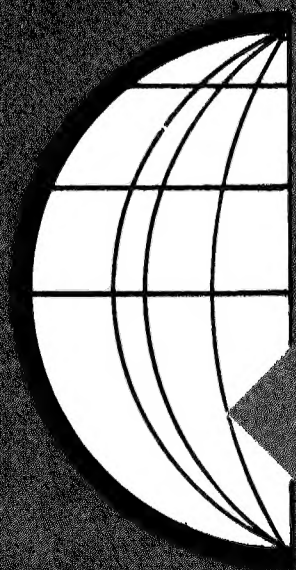


التراث والتجديد موقفنا من التراث العربي

مقدمة في

الدكتور حسن حنفي



الدار الفنية

مقدمة في علم الاستغراب

حقوق الطبع محفوظة
١٤١١هـ - ١٩٩١



الدار الفقيه للنشر والتوزيع ن ١٩٩١/٥١٥٥

٥ شارع الاستغاثية الايطالى متفرع من شارع العباسية ، ت : ٢٨٤٣٥٥٣ / ١٨٩٢ ١٣٩١ القاهرة .

التراث والتجديد
موقفنا من التراث الغربي

مقدمة في
علم الاستغراب
الدكتور حسن حنفي

الدار الفنية

"لَتَتَّبِعَنِي مِنْ حَيْثُ كُنَّا قَبْلَ الْيَمِّ، بَيْاعَ بَيْاعٍ، وَزَرَاحَ بَذَرَاحٍ،
وَشَبْرَ الشَّعْرِ حَتَّى لَوْ رَغِبُوا إِلَى حَيْثُ ضَمِيرُ الْغُلَامِ لَوَقَعُوا فِيهِ"
يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ؟" *

* قد يعطى هذا الحديث الذى يقوم بديلا عن الأهداء إجماء بأننى رافض للغرب متفوق على الذات .
وهى التهمة التى تقال عادة على الاتجاه السلفى التقليدى . ولكنى فقط أدعو إلى ابداع الأنا فى مقابل تقليد
الآخر ، وامكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدرا للعلم .

الفصل الأول



ماذا يعنى علم "الاستغراب"؟

الفصل الأول

ماذا يعنى علم الاستغراب ؟

أولا : المشروع وجهاته الثلاثة

١ - مشروع « التراث والتجديد » : الجبهات الثلاثة

يتكون مشروع « التراث والتجديد » من جبهات ثلاثة : موقفنا من التراث القديم ، موقفنا من التراث الغربى ، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير) . ولكل جبهة بيان نظرى . ولما كان البيان النظرى للجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » قد صدر منذ عشر سنوات تقريبا كما صدر الجزء الاول منها « من العقيدة إلى الثورة » فى طبعته المصرية والعربية العام الماضى ١٩٨٨ آثرت اصدار هذا البيان النظرى للجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » أو « مقدمة فى علم الاستغراب » دون انتظار لباقي أجزاء الجبهة الأولى التى أعيد فيها بناء العلوم القديمة العقلية النقلية الأربعة ، والعلوم النقلية

الخامسة ، والعلوم العقلية الخالصة ، الرياضية والطبيعية والانسانية^(١) ، وهى علوم الدوائر والأسهم التى نشأت حول المركز ، وهو الوحى ، أو انطلاقاً منه صعوداً أو هبوطاً ، علوم الدوائر لإنشاء النظريات ، وعلوم الأسهم لتأسيس المناهج^(٢) . وقد يغنى هذا البيان النظرى الثانى « موقفنا من التراث الغربى » عن تنفيذه فى أجزائه الثلاثة مؤقتاً حتى تكتمل الاجزاء السبعة للمجبهة الأولى . أما البيان النظرى الثالث عن الجبهة الثالثة « موقفنا من الواقع » (نظرية التفسير) فإنه مؤجل إلى حين حتى تتحقق الاجزاء السبعة للمجبهة الأولى والاجزاء الثلاثة للمجبهة الثانية . بعد ذلك يتم تنفيذ البيان النظرى الثالث فى أجزائه الثلاثة ، وبالتالي يكتمل المشروع على النحو الآتى :

(١) هذه الاجزاء على التوالى وسكانم الاعلان عنها قبل ذلك فى نهاية البيان النظرى الأول سعة على النحو الآتى :

- ١ - « من العقيدة إلى الثورة » ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين ، الطلعة الأولى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، الطلعة العربية الثانية ، دار التوير ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- ٢ - « من النقل إلى الابداع » ، محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة (قريباً) .
- ٣ - « من الفناء إلى البقاء » ، محاولة لاعادة بناء علوم النصوص .
- ٤ - « من النص إلى الواقع » ، محاولة لاعادة بناء علم اصول الفقه .
- ٥ - « من النقل إلى العقل » ، محاولة لاعادة بناء العلوم النقلية (القرآن ، الحديث ، التفسير ، السيرة ، الفقه) .
- ٦ - « العقل والطبيعة » ، محاولة لاعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعية) .
- ٧ - « الانسان والتاريخ » ، محاولة لاعادة بناء العلوم الانسانية (اللغة ، الأدب ، الجغرافيا ، التاريخ) .

(انظر ايضا وصف اجزاء المشروع فى « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ص ٢١٣ - ٢١٦ المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ وأيضاً « الدين والثورة فى مصر ، ١٩٥٢ - ١٩٨١ » الجزء السادس ، الأصولية الاسلامية ص ٢٨٩ - ٢٩٠ مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ .

(٢) التراث والتجديد ، ص ١٧٧ - ١٩٢ وايضا رسالتنا الأولى :

Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondement de la compréhension, ilm usul al-fiqh, pp.535-543, Imprimerie nationale, Le Caire, 1965,

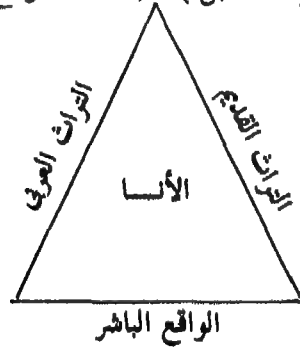
التراث والتجديد

١ - موقفنا من التراث القديم	٢ - موقفنا من التراث الغربى	٣ - موقفنا من الواقع
١ - من العقيدة إلى الثورة	١ - مصادر الوعي الأوربى	١ - المنهاج
٢ - من النقل إلى الابتاع	٢ - بداية الوعي الأوربى	٢ - العهد الجديد
٣ - من الفناء إلى البقاء	٣ - نهاية الوعي الأوربى	٣ - العهد القديم
٤ - من النص إلى الواقع		
٥ - من النقل إلى العقل		
٦ - العقل والطبيعة		
٧ - الانسان والتاريخ		

وتبدو الجبهة الأولى أضخم وأكثر تفصيلا لأنها أعمق في التاريخ إذ أنها تمتد إلى ما يزيد على الألف وأربعمائة عام . وهى الأكثر حضورا فى وعينا القومى وتاريخنا الثقافى . معظم أجزائها انتقل من مرحلة إلى أخرى باستثناء الجزأين الأخيرين اللذين يؤكدان الأبعاد الغائبة فى وعينا القومى الحالى وهى العقل والطبيعة ، والانسان والتاريخ^(٣) . أما أجزاء الجبهة الثانية فقد تم ضمها فى أقل قدر ممكن بحيث يتم التركيز على بنية الموضوع ذاته وهو الوعي الأوربى أكثر من التركيز على مراحل التاريخية : العصر الوسيط (عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسى المتقدم والمتأخر) ، والإصلاح الدينى وعصر النهضة ، (القرنان الخامس عشر والسادس عشر) ، العقلانية والتنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر) والعلمية والوجودية (القرنان التاسع عشر والعشرون) . أما الجبهة الثالثة فقد بدأت أجزاؤها الثلاثة من الحاضر إلى الماضى على نحو تراجعى لازمائى ، فالحاضر هو الذى يكشف الماضى ، واكتمال الوعى إنما يكشف عن مراحل . كما أن قصر العمر جعل « المنهاج » يسبق « العهد الجديد » و « العهد القديم » . وكنا قد جددنا هذا المشروع الثلاثى الجبهات من قبل منذ ربع قرن من الزمان منذ ١٩٦٥/١٩٦٦ فى رسائلنا الجامعية الثلاثة ،

(٣) انظر بحثنا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » فى « دراسات اسلامية » ص ٣٩٣-٤٥٦ الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

« مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه » ، « تفسير الظاهريات ، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين » ، « ظاهريات التفسير ، محاولة لتفسير وجودي للعهد الجديد »^(٤) .
وتشير هذه الجبهات الثلاثة إلى جدل الأنا والآخر في واقع تاريخي محدد .
فالجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي . والجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربي » تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساساً . والجبهة الثالثة « موقفنا من الواقع (نظرية التفسير) » فإنها تضع الأنا في خضم واقعها المباشر تحاول تنظيره تنظيراً مباشراً فتجد النص جزءاً من مكوناته سواء كان نصاً دينياً مدوناً من الكتب المقدسة أو نصاً شعبياً شفاهياً من الحكم والأمثال العامة . الجبهتان الأوليان حضاريتان بينما الجبهة الثالثة واقع مباشر . ويمكن رؤية الجبهات الثلاثة وكأنها أضلاع مثلث والأنا في وسطها . الأول للتراث القديم ، (الماضي) والثاني للتراث الغربي ، (المستقبل) ، والثالث للواقع المباشر (الحاضر) على النحو الآتي :



- 1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension, ilm Usul al-Fiqh, Le conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, Imprimerie Nationale, Le Caire, 1965.
- 2- L'Exégèse de la Phénoménologie, L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux, (Paris, 1966), Dar al-Fikr al-Arabi, Le Caire, 1979
- 3- La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, Paris, 1966), Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1990.

فإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الموروث فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد . وكلاهما يصبان في الواقع الذي نعيش فيه . وفي كل موقف حضارى توجد ثلاثة عوامل للابداع فيه : الموروث ، والوافد ، ومواطن الابداع أو بوتقته التى ينصهر فيها الموروث والوافد .

كما تطابق هذه الجبهات الثلاثة أبعاد الزمان الثلاثة : الماضى والمستقبل والحاضر . فإذا كانت الجبهة الأولى تمثل الماضى الذى يشدنا إليه فإن الجبهة الثانية تمثل المستقبل الذى لرنو إليه ، والجبهة الثالثة تمثل الحاضر الذى نعيش فيه .

والواقع أن الجبهات الثلاثة ترد إلى جبهتين اثنتين فقط : النقل والابداع ، الزمان (الماضى والمستقبل) والمكان (الحاضر) ، الفكر والواقع ، الحضارة والتاريخ ، فالجبهتان الأولى والثانية بالرغم من اختلافهما من حيث المصدر الثقافى ، التراث القديم أو التراث الغربى إلا أن كليهما نقل ، نقل من القدماء أو نقل من المعاصرين ، كلاهما تراث ، تراث الأنا أو تراث الآخر ، قال ابن تيمية أو قال ماركس ، قال الغزالي أو قال جون ستيوارت مل . كلاهما بهذا المعنى حركتان سلفيتان فجعلان النقل أساس العقل كما هو الحال في الحركة السلفية المعاصرة أو الاتجاهات العلمانية أو الحديثة . والتحدى أمام كليهما هو غياب الطرف الآخر أى الواقع الحالى الذى هو أساس الابداع ، وتصور أن كلا منهما طرف للتجبر ينافس على الواقع الغائب مع أن كليهما طرف واحد أمام الطرف الثانى الغائب . وغياب الطرف الحقيقى أى الواقع الحالى يخلق طرفا وهما فيظهر الصراع بين الاخوة الاعداء ، وينشق الصف ، وتنفصم العروة الوثقى ، عروة الوحدة الوطنية .

والجبهات الثلاثة ليست منفصلة عن بعضها البعض بل تتداخل فيما بينها ، ويخدم بعضها بعضا . فاعادة بناء التراث القديم بحيث يكون قادرا على الدخول في تحديات العصر الرئيسية يساعد على وقف التفرغيب الذى وقعت فيه الخاصة . وهى لا تعلم من التراث إلا التراث المضاد لمصالح الأمة والذى أفرزته فرقة السلطان . فلم نجد حلا إلا في التراث الغربى . وأخذ موقف من الغرب

يساعد المتغربين على أخذ موقف نقدي من التراث بدلا من الهروب إليه وعلى إعادة اكتشاف التراث القديم بدلا من الهروب منه . ولما كانت التحديات العصرية هي الواقع المباشر الذي يعاد فيه بناء التراثين القديم والغربي معا فإن أخذ موقف نقدي منهما يساعد على إبراز الواقع ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معا^(٥) . وتتداخل هذه الأبعاد الثلاثة فيما بينها . فقد يكون للوعي الفردي الحضاري موقف انجافي من التراث القديم بسبب موقفا آخر سلبيا من التراث الغربي . وقد يكون له موقف انجافي من التراث الغربي بسبب موقفا آخر سلبيا من التراث القديم . أما الذي يأخذ موقفا انجابيا من الواقع فإنه قد يسأم المدخلين التراثيين ويتهمهما عن حق أحيانا بالنظريات المجردة والصراع على السلطة ، والواقع هو الضحية . وعادة ما يغيب التوازن في وعينا القومي بين هذه الأبعاد الثلاثة . فقد يكون للوعي الفردي الحضاري موقف ناف

(٥) في مؤلفاتي السابقة اشارات دالة إلى هذه الجبهات الثلاثة، منها « دراسات اسلامية » ، « مؤلفنا الحضاري » ص ٥٠٩ ، « التراث والنهضة الحضارية » ص ٥١ ، « كبرية الاصلاحيين » ص ١٧٧-١٩٠ ، وأيضاً « الدين والفورة في مصر » ١٩٥٢ ، ١٩٨١ ، الجزء الأول « الدين والثقافة الوطنية » موضوع « المسؤوليات الراهنة للثقافة العربية » ص ١٦٣ ، ١٧٢ « الموقف الحضاري العربي » ص ٢٨٥-٢٩١ ، وأيضاً الجزء السادس « الأصولية الاسلامية » ، « محاولة ميدانية لسيرة ذاتية » ص ٢٨٨-٢٩٠ « التراث والتجديد » مؤلفنا من التراث القديم » ص ٢١٣-٢١٦ ، ونجد الملاحظة أن اشاراتنا المستمرة إلى مؤلفاتنا السابقة لا تعني بأية حال أي تمركز حول الذات والخصام للآخرين ، بل القصد من ذلك بيان وحدة العمل الفلسفي، وتكثيف المشروع فيها فديها على مراحل العمر المتعددة فهي أقرب إلى السيرة الذاتية منها إلى الاشارات العلمية، أما مراجعة ادبيات العصر حول الموضوع فلذلك ما أقوم به بين الحين والآخر كموضوع مستقل، انظر مراجعتنا لكتاب د. صادق جلال العظم « لقد الفكر الديني » بعنوان « التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر » ، « قضايا معاصرة » الجزء الاول ص ٧٠-٩٠ ، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ، وأيضاً مراجعتنا لكتاب ماكسيم رودنسون « الاسلام والرأسمالية » بعنوان « الايديولوجية والدين » ، نفس المصدر ص ١٢٨-١٤٦ ، ومراجعتنا لكتاب هشام جعيط « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي » « هل يمكن تحليل الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي من منظور القلبي وفي اطار نظري غربي استشرافي ؟ » في دراسات اسلامية » ص ٢٢٨-٢٥٥ .

بالنسبة للتراث القديم مما يجعله يتوجه إلى التراث الغربى يجد فيه نفسه . وكلما ازداد الشعور بالقطيعة مع القديم ازداد التغريب . فبنشأ وعى حضارى معاكس ، كرد فعل على الوعى الحضارى الأول ، يتمسك بالقديم كله ، ويرفض المعاصرة كلها . فتتقسم الأمة إلى فريقين : فريق يرى أن صلته بالتراث صلة القطع ثم قطيعة ، وفريق آخر يرى أن صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال ، والواقع في كلتا الحالتين هو الخاسر .

٢ - الجبهة الثانية : موقفنا من التراث الغربى

وقد بدأ التراث الغربى يكون أحد الروافد الرئيسية لوعينا القومى ، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية . وقد كان الآخر باستمرار حاضرا في وعينا القومى وفي موقفنا الحضارى منذ قدماء اليونان حتى محدثى الغرب . لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية . ولم تقم حتى الآن حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمهبج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومطلق البرهان . وقد يهتم التركيز على هذا المصدر وحده فنشأ ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الاصلاحية والتحديثية وتعليمنا العصرى ونظمنا الحديثة القناعات وإيماننا أو دفاعنا عن مصالح الحكام .

وبالرغم من أن هذه الجبهة الثانية أقصر عمرا ، حوالى مائتى عام ، في وعينا القومى ، في مقابل الجبهة الأولى ، حوالى أربعة عشر قرنا ، إلا أنها بدأت تأخذ حجما في وعينا القومى أكثر من حجمها الحقيقى وهو ما نسميه بظاهرة « التغريب » . وبالقائى بدأ وعينا القومى يسير على قدمين : الأولى طويلة وقوية وربما رقيقة نظرا لأنها تجهل تراثنا القديم ، والثانية قصيرة ومتورمة نظرا لانتشار الثقافة الغربية في وعينا القومى لدرجة الانهيار بها والتبعية لها . وكان ذلك أحد الدوافع التى كانت وراء هذا الاستعاب لكتابة البيان النظرى الثانى عن هذه الجبهة الثانية دون انتظار لإكمال الاجزاء السبعة المتتالية للجبهة الأولى . فقد كثر الحديث عن هذه الجبهة في جيلنا هذه الأيام وبعد الصحوة الاسلامية ، وأخذ موقف من الغرب ومن « التغريب » بالرفض المطلق

الانفعالي كنوع من الدفاع عن الذات وتأكيداً للهوية، وسهولة نقد هذا الموقف بحجة مضادة وهي أن كل مافي الغرب ليس مردولا ، وأنا في كل لحظة من حياتنا نتمتع بما ينتجه الغير . وكلاهما موقفان جدليان ، والجدل غير البرهان . كلاهما مخاطعان ، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا . موقف الرفض صحيح من حيث المبدأ De Jure ، فلا بداية إلا من الأنا ، ولكنه مخاطيء من حيث الواقع De Facto أى ترك الغرب كموضوع دراسة . وموقف القبول مخاطيء من حيث المبدأ فعلاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل ، ولكنه صحيح من حيث الواقع أى ضرورة التعلم والتعرف على حضارات الآخر ، بصرف النظر عن مصدرها ثم تمثلها واحتوائها وإكمالها . وقد آن الأوان لتصحيح هذين الخطأين ، ونقل الموضوع من مستوى الانفعال إلى مستوى الفعل ، ومن ردود الأفعال إلى التحليل العلمي الرصين .

وتشمل الجبهة الثانية ايضا بعد هذا البيان النظرى الثانى عدة أجراء لاعادة وصف الوعى الأوربي منذ مصادره الأولى ، ونشأته وتطوره حتى اكتماله وانهاره ونهايته . والخلاف فى المنهجين بين الجبهة الأولى عن التراث القديم والجبهة الثانية عن التراث الغربى ناتج عن طبيعة الحضارتين الاسلاميه والغربية . فالأولى حضارة مركزية نشأت علومها انطلاقا من مركز واحد كدائرتين متداخلتين ، الصغرى تمثل علم أصول الدين وتتعامل مع الداخل أساسا ، وهو الموروث ، تنظيرا للمركز فى مواجهة الواقع . والكبرى تتعامل مع الخارج أساسا ، وهو الواقع ، فمثلا له فى مواجهة الداخل الموروث وحماية له من الجمود والتقوقع على الذات . وسهمان منطلقان ايضا من المركز . الأول صاعد من العالم إلى الله وهى علوم التصوف ، والثانى نازل من الله إلى العالم وهو علم أصول الفقه . وتطور هذه العلوم إنما يكشف عن بنائها . فالتطور جزء من البناء كما أن البناء يكتمل بالتطور^(٦) .

(٦) النظر : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ، العلوم الاسلامية الأربعة ص ١٧٧-١٩٢ وأيضاً من العقيدة إلى الثورة » ، « المجلد الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثانى : بناء العلم ص ١٤١-٢٢٧ ، الطبعة الأولى ، مديولى ، القاهرة ١٩٨٨ لذلك قد يكون الميـب الرئيسى =

أما الحضارة الغربية فإنها حضارة طردية أى أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضه ، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع ثم انشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية تقوم على أدوات جديدة للمعرفة ، العقلية أو الحسية وابتداء من بؤرة جديدة وهو الإنسان . نشأت الحضارة الأوربية كتطور صرف دون بناء . لذلك غلب عليها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية وفي الماركسية وفي العلوم التاريخية التي سميت فيما بعد العلوم الاجتماعية ثم العلوم الإنسانية قبل إعادة النظر في أسسها المعرفية في الفترة الحالية كما هو الحال في البنيوية وفلسفة الاختلاف .. الخ . وبالتالي خرجت اجزاء الجبهة الثانية تصف الوعي الأوربي في لحظاته التاريخية المتتالية وليست في بنية علومه كما هو الحال في الجبهة الأولى . وقدمت تكوين الوعي الأوربي أكثر مما قدمت بنيته . وهذا لا يمنع من تحول هذا التاريخ نفسه إلى بنية أو عقلية ترى الظواهر والحقائق كلها تاريخاً وتطوراً ، وتكرر الثبات لحساب التغير أولاً ثم تكرر التغير لحساب لاشئ ثانياً . ولقد تم الاعلان من قبل عن هذه الاجزاء الخمسة على النحو الآتي :

- ١ - آباء الكنيسة والعصر المدرسي (من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر) .
- ٢ - الإصلاح الديني وعصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر) .
- ٣ - العقلانية والتنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر) .
- ٤ - الوضعية والعلمية (القرن التاسع عشر) .
- ٥ - الوجودية والتحليلية (القرن العشرين)^(٧) .

■ لمشروع ألعينا وصديقنا الطيب تيزني « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة في التي عشر جزءاً » هو تناوله الحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة طردية مثل الحضارة الأوربية وليس باعتبارها حضارة مركزية ، وذلك بدعوى التاريخية كنتاج طبيعي للماركسية .

(٧) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ص ٢٠٩-٢١٢ وكانت الاجزاء الخمسة :

١ - عصر آباء الكنيسة

ونظرا لقصر العمر وطول المهمة رأيت ادماج هذه الأجزاء الخمسة في ثلاثة فقط ، وربما ايضا للتخفيف من الطابع التاريخي للجهة الثانية بالرغم من تاريخية الوعي الأوربي أى كونه من صنع التاريخ Diachronic فى مقابل الوعي الاسلامى الماهوى Synchronic . وهى ثلاثية الوعي الأوربي على النحو الآتى :

١ - مصادر الوعي الأوربي . وفيه الكشف عن مصادره المعلنة والخفية ، المعلنة مثل المصدر اليونانى الرومانى والمصدر اليهودى المسيحى ، والخفية مثل المصدر الشرقى القديم والبيئة الأوربية نفسها، وذلك فى فترة التكوين من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر . ويضم عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين فى القرون السبعة الأولى ثم العصر المدرسى المتقدم والمتأخر فى القرون السبعة التالية .

٢ - بداية الوعي الأوربي . وفيه يتم الكشف عن بداية تكون الوعي الأوربي فى عصرى الاصلاح الدينى وعصر النهضة فى القرنين الخامس والسادس عشر ثم وضع البداية فى الكوجيتو والعقلانية فى القرن السابع عشر وانفجاره فى التنوير والثورة فى القرن الثامن عشر .

٣ - نهاية الوعي الأوربي . وفيه يتم الكشف عن التحول الرئيسى فى مسار الوعي الأوربي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود وبداية نقد الوعي الأوربي لنفسه ونقد ماضيه وما وضعه بنفسه ، نقد المثالية والوضعية واكتشاف طريق ثالث يضم « الفهم المفتوح » ويغلقه فى الظاهريات .

ومع ذلك فقد حوى هذا البيان النظرى الثانى قسمة رباعية للموضوع فى أربعة فصول : الأول « ماذا يعنى علم الاستغراب ؟ » لتحديد الجبهات الثلاثة لمشروع التراث والتجديد وبيان الجبهة الثانية ثم محاولة تعريف العلم الجديد .

= ٢ - العصر المدرسى

٣ - الاصلاح الدينى وعصر النهضة

٤ - العصر الحديث

٥ - العصر الحاضر

« علم الاستغراب » في مقابل « الاستشراق » وبيان دوافعه ، والرد على المركزية الأوروبية ، وضرورة التحول من النقل إلى الابداع ، ثم بيان نتائج العلم المتوقعة ثم تحديد جذوره التاريخية ووصف الحالة الراهنة لارهاصات هذا العلم سواء عند المعاصرين لى أو في مؤلفات السابقة ، وأخيرا الرد مسبقا على بعض الشبهات والمخاوف .

والثاني تكوين الوعي الأوربي ويشمل تاريخيته .كلها ، مصادره ، وبدايته ، ونهايته من أجل اكتشاف التكوين التاريخي لهذا الوعي والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية ، والحضارة المثلثة للحضارات البشرية جميعا ، مطبقا المنهج التاريخي الذي طالما طبقه الاستشراق على الحضارة الاسلامية وكذلك منهج الأثر والتأثر ومنهج التحليل ومنهج الاسقاط التي طالما عانينا منها في دراسات المستشرقين الأوربيين للحضارات اللاأوربية^(٨) .

والثالث « بنية الوعي الأوربي » وفيه يتم التحول من التكوين إلى البنية ، وبيان العناصر الثابتة في « العقلية الأوربية » التي تراكت عبر التكوين والتي طبعها بطابع خاص ، وأعطتها سمات ثابتة دون الوقوع في العنصرية البيولوجية أو الشعوبية أو الحضارية ، وتطبيق « علم اجتماع المعرفة » على هذا الوعي الفريد الذي طالما أوحى أنه خلق عبقرى على غير منوال . والتكوين يسبق البنية لأن البنية حصيلة التاريخ وليست مستقلة عنه .

والرابع « مصير الوعي الأوربي » وفيه يتم استبصار مسار الوعي الأوربي المستقبلي وتحديد مسار الآخر في تداخله وتقابله مع مسار الأنا في الجبهة الأولى وتبادل الأدوار عبر التاريخ بين المعلم والمتعلم ، بين الاستاذ والتلميذ . فإذا كانت « مصادر الوعي الأوربي » تمثل الماضي فإن « تكوين الوعي الأوربي »

(٨) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ثالثاً : أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية

١ - المنهج التاريخي

ب - المنهج التحليلي

ج - المنهج الاسقاطي

د - منهج الأثر والتأثر ص ٧٥ - ١٠٨ .

و « بنية الوعي الأوربي » يمثلان الحاضر . أما « مصير الوعي الأوربي » فإنه بُعد المستقبل^(١) .

ويخرج مشروع « التراث والتجديد » في مرحلة التحول من قرن إلى قرن . فإذا كان البيان النظري الأول للجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » قد ظهر في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجريين فإن البيان النظري الثاني للجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربي » يصدر أيضا بالنسبة للغرب في نهاية القرن العشرين وعلى مشارف قرن جديد وهو القرن الواحد والعشرون الذي كثر الحديث عنه في الغرب وخاصة في اليابان ، امتداد الغرب في الشرق واحتواء الشرق للغرب . وإذا كان البيان النظري الأول اعلان ميلاد نهضة جديدة بالنسبة لنا فإن البيان النظري الثاني اعلان لنهاية نهضة قديمة نشأت وتطورت واكتملت وبدأت في الأفول بالنسبة للآخر .

وتؤسس العلوم الجديدة في لحظات التحول التاريخي . تم ذلك في التراث الغربي ذاته وهو في بداية تحوله من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة في « المنطق العظيم » أو « الشامل » Ars Magna, Ars Universalis لريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥) لتأسيس فن الجدل والحوار مع الخصوم ، « الآلة الجديدة Novum Organum لفيرلسيس يكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) لتأسيس المنطق التجريبي الجديد في مقابل المنطق الصوري القديم ، « العلم الجديد » New Science لجالييليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) لتأسيس علم الفلك الجديد ،

(١) وبالتالي يكون مشروع احبنا وصديقنا المفكر اللامع محمد عابد الجابري « لقد العقل العربي » قد طبق مناهج التكوين ووصف البنية على العقل العربي وليس على الوعي الأوربي ، على الانا وليس على الآخر في حين أنى اطبق ذلك على الآخر وليس على الانا . فالانا ينتسب إلى حضارة مركزية في حين أن الآخر ينتسب إلى حضارة طردية ، وتشير الوعي انما يتم عادة في لحظة تفوق الانا « لتحجير » الآخر . وهو ما فعله الغرب في حديثه عن « العقلية البدائية » و « الفكر البري » . فكيف تقوم الانا « بتحجير » نفسها وتشير وعيها وهي في مرحلة التحرر من الاستعمار ؟ الا إذا كان الانا لا ينتسب إلى حضارته بل إلى حضارة أخرى في الاعمال ثم يحل نفسه وحضارته السطحية إلى موضوع.

العلم الجديد Sciez a Nouova لفيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) لتأسيس فلسفة التاريخ .. الخ وهناك نماذج عديدة من تراثنا القديم تأسست فيها ايضا العلوم ببيانات نظرية ومقدمات منهجية مثل « الرسالة » للشافعي لتأسيس علم أصول الفقه ، « وكتاب سيبويه » لتأسيس علم النحو ، و « ألفية » ابن مالك للخليل بن أحمد لتأسيس علم العروض ، « ومقدمة » ابن خلدون لتأسيس علم العمران . فهذا البيان النظري عن الجبهة الثانية إنما يهدف إلى تأسيس « علم الاستغراب » .

ولا يدخل هذا العلم الجديد كجزء من أدبيات الشرق والغرب سواء من منظور الصراع والتقابل والتضاد أو من منظور التعاون والحوار والالتقاء . إذ يغلب على هذه الأدبيات الطابع الشعبي الصحفي الاعلامي وكما يبدو ذلك في الأحاديث اليومية أو الطابع الأدبي الفلسفي ، روحانية الشرق في مقابل مادية الغرب ، « عصفور من الشرق » أو « ظلام من الغرب » كما هو الحال في الأعمال الأدبية والفنية أو الطابع السياسي المذهبي كما يبدو في الصراعات السياسية والحروب الباردة أو الساخنة بين الكتلتين . إنما يهدف هذا العلم الجديد إلى تحويل هذه المادة القديمة إلى اطار نظري محكم ومنطق حضارى دقيق .

وقد تأتي مادة مشابهة للاستغراب من داخل الحضارة الأوربية ذاتها خاصة في الآونة الأخيرة عندما بدأ الوجدى الأوربى يؤرخ لذاته ، يراجع نفسه ، وينقد مساره ، يكشف عن مصادره التى طابا ضرب حولها مؤامرة صمت ، يعترف بقلقه وتوتره ، ويعبر عن حيرته المستمرة بين صورية فارغة ومادية غليظة حتى انتهى به الأمر إلى النسبية والشك فى كل شىء ، وإلى تكافؤ الأدلة والعدمية . هذه المادة التى يأتى بها الوجدى الأوربى لذاته كنوع من النقد الذاتى واضعا نفسه فى مرآة نفسه تختلف عن مادة الاستغراب التى يتم فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب ، ورؤية الآخر من منظور الأنا . هذه المادة الثانية مادة أولى وليست مادة جاهزة ، نتيجة لوصف الأنا للآخر وليس وصف الآخر لنفسه تنقلها الأنا

عنه ، مادة من جهد الأنا وابداعه وليست من افراز الآخر وقيمه^(١٠) . مادة الاستغراب محلية صرفة من صنع الأنا وتنظيرها وتحديدتها لعلاقتها بالآخر وجعلها معه وليست من نقد الآخر لنفسه ثم تقلده الأنا وتستعير نقده لنفسه باعتباره نقدها وبالتالي تقلد الأنا حتى وهى ترغب فى التحرر وكأن التقليد أصبح فى روحها ، تتوهم الحياة وهى تموت بالتفاف الآخر من جديد حول عنقها .

ثانياً : الاستغراب والاستشراق

١ - « الاستغراب » فى مواجهة « التغريب »

وقد نشأ « علم الاستغراب » Occidentalism فى مواجهة التغريب Westernization الذى امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا الحضارى بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة . صاحب الانفتاح الاقتصادى على الرأسمالية العالمية الانفتاح اللغوى على الالفاظ الأجنبية . فكل كلمة عربية تتجاوز عقدة نقصها بالحاقها بكلمة غربية أو تنقل الالفاظ الافرنجية إلى الحروف العربية^(١١) وضاعت اللغة الفصحى ، وازدوجت مع العامية . ولم يعد أحد قادراً لا من القادة ولا من رجال الاعلام ولا حتى من المثقفين واساتذة الجامعات الحديث بلغة عربية سليمة دون لحن . وأصبحت صورتنا فى العالم العربى الذى حافظنا على عروبتنا من خلال بعثاتنا التعليمية أننا آخر من يتكلم العربية على نحو سليم

(١٠) وذلك فى كتابات اشبنجلر ، وهوسرل ، وشيلر ، وبرجسون ، وتوينى ، وحارودى وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين الذين سيرد ذكرهم فى « تكوين الوعى الأوربى » ، الفصل السادس (بداية النهاية)

(١١) وذلك مثل : اسلامكو ، منصور شفروليه ، محمد مونتورز أو : تيك أووى ، شو إن ، بوتيك ، داي آندنايت ، هبورجر ، سناكس ، أفتر إيت ، سولت آند بر ، سويت آندلو ، كايرو سنتر ، كايرو بلازا ، ميتر ، حارسون ، كافيتريا ، هايي داي ، هوليدان إل ... الخ . وهو ما تمت الإشارة إليه ايضا فى بعض المقالات الصحفية . والظواهر الفكرية فى النهاية ظواهر اجتماعية دلالية .

وسبقنا فى ذلك المغرب والشام . وأصبحنا نعرف بلهجاتنا العامية المصرية وليس بلغتنا العربية الفصحى إلا فى قراءة القرآن الكريم . وهروبا من الاعراب نسكن آخر الكلمات ، وهو أضعف الايمان .

ومحوت مدنا إلى حليط من أساليب العمارة لا هوية لها . فلا هى تقليدية حافظت على الطابع القديم ، ولا هى حديثة لها طابع الحداثة ، ولا هى عملية ناتجة عن مقتضيات البيئة . كما غاب الزى الوطنى . وبدأ رد الفعل بالزى الاسلامى ، واللحية والجلباب كأحد مظاهر التمسك بالهوية . وإذا ماذهبنا إلى باقى العالم العربى ، إلى تونس أو المغرب أو اليمن أو السودان أو حتى إلى الدول النفطية فى الحجاز أو الخليج وجدنا أقل قدر من الطابع العربى القديم أو المتجدد ، وأصدرنا حكما على أننا فى بلد عربى زيا ، وعمارة ، وأسلوب حياة ، إلا فى مصر . لم يعد لدينا زى وطنى نلبسه فى الأعياد الوطنية . وكلما زاد التغريب فى اساليب الحياة العامة زاد التمسك بالزى الوطنى أو الاسلامى كرد فعل . كما حدث فى الثورة الاسلامية فى ايران ولدى الجماعات الاسلامية المعاصرة فى مصر ، والتمسك بالطب النبوى فى مواجهة الطب الحديث ، وعلوم القرآن فى مواجهة العلوم العصرية . وفى الجمل غنى عن وسائل المواصلات الحديثة ، وفى الخيمة بديل عن المساكن . كل ذلك يعبر عن ازمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما يعبر عن تخلف فى رؤية ، مجرد رد فعل على فعل . ومعظم النقد لرد الفعل هذا يتوجه للنتيجة ويترك السبب ، يدهش من المعلول ويترك العلة ، يسخر من النتائج ويستسلم للمقدمات . كما بدأت الهجرة إلى الغرب تشكل أحد البواعث الدفينة لدى جموع الناس ، وانفك الارتباط بالأرض الذى كان السمة الغالبة فى الشخصية الوطنية ، ووقف الناس أمام أبواب السفارات طلبا للهجرة ، وضاع احترام المواطنين . كما أصبح الاستيراد هو هم التاجر والمستهلك ، وتحول الاقتصاد الوطنى إلى اقتصاد تابع ، وفى عصر الانفتاح ظهر طلعت حرب وكأنه حلم مجهض ، وعبد الناصر وكأنه كان كثيرا علينا .

كما تحولت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغرب ، وامتداد للمذاهب غربية : اشتراكية ، ماركسية ، ليبرالية ، قومية ، وجودية ، وضعية ، شخصية ، بنيوية ، سريالية ، تكعيبية .. الخ حتى لم يعد أحد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما أو فنانا إن لم يكن له مذهب ينتسب إليه . ووضعنا أنفسنا أطرافا في معارك لسنا أطرافا فيها ، وتفرقنا شيئا واحدا كما تفرق القدماء من ذواتهم ، ولكن لفرقتنا هذه المرة لم تكن موقفا من الذات بل تبعية للآخر . ضاعت وحدة الثقافة الوطنية ، والكل يبحث عن الأصالة الضائعة ويجدها البعض في الفنون الشعبية . وتكون هذه البؤر الثقافية جسر انتقال للثقافة الآخر في ثقافة الأنا . وعادة ما يتحول التغريب الثقافي إلى مولاة سياسية للغرب مما يسبب فيما بعد ثورات الشعوب الوطنية تأكيداً للهوية والثقافة والوطنية في جدل تاريخي مستمر بين الأنا والآخر . وعلى الرغم من ذلك لم تنشأ لدينا في مصر مشكلة هوية في الأعماق ، ولم تثر لدينا قضية عروبة الثقافة كما هو الحال في تونس أو عروبة اللغة كما هو الحال في الجزائر أو عروبة الوطن كما هو الحال في لبنان أو عروبة الشعب كما هو الحال في الخليج^(١٢) . لم يهتم الاستعمار البريطاني في مصر بالشعب والثقافة والتاريخ قدر اهتمامه بالقناة والطريق إلى الهند قدر اهتمام الاستعمار الفرنسي في تونس والجزائر والمغرب بالتوجه إلى ثقافة الشعب ولغته وتاريخه من أجل طمسها ومحوها ، وإخفاء معالم الشخصية الوطنية ، والقضاء على الهوية ، ومحو اللغة العربية والمدارس العربية وتعليم الدين الاسلامي . ومع ذلك أصبحت مصر من أشد البلاد الاسلامية تغريبا وهي التي حافظت على عروبة باقي الاقطار العربية ، وفرطت فيما لم يقض الاستعمار عليه . ربما لأن الهجمة الاستعمارية لم تكن قوية عليها فلم يشد الناس على العروبة بالنواجد كما فعل المسلمون في الشمال الافريقي عندما ولد الفعل أى الاستعمار الفرنسي ومحاولته طمس معالم الهوية

(١٢) انظر مراجعتنا لكتاب الاخ الصديق هشام جعيط « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي » بعنوان « هل يمكن تحليل الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي من منظور اقليمي وى اطار نظري غربي استشرافي ؟ » « دراسات اسلامية » ص ٢٢٨-٢٥٥ .

العربية الإسلامية رد الفعل أى التمسك بالعروبة والاسلام . ومع ذلك ، قضية الهوية بالنسبة لنا هى احدى قضايانا الرئيسية فى مواجهة التغريب ، نتفاوت فيها من منطقة إلى منطقة تبعا لشدة الاستعمار وتغلغله فى النفوس وما تبقى منه فى العقول . إذ تتفاوت المجتمعات الإسلامية فيما بينها فى حدة المشكلة . فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت احدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية فى مقابل التغاير ، والأنا فى مواجهة الآخر ، والأصالة فى مواجهة التحديث والاعتراب المرتبط به . فالتغريب Westernization نوع من الاعتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقى للفظ أى تحول الأنا إلى آخر . ولكن بعد الاستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة ، وانتشر التغريب . استقلت البلاد ولكن احتلت الأذهان . وقد ولد الفعل ، وهو التوجه نحو الآخر فى رد فعل وهو الرجوع إلى الأنا كما هو الحال فى الثورة الإسلامية فى ايران والحركة الإسلامية المعاصرة فى شتى انحاء العالم العربى والإسلامى . وقعنا فى ازدواجية الثقافة ، وتخاصمت ثقافتان ، كل منهما يكفر الآخر ، يرى كل منهما بقاءه وحياته فى فناء الآخر وموته . لذلك أكثرنا من الإشارة إلى التحديات السبعة التى تواجهها الأمة فى لحظتها الحالية والتى تكون جوهر الجبهة الثالثة ، الموقف من الواقع أو نظرية التفسير وهى :

تحرير الأرض من الغزو الخارجى ، الاستعمار والصهيونية ، الحريات العامة ضد صنوف القهر والتسلط والطغيان الداخلى ، العدالة الاجتماعية فى مواجهة هذا التفاوت الضخم بين الاغنياء والفقراء ، وحدة الأمة فى مواجهة التجزئة والتشتت والتشردم ، التنمية الشاملة فى مقابل التخلف الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والثقافى ، الهوية ضد التغريب والتبعية والتقليد ، وأخيراً تعبئة الجماهير وحشد قواها وتجنيد طاقاتها فى مقابل اللامبالاة والفتور وعدم الاكتراث . صحيح أن التغريب متفاوت فى قوته من قطر إلى قطر ، ومن فترة إلى فترة ، ومن طبقة إلى طبقة . فهو أكثر انتشارا فى الطبقة العليا منه فى الطبقات الدنيا . ولو أن هذه الطبقات الدنيا أيضا ، نظرا لعائدات النفط ، بدأت من خلال تملكها لأجهزة الاعلام تخضع لأثر الغرب ووسائل الرفاهية . إن التحدى الأعظم لكل فرق الأمة حاليا هو كيف يمكن المحافظة على الهوية

دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير ، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية ؟ هذه هى القضية التى نثيرها جميعا باسم « الأصالة والمعاصرة » . وهى موجودة منذ نشأة الوحي عندما ابقى الاسلام على الهوية العربية وبعض قيم الجاهلية وأعرافها وطورها في منظوره الجديد . وهى القضية التى عرض لها الحكماء فظلوا مفكرين اسلاميين متمثلين لثقافات الغير وفي مقدمتها ثقافة اليونان . وهى القضية الأساسية التى تعالجها العلوم الاجتماعية الغربية الآن لدراسة تطور المجتمعات النامية^(١٣) .

وبما لا شك فيه أن قضية الهوية أو الاصاله تكمن وراء مشاكلنا الاجتماعية والسياسية لأنها هى المشكلة الحضارية . ومازالنا منذ فجر نهضتنا العربية الحديثة نطرحها ، وندعو لها ، وننبه عليها ، ولم نحلها بعد . وربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة أقرب إلى التغريب منها إلى الاصاله . فالاصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل) كلها ترى الغرب نمطا للتحديث ونموذجا للتقدم . ترى صورتها في مرآة الآخر مما ولد الحركة السلفية حتى أصبحت وريثه الاصلاح ، وقضينا على الليبرالية بأيدينا باسم الثورات العربية الأخيرة . واتتهى العقل والعلم من حياتنا بذئوع مسوح الايمان والخرافة . ولما تولدت أحزابنا السياسية الحالية عن تياراتنا الفكرية الحديثة فإنها تعثرت في رؤيتها للواقع وفي حشدتها للجماهير . إذ لا يوجد عمل سياسى ابداعى دون أصالة بعيدا عن التغريب . ومازالت أحزابنا السياسية حتى الآن خاصة العلمانية منها تصوغ القضية السياسية على نحو مغترب ، وتجد الحل عند الآخر وليس بتحليل الأنا^(١٤) .

(١٣) انظر « موقفنا الحضارى » في « دراسات اسلامية » ص ٤٦ .

(١٤) « التراث والعمل السياسى » ، نفس المصدر ، ص ١٧١-١٧٢ وأيضاً « مسألة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الثامن « اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية » ص ١٨٩-٢١٤ .

وتستطيع الجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » أن تساعد في إيقاف التعريب ، بداية من إعادة بناء الأنا على نحو يقضى على اغترابها ، ولوقف التعريب الذى حدث للخاصة التى انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها فيه ، ولم تستطع تجاوز لغته القديمة أو اعتبار نفسها مسؤولة عنه . فلم تغير مستوياته ، أو تعدل محاوره ، أو تعيد الاختيار بين البدائل . بل قبلت كضرورة لا مفر منها مزاحمة الفكر الغربى لتراث الأمة ومكونها الرئيسى حتى نشب العداء بين أنصار القديم وأنصار الجديد . يمكن إذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على الازدواجية في الشخصية القومية وعلى هذا « الفصام النكد » في ثقافتها الوطنية^(١٥) . كما يستطيع الفكر الاسلامى أن يعطى نماذج عديدة دفاعا عن الهوية ضد التعريب مثل :

- ١ - تحريم القرآن موالاة الغير ، والتقرب إلى الاعداء ، والتودد إليهم ، ومصالحتهم . فغاية الاعداء القضاء على هوية الأنا ، وإيقاعها في التقليد ، والقضاء عليها حتى لا يوجد إلا الآخر^(١٦) . والاعتماد على القرآن هنا إنما هو اعتماد على موروث شعبى ومصدر سلطة وتوجيه في وعى الناس .
- ب - رفض التقليد والتبعية في السلوك الفردى وفي العقائد من أى فرد

(١٥) « موقفنا الحضارى » في « دراسات اسلامية » ص ٣٠ وتعبير « الفصام النكد » للمفكر الشهير سيد قطب في « المستقبل لهذا الدين » ص ٢٧ - ٥٤ دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٠ .

(١٦) « يأيا الذين آمنوا لا تتخلوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم » (٥١:٥) ﴿ ولن ترضى اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم ﴾ (١٢: ٢) ﴿ يأيا الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردونكم بعد ايمانكم كافرين ﴾ (٣ : ١٠٠) . وأقوى تعبير عن هذا التضاد سورة الكافرون ﴿ قل يأيا الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولا دين لي . انظر ايضا دراستنا « هل يجوز شرعا الصلح مع بني إسرائيل ؟ » اليسار الاسلامى ، ص ٤٩-١٢٧ العدد الأول ، القاهرة ١٩٨٠ وأعيد نشرها في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء السابع « الجين واليسار في الفكر الدينى » ؛ وأيضا « هل تحوز الصلاة في الدار المغصوبة؟ » نفس المصدر ص ٢٧٠ - ٢٧١ القاهرة ، مدبولى ١٩٨٩ .

كان ، واثبات المسؤولية الفردية . فإيمان المقلد لا يجوز ، والاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب^(١٧) .

جـ - نموذج الفكر الاسلامي القديم الذي استطاع تمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته وقام بنقدها ، مطورا لها ، ومكملا لانجازاتها . فظل اسلاميا معاصرا ، ذاتيا قادرا على التعامل مع الآخر ، وممثلا للحضارات الانسانية كلها^(١٨)

د - بالرغم من انهيار الفكر الاسلامي الحديث بالغرب وأخذ كمنموذج للتحديث من حيث الصناعة والتعليم والنظم البرلمانية والدستورية وال عمران إلا أنه ايضا استطاع أن يكون ناقدا للغرب في دهريته وإباحيته ودنيويته (الأفغانى ، اقبال .. الخ) ، ولم يفقد خصوصيته وهو فى أوج التعامل معه بالرغم من الاستقلال أو الاستقلال المنقوص^(١٩) .

هـ - الاعتماد على موقف الحركة الاسلامية الآن من الغرب ، فى هذا التمايز بين الأنا والآخر ، بين الايمان والكفر ، بين الاسلام والجاهلية ، بين الله والطاغوت ثم ترشيد العلاقة إلى نقد مستنير ، وتحويل علاقة العداوة بين الأنا والآخر إلى علاقة عالم بمعلوم ، ذات بموضوع ، دارس بمدرس ، راء بمرى ، ملاحظ بملاحظ .

و - الاعتماد على الموقف السلفى القديم الذى انعكف على الذات معاديا الآخر نظرا لظروف العدوان الخارجى على الأمة من الغرب (الصليبيون) أو

(١٧) « إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مهنتون » (١٣ : ٢٣) ، ﴿ ويوم بعض الظالم على يديه ويقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا . ياويلتى لم أتخذ فلانا خليلا . لقد أضلنى عن الذكر بعد إذ جاءنى ، وكان الشيطان للإنسان خلولا ﴾ (٢٥ : ٢٧ - ٢٨) . وكذلك الحديث الشهير عن أنى هيرة والذى صدرنا به الكتاب فى الصفحة الأولى بدل الاهداء . وأيضا ' « من العقيدة إلى الثورة » ، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين ، المجلد الأول ، المقدمات النظرية ٣ - التقليد ص ٢٦١ - ٢٦٨ ، القاهرة ، مذبولى ١٩٨٨ .

(١٨) وهذا هو موضوع الجزء الثانى « من النقل إلى الأبداع » ، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة

(١٩) « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » فى « دراسات اسلامية » ص ٢١٥ - ٢١٦ .

الشرق (التتار والمغول) فالظروف متشابهة الآن بين الغزو الاستعماري الحديث والغزو الاستعماري القديم .

٢ - من « الاستشراق » إلى « الاستغراب »

الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من « الاستشراق » فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق)^(٢٠) من خلال الآخر (الغرب) يهدف «علم الاستغراب» إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر . فبعد الاستشراق القديم الذى نشأ واكتمل فى عنفوان المد الاستعماري الأوربي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة أخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتا واعتبر اللاغرب هو الآخر فأصبح موضوعا . فالاستشراق القديم يعنى رؤية الأنا الأوربي للآخر اللا أوربي ، علاقة الذات الدارس بالموضوع المدروس . وكان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الأنا الأوربي مركب عظمة من كونه ذاتا دارسا كما نشأ لدى الآخر اللا أوربي مركب نقص من كونه موضوعا مدروسا . أما فى « الاستغراب » فقد انقلبت الموازين ، وتبدلت الأدوار، فأصبح الانا الأوربي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم كما أصبح الآخر اللاأوربي المدروس بالأمس هو الذات الدارس اليوم . وبالتالى تحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب واللاغرب إلى جدل اللاغرب والغرب . مهمة علم « الاستغراب » هو فك عقدة النقص التاريخية فى علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربى بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس ، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس . مهمته القضاء على الاحساس بالنقص أمام الغرب ، لغة وثقافة وعلماء ، مذاهب ونظريات وآراء ، مما يخلق فيهم

(٢٠) عربنا من قبل لقدنا للاستشراق ومناهجه المختلفة : التاريخى ، والتحليلى ، والاسقاط ، والائر والتأثر فى « التراث والتجديد » ، مؤلفنا من التراث القديم ، ثالثا : أزمة المناهج فى الدراسات الاسلامية ١ - النعرة العلمية ص ٧٧-١٠٨ .

احساسا بالدونية ، وقد ينقلب إلى احساس وهمى بالعظمة كما هو الحال لدى الجماعات الاسلامية المعاصرة وفي الثورة الاسلامية في ايران . وليس هذا الا رد على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية ، صريحة أو ضمنية^(٢١)

والفرق بين « الاستشراق » القديم « والاستغراب » الحالى هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الأوربية التى نشأ فيها الاستشراق سابقا واللحظة التاريخية التالية التى ينشأ فيها « الاستغراب » الآن وعلى النحو الآتى :

١ - ظهر الاستشراق قديما ابان المد الاستعماري الأوربي ، والشعوب الأوربية منتصرة بعد مرحلة الهجوم منذ سقوط غرناطة « والاستكشافات » الجغرافية ، فى حين يظهر « الاستغراب » الآن فى عصر الردة وبعد حركات التحرر العربية ، والشعوب مهزومة فى مرحلة الدفاع . لذلك يظهر « الاستغراب » كدفاع عن النفس ، وخير وسيلة للدفاع الهجوم ، والتحرر من عقدة الخوف تجاه الآخر ، وقلب الموازين رأسا على عقب ، وقلب المائدة فى وجه الخصوم .

ب - ظهر « الاستشراق » قديما محملا بأيدولوجية مناهج البحث العلمى أو المذاهب السياسية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر خاصة من وضعية ، وتاريخية ، وعلمية ، وعنصرية ، وقومية . فى حين يظهر « الاستغراب » اليوم فى أيدولوجية مناهج علمية مخالفة مثل مناهج اللغة ، وتحليل التجارب المعاشة ، وأيدولوجيات التحرر الوطنى .

ج - « الاستشراق » ، الآن قد تغير شكله ، وورثته العلوم الانسانية خاصة الانثروبولوجيا الحضارية ، وعلم اجتماع الثقافة . فى حين أن « الاستغراب » مازال بادئا ، ولم يطور أى شكل له بعد . فإذا كانت بدايات « الاستشراق » فى القرن السابع عشر ، وبدايات « الاستغراب » فى أواخر

(٢١) « موقفنا الحضارى » ، فى « دراسات اسلامية » ص ٣٤ .

القرن العشرين فإن « الاستشراق » يكون سابقا على « الاستغراب » بأربعة قرون ، هي عصر النهضة الأوروبية الحديثة .

د - لم يكن الاستشراق القديم محايدا بل غلبت عليه مناهج تعبر عن بنية الوعي الأوربي التي تكونت عبر حضارته الحديثة مثل المناهج التاريخية ، والتحليلية ، والاسقاطية ، والأثر والتأثر . في حين أن وعي الباحث الآن في علم « الاستغراب » أقرب إلى الشعور المحايد نظرا لأنه لا يبغي السيطرة أو الهيمنة بل يبغي فقط التحرر من اسار الآخر حتى يوضع الأنا والآخر على نفس المستوى من الندية والتكافؤ .

فإذا كان « الاستشراق » هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى ولهم بناء شعوري يخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها فإن « الاستغراب » هو العلم المقابل بل والمضاد له . وتكون الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربي » هو التعبير عن وعينا بهذا العلم ومادته الأساسية . وبالتالي يضيع الخطر المائل من اعتبار الحضارة الأوربية مصدر كل علم ، وما سواها من حضارات تعيش عليها ، وتنتظر منها المذاهب والنظريات . لقد خلق هذا الموقف المحراف الحضارات اللاأوربية كلها وانحسارها عن واقعها ، وبتراها من جذورها ، والارتباط بالحضارة الأوربية ، والدخول في فلكها باعتبار أنها الحصيصة النهائية للتجربة البشرية . وبلغة هيجل نقول إن كل حضارة أصبحت مغتربة خارج نفسها ، مرتبطة بشيء آخر سواها^(٢٢) . مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور اللاأوربي إلى وضعه الطبيعي ، والقضاء على اغترابه ، وإعادة ربطه بجذوره القديمة ، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له ، وأخذ موقف بالنسبة لهذه

(٢٢) يمكن من الآن بداية ذكر اسماء الاعلام دون خشية كسر اتساق الخطاب . فموضوع علم « الاستغراب » هو التراث الغربي الذي تكون من خلال اعلامه بدليل نسبة مذاهبه إلى أصحابها مثل الديكارتية ، الكانطية ، الهيغلية ، الماركسية ، البرجسونية .. الخ .

الحضارة التى يظنها الجميع مصدر كل علم ، وهى فى الحقيقة حضارة غازية
لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر أحيائها ونهضتها^(٢٣)

وإذا كان « الاستشراق » قد وقع فى التحيز المقصود إلى درجة سوء النية
الارادية والأهداف غير المعلنة فإن « الاستغراب » يعبر عن قدرة الأنا
باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ، ودراسته ، وتحويله إلى موضوع .
وهو الذى طالما كان ذاتا يحول كل آخر إلى موضوع . ولكن الفرق هذه المرة
هو أن « الاستغراب » يقوم على أنا محايد لا يبنى السيطرة ، وأن بغى
التحرر . ولا يريد تشويه ثقافات الآخر ، وإن أراد معرفة تكوينها وبنيتها . إن
« أنا » الاستغراب أكثر نزاهة وموضوعية وحيادا من « أنا » الاستشراق .
بل أنه يبدو أحيانا أن « الأنا » الغربى وما كان يدعيه سلفا منذ القرن الماضى
من شروط الموضوعية والحياد كشرطين للعلم إنما كان يستعملهما كوسيلة
لإخفاء الذاتية والتحيز كما بدا ذلك فى الاستشراق^(٢٤) .

بل أنه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربى ذاته دراسته من باحثين غير
منتمين له يمكنهم اللقاء وجهات نظر جديدة عليه . وذلك لأن الباحث الأوربى
مشبع بتراثه ، وله نفس البناء الشعورى الذى له . ومن ثم لا توجد بينه وبين
موضوعه مسافة كافية . وبالتالي تصعب عليه الرؤية . فى حين أن الباحث غير
الأوربى له بناء شعورى مخالف ، وبينه وبين موضوعه ، أعنى الشعور
الأوربى ، مسافة كبيرة تمكنه من الرؤية عن بعد . صحيح أن هناك خطورة
الاسقاط من ذات الباحث على موضوعه ، فيرى ما فى نفسه أكثر مما يرى ما فى

(٢٣) « مولانا من التراث الغربى » لـ « قطبايا . معاصرة » ، الجزء الأول « فى الفكر الغربى

المعاصر » ، ص ٧ دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٢٤) النظر مقدمة الجزء الأول من رسالتنا الثانية عن ظاهرة الوعى الأوربى »

الواقع . وصحيح أيضا أن هناك خطورة الوقوع في الخطابة أو في التعصب للذات والهجوم على الحضارة الأخرى موضوع دراسته خاصة إذا كان قد قاسى منها سواء من الاستعمار المباشر أو من الاستعمار الثقافي ، حينئذ تكون فرصة فريدة للانتقام . ولكن وعى الباحث وأصاليته يحفظانه من الوقوع في مثل هذه الأخطار . في حين أن الخطر الأكبر هو في ترديد الباحثين الأوروبيين أشياء كثيرة ، وتدقيقهم في البحث لدرجة المتناهي في الصغر دون استطاعتهم ادراك الموضوع ككل . وذلك لأن الباحث الأوربي بعد طول تعوده على البحث وبعد رفضه لكل نظرة كلية شاملة بعد أن اكتشف عيوب هذا اللون من الفكر الذى ورثه عن العصر الوسيط رفض الكل وآمن بالجزء ، وأراد إعادة تكوين الكل ابتداء من الأجزاء التى يصل إليها هو بطريقة الخاص وبمناهجته الحسية .

ولا معنى ذلك الوقوع في تصور قومى للعلم أو في نظرة قومية للحضارة بل معنى بدء حضارتنا في مراحلها الحالية ، مرحلة الإحياء لثرائها ، والتجديد والتطوير في وعيها بذاتها ، وأخذ مواقف بالنسبة لما يحيط بها من أفكار ولما يتسرب إليها من مذاهب . كما معنى أيضا افادة التراث الغربى بدراسته من باحثين محايدين كما يفعل الباحثون الأوروبيون مع غيرهم من الحضارات غير الأوروبية . ولا معنى ذلك أيضا ماتدعو إليه بعض الطوائف الرجعية لدينا من الحديث عن فكر مرتبط بالأرض ونابع من البيئة ، ومرتبطة بالعادات والتقاليد لمعارضة كل فكر علمى أو كل نظام تقدمى له نموذج مشابه في التراث الغربى . بل معنى اعطاء النظرة العلمية أساسا متينا من التحليل المباشر للواقع^(٢٥) .

وعلم « الاستغراب » في مقابل الاستشراق ضرورة ملحة في عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب بهجمته الاستعمارية الثانية بعد هجمته الاستعمارية الأولى ، اثر حركات التحرر الوطنى . كان السؤال : لماذا نجحت حركات التحرر الوطنى في التخلص من الاستعمار العسكرى ثم تم اجهاض نتائجها في

(٢٥) « موقفنا من التراث الغربى » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول : في الفكر الغربى المعاصر

الاستقلال الوطنى اقتصاديا وسياسيا وثقافيا وحضاريا ؟ لماذا زادت معظم البلاد المتحررة حديثا بعد الاستقلال تبعية فى الغذاء والتسلح والتعليم وتحدثت المجتمعات ؟ كان الصراع بين الانا والآخر فى المواجهة الاولى بين حركات التحرر والاستعمار صراع وجود، صراعا عضليا يعتمد على العلة المادية، أيها أقوى . ولكن ظل اقتداء المستعمر بالمستعير قائما . ثم جاءت الردة الحالية ، وانقلبت الثورات الحديثة إلى نورات مضادة من داخلها . فلا تفاعلات نار ، ولا شعوب تحركت لأن علاقة الأنا بالآخر ، بالرغم من الاستقلال السياسى الظاهري ، مازالت علاقة تبعية وليست علاقة استقلال ، ولأد، عقدة النقص التاريخية أمام الآخر مازالت فابغة فى الشعور ، ولأد، العلاقة بينهما مازالت بين ندين غير متكافئين ، علاقة المركز بالاطراف ، علاقة السيد بالعبد ، علاقة أحادية الطرف غير متبادلة المواقع ، طرف تنتج والآخر يستهلك ، طرف يأمر والثاني يطيع . الأول لديه احساس بالعظمة والثاني لديه احساس بالقص ، عقدة تاريخية فى صراع الحضارات . يهدف علم « الاستعاب » إذن إلى إقالة الثورات الحديثة من عزاتها ، واستكمال عصر التحرر من الاستعمار ، والانتقال من التحرر العسكرى إلى التحرر الاقتصادى والسياسى والثقافى ، وقبل كل شئ التحرر الحضارى . فطلما أن العرب قابض فى قلب كل ما كمصدر للمعرفة وكأطار مرجعى يُحال إليه كل شئ للفهم والتفهم فسقط قاصرين فى حاجة إلى أوصياء .

لقد استطاعت الشعوب غير الأوروبية أن تقدم تجربة فريدة فى تاريخ البشرية ، وهى تجربة التحرر الوطنى من الاستعمار والتي غيرت موارين القوى فى العالم . وظهرت، الشعوب المتحررة حديثا كمرکز ثقل جديد فى العالم تحفظ العالم من ويلات الحروب ، وتدعو لاقامة انسانية جديدة وقواعد للتعاون الدولى أكثر عدالة وانصافا للشعوب غير الأوروبية . وكان من حصيلة تجربتها انهاء عصر الهيمنة الأوروبية على الشعوب غير الأوروبية ، وبداية تاريخ جديد للبشرية ، يبدأ بعصر التحرر الذى يواكب أزمة القرن العشرين فى الغرب ، وبداية الانكماش الأوروبى داخل حدود الغرب الطبيعية ، وإنحسار ثقافته وآثاره

على الغير . ونشأت ايدولوجيات العالم الثالث في أفريقيا وآسيا وأمريكا .
 اللاتينية مثل « الزنجية » ، « الوجدانية » ، « الوحدة الاسلامية » ،
 « القومية العربية » ، « الاشتراكية العربية » ، « الاشتراكية الافريقية » ،
 « الساتياجراها » ، « لاهوت التحرر » .. الخ . لقد قام عديد من حركات
 التحرر على التراث القومى للتنعوب في مواجهة حضارة الرجل الابيض وغزوه
 مثل حركة « ماوماو » ، « أنبياء بانثو » .. الخ . وغيرها من الحركات
 الثورية المحلية ووضعها أسس الاشتراكية الطليعية المستقلة التى تقوم على الملكية
 الجماعية للأرض كجزء من التراث المحلى ، وتحويل بعض هذه التقاليد
 والاعراف الى ايدولوجيات كاملة مثل « الوجدانية » و « الزنجية » ...
 الخ^(٢٦) . وتم انشاء منظمات عديدة لذلك « التضامن الاسيوى الافريقى » ،
 « اتحاد كتاب آسيا وافريقيا » ، « القارات الثلاث » ، « مؤتمر عدم
 الانحياز » ، « منظمة الوجدان الافريقية » من اجل بلورة عالم جديد . واصبحت
 اصوات شعوب العالم الثالث فى المحافل الدولية تجسد وعيا جديدا بنظام عالمى
 جديد . « علم الاسعراب » يستأنف كل ذلك وينقله من مستوى الامانى
 الطيبة ، والنيات الحسنة الى مستوى العلم الدقيق ، ومن مستوى الخطابة
 السياسية الى مستوى التحليل العلمى^(٢٧) ، وقد يحتاج ذلك الى عدة أجيال
 فمازالت انتسب الى جيل الخضرمين ، حيل عصر النهضة العربى الذى يتم فيه
 التحول من القديم الى الجديد . مازلت فى اطار فلسفات التاريخ التى تعبر عن
 حركة الوعى المكبوت . ونحتاج الى عدة اجيال اخرى كي تتحول فلسفات
 التاريخ الى علوم اجتماعية دقيقة .

(٢٦) « التراث والنهضة الحضارية » فى « دراسات فلسفة » ص ٧٩ - ٨١ .

(٢٧) انظر دراستنا بالانجليزية التى قدمت كأحدى مشروعات البحث فى جامعة الأمم المتحدة فى

The New Social science

طوكيو ١٩٨٧ بعنوان

Islam : Religion Ideology and Development

والزمع نشرها فى هذا العام

ثالثاً : المركز والأطراف

١ - علم « الاستغراب » والرد على المركزية الأوروبية

مهمة علم « الاستغراب » هو القضاء على المركزية الأوروبية Eurocentricity ، Eurocentrism ، بيان كيف أخذ الوعي الأوربي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة . مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الاعلام وهيمنته على وكالات الأنباء ، ودور النشر الكبرى ، ومراكز الأبحاث العلمية ، والاستخبارات العامة . مهمته القضاء على اسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب ، ويجعلها مرادفة لثقافته ، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة . فالن فنه ، والثقافة ثقافته ، والعلم علومه ، والحياة اساليبه ، والعمارة طرازه ، والعمران نمطه ، والحقيقة رؤيته . مع أن الثقافات بطبيعتها متنوعة ، ولا توجد ثقافة أم ، وثقافات أبناء وبنات . ومن هنا أتت عمليات المذاقة Acculturation التي تحدث عنها علماء الانثروبولوجيا الثقافية والتي يوهم الغرب بأنها تعنى الحوار الثقافى أو التبادل الثقافى أو التثقيف وهي فى الحقيقة تعنى القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها ، وهيمنتها على غيرها ، واعتبار الغرب النمط الأوحده لكل تقدم حضارى ، ولا نمط سواه ، وعلى كل الشعوب تقليده ، والسير على منواله . وقد أدى ذلك إلى الغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة ، واحتكار الغرب وحده حق ابداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم^(٢٨) .

والتراث الغربى وكما هو معروف عادة ليس تراثاً انسانياً عاماً يحتوى على نموذج التجربة البشرية ، وليس فقط وريث خبراتها الطويلة تراكمت فيه المعارف انتقالاً من الشرق إلى الغرب بل هو فكر يبنى محض نشأ فى ظروف

(٢٨) « موقفنا الحضارى » فى « دراسات فلسفية » ص ٣٢ .

معينة هو تاريخ الغرب وهو نفسه صدى لهذه الظروف . ويعبر الكتاب الغربيون أنفسهم عن ذلك بقولهم : فلسفتنا ، حضارتنا ، فكرنا ، أدبنا ، فننا ، تاريخنا ، موسيقانا ، علومنا بل حتى ديننا ، هنا ! فعند الكتاب الأوروبيين احساس واضح بأنهم ينتمون إلى حضارة بعينها فيقولون دائما : أما نحن ، نحن الآخرون ، Nous autres ، بالنسبة لنا .. الخ احساس منهم بالتمييز ، وبأنهم قوم لهم حضارتهم الخاصة المتميزة عن الحضارات الأخرى بل لهم جنسيتهم الخاصة ، وتاريخهم الخاص المختلف عن باقي الحضارات والاجناس والشعوب . لذلك كان خطؤنا ، نحن الكتاب غير الأوروبيين الذين ترجموا مؤلفاتهم وشرحوها وعرضوها بل وانتسبوا إليها واعتنقوها اعتبار الحضارة الأوروبية حضارة عامة للناس جميعا ، ولم نر نوعيتها ، أو رأيها وتغافلنا عنها رغبة في الحصول على الجديده بأى ثمن ، وفي فترة لم نكن فيها على وعى كاف بترائنا القديم أو كان هذا الوعى محصورا في فئة معينة من المصلحين والاحيائيين .

ولا يعنى ربط الحضارة الأوروبية ببيتها تطبيق أى مذهب وضعى أو منهج إجتماعى بل تقرير الواقع من كتابات الأوروبيين أنفسهم واعترافهم وما تكشفه أعمالهم الأوربية والفنية والعلمية والفكرية عن بناء واحد متجانس للشعور . لم يكن فى الإمكان التعرف على هذا البناء فى بداية الشعور الأوربى فى العصور الحديثة بل أمكن ذلك فى نهايته فى العصر الحاضر بعدما تكررت المواقع وتقاربت وجهات النظر ، وظهر البناء الشعورى الواحد كمصدر لكل المذاهب والتيارات والاتجاهات الفكرية . كما لا يعنى الربط بين الحضارة وبيتها الرغبة فى القضاء على عموميتها أو التقليل من أهميتها بل يعنى وضعها فى مكانها الصحيح كحضارة نوعية خاصة نشأت فى ظروف معينة ، وشكلت شعورا ذا طابع معين على فترة من الزمن حتى أصبح المكتسب طبيعة ، والواقع مبدأ^(٢٩) .

مهمة علم « الاستغراب » هى القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة . فمهما حاول رجال السياسة والاقتصاد القضاء على

(٢٩) « موقفنا من التراث الغربى » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول : فى الفكر المعاصر ص ٩

هذه التثائية في ميدان السياسة والاقتصاد دون القضاء عليها مسبقا في الثقافة فإن تبعية الأطراف، للمركز في السياسة والاقتصاد قائمة. وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاتينية في الأطراف ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعام بالتلميذ، والسيد بالعبد. فالغرب هو المعلم الأبدي، واللاتينية هو التلميذ. الأبدى، والعلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني وعطاء مستمر من الأول، استهلاك دائم من الثاني وإبداع دائم من الأول. ومهما تعلم التلميذ فإنه يكبر تلميذا. ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلما. ولن يلحق التلميذ بالأستاذ لأن معدل الإبداع عند الأستاذ أسرع بكثير من معدل الاستهلاك عند التلميذ، فيجري التلميذ لاهثا وراء المعلم ولن يلحق به. وكلما جرى ازدادت المسافة اتسعا حتى تدرسه الصدمة الحضارية فيقع، ويدرك قدره، ويرى مصيره، ويقبل وضعه في التاريخ^(١).

مهمة علم « الاستغراب » هو إعادة التوازن للثقافة الانسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوربي والكفة المرجوحة للوعي اللاتيني. فطالما أن الكفتين غير متعادلتين سيظل الوعي الأوربي هو الذي يمد الثقافة الانسانية بنتاجه الفكري والعلمي وكأنه هو النمط الوحيد للإنتاج. وبالتالي يستمر هذا الظلم التاريخي الواقع على الثقافات غير المتميزة في سبيل الثقافة المتميزة. وبين الحين والآخر تعطى جوائز نوبل لمفكرين وعلماء وأدباء آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ذرا للرماد في العيون والذي في النهاية لا يغير من عدم التوازن بين الكفتين شيئا بالرغم من الطبول والمزامير والأفراح تعويضا عن عقدة النقص لدى الشعوب اللاتينية وغرورا من الوعي الأوربي أنه أخيرا وبعد طول جهد وبحث طويل وصل مستهلك من الشعوب اللاتينية إلى مستوى الإبداع الأوربي مولا يتضمن هذا العلم الجديد مجرد اعلان للنوايا وتعبير عن آماني لدينا جميعا بل أنه يمكن أن يحتوي على عدة بحوث عديدة ومراجعات للمفاهيم والتصورات من أجل إيجاد رؤى بديلة عن رؤى الوعي الأوربي. فمثلا من

(٣٠) « موقفنا الحضاري » في « دراسات فلسفية » ص ٣٢.

ضمن هذه المفاهيم « الكشوف ، الجغرافية » أو « الاستكشافات الجغرافية » وهو مفهوم يابل على عدة أمور :

أ - النظرية الذاتية الخالصة التي تنم عن عصبية ذهنية وكأن العالم يوحد عندما يعرفه الوعي الأوربي ، ولا يوجد عندها شيها . فالمعرفة تساوى الوجود . في حين أنه من منظور أمريكا وأفريقيا ، البلاد المستكشفة موجودة سواء عرفها الوعي الأوربي أم لم يعرف . كما أن الأوربيين بالنسبة للهنود الحمر وسكان إفريقيا لم يكونوا موجودين قبل حلولهم سواحل أمريكا وإفريقيا طبقا للمنطق الأوربي للاستكشافات الجغرافية .

ب - انكار التاريخ الحضارى للشعوب اللاأوربية في إفريقيا وآسيا وأمريكا وكأنها كانت حضارات ما قبل التاريخ ، يبدأ تاريخها مع حضور المستعمر ، فالتاريخ هو تاريخ المعرفة بالموضوع وليس تاريخ الموضوع كما يعرف نفسه وكأنه الوعي التاريخي للعارف هو الوعي التاريخي للمعروف .

ج - هي بداية الاستعمار التقليدي القديم الذي يخرج منه الوعي الأوربي مبتدا خارج حدوده ليحيط بالعالم القديم بحرا حول إفريقيا جنوبا وإلى الهند شرقا وإلى أمريكا غربا لما كانت أوربا في الشمال أى خروج الشمال من نطاقه الجغرافي إلى نطاقه الحضارى جنوبا وشرقاً وغرباً .

د - بداية القضاء على الثقافات المحلية بعد تعلمها وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حولها ثم زرع الثقافة الأوربية محلها كثقافة بديلة ووحيدة ، ممثلة الثقافة العالمية وهو ما سمي في علوم الانثروبولوجيا الحضارية للتعمية والتغطية المثاقفة أو الشاقف Acculturation .

هـ - بداية نهب ثروات الشعوب اللاأوربية ونقل سكانها في أكبر حركة نهب بشرى عرفها التاريخ ، عبيد إفريقيا إلى أمريكا ، وثروات آسيا إلى أوربا ، وتركزت الثورة البشرية والمادية وانتقلت من الاطراف إلى المركز .

و - التشويه المتعمد لثقافات الشعوب « المستشكفة » حديثا مع أنها هي الشعوب التاريخية ، وقسمة الشعوب إلى حضارية وبدائية أو متقدمة ومتخلفة

أو صناعية وزراعية أو عقلية وأسطورية أو موضوعية وذاتية . وقد وجدت كل هذه التقسيمات صياغاتها المتطرفة في النظريات العنصرية وتقسيم الشعوب إلى آرية وسامية في العلوم الانسانية خاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الحضارات وفلسفة التاريخ^(٣١) .

ومثل آخر مما يهدف إليه علم « الاستغراب » من تصحيح المفاهيم المستقرة والتي تكشف عن المركزية الأوروبية من أجل إعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعية وحيادا وأكثر عدلاً بالنسبة لمدى مساهمة كل الحضارات البشرية في تاريخ العالم ، هو مفهوم « العالمية » كما هو الحال في « الحرب العالمية الأولى » أو « الحرب العالمية الثانية » ، وهى حروب أوروبية صرفة نشأت بين القوى الأوروبية بسبب أطماعها فيما بينها وأطماعها في غيرها . وروسيا بلد أوربي وإن كانت امتدادا جغرافيا في آسيا . وتركيا وإن كان بلدا اسيويا جغرافيا إلا أنه بلد أوربي تاريخيا. والحرب العالمية الثانية صراع بين قوى أوروبية صرفة من أجل السيطرة على المواد الأولية وعلى البحار والمحيطات . أما اليابان فبالرغم من وجودها الجغرافي في آسيا إلا أنها كانت تتعامل بمنطق الدول الأوروبية من أجل السيطرة على الأرض شرق آسيا وعلى المحيط الهادى شرق الجزر اليابانية . أما افريقيا فقد انجرت إلى الحرب وتم استعمار أجزاء منها بعد الحرب الأولى ، ودارت فوقها أهم معارك الحرب الثانية ، فهى الخطوط الخلفية للجبهات الرئيسية ، أطراف تخدم القلب ، ومحيط يدور في فلك المركز .

ومن نتائج هذه المركزية الأوروبية « تحقيب » التاريخ في ثلاثة عصور وجعل أوربا موطنها : العصور القديمة (اليونان والرومان) ، والعصور الوسطى (المسيحي واليهودى والاسلامى) ، والعصور الحديثة . الأول يمتد من هوميروس على أقصى تقدير أو من طاليس أى الفلسفة اليونانية حتى ظهور المسيح . والثانى من ظهور المسيح حتى عصر النهضة مع تحوم في البداية بين

(٣١) « موقفنا من التراث الغربى » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول : في الفكر الغربى المعاصر

اليونانية والمسيحية في العصر الهلنستي ، وتخوم في النهاية بين الوسيط والحديث في عصر الاحياء (القرن الرابع عشر) ، والاصلاح الديني (القرن الخامس عشر) والنهضة (القرن السادس عشر) . والثالث من العصور الحديثة ابتداء من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين . ويدل ذلك على عدة أشياء :

ا - إلقاء الحضارات كلها بالتاريخ الأوربي . ويمكن عمل ذلك من منظور كل حضارة تضع نفسها في المركز وبالتالي يضع التاريخ العام للحضارات البشرية جميعا . وقد قام الوعي الأوربي بذلك واستقر لأنه هو الذي له الريادة في العصر الحديث ، وهو الذي قام بالتدوين له .

ب - انكار دور الحضارات القديمة ، الصين ، الهند ، وفارس ، ومصر القديمة ، وكأن تاريخها سابق على تاريخ البشرية ، وكأن البشرية لم تكن قد وجدت في هذه الفترة ، أو وجدت وكانت مازالت في مرحلة الطفولة ، ولم تبلغ بعد درجة النضج والرجولة .

ج - الحضارة الاسلامية بالنسبة لنا ليست في العصر الوسيط بل لها مسارها الخاص . فهي ممتدة عبر خمسة عشر قرنا من الزمان في مرحلتين كبيرتين ، كل منها سبعة قرون . الأولى الحضارة الاسلامية في عصرها الأول ، النشأة (القرنان الأول والثاني) والازدهار (القرنان الثالث والرابع) والاكتمال (القرنان الخامس والسادس) ثم بدايه الانهيار بعد ذلك ، وظهور ابن خلدون في نهاية هذه الفترة ليؤرخ لها . والفترة الثانية ، عصر الشروح والملخصات وتدوين الموسوعات الكبرى ابان الحكم المملوكي العثماني منذ القرن الثاني حتى القرن الرابع عشر بما في ذلك القرنين الاخيرين ، فجر النهضة الحديثة ، وحركة الاصلاح الديني ، وحركة التحرر الوطني المعاصرة .

د - لما كانت العصور الوسطى بالنسبة للغرب هو بالنسبة لنا عصرنا الذهبي فإن العصور الحديثة بالنسبة للغرب هي عصورنا الوسطى أى الفترة الثانية من مسار الحضارة الاسلامية التي توقف فيها الابداع ثم استمر في الحضارة الأوربية .

هـ - ويظهر هذا الارتباط والتردد والاشتباه في تداخل التاريخين الأوربي والاسلامى في وعينا الجمالى للدرجة رحزحة الوعي التاريخى الاسلامى ككلمة لحساب الوعي التاريخى الأوربي . فإذا سألنا : في أى قرن نحن نعيش ؟ لأجيبنا في القرن العشرين ! أى أننا نجيب بنحضور الوعي التاريخى الأوربي ونحن لسنا أوربيين . ولو سألنا : في أى عصر نحن نعيش ؟ لأجيبنا : في عصر العلم والتكنولوجيا مع أننا مازلنا في عصر النهضة ، نحاول الخروج من العصر الوسيط ، وننقل الاصلاح الدينى إلى نهضة شاملة^(٣٢) .

يهدف علم « الاستغراب » إلى إنهاء اسطورة كون الغرب ممثلا للانسانية جمعاء، وأوربا مركز الثقل فيه . تاريخ العالم هو تاريخ الغرب ، وتاريخ الانسانية هو تاريخ الغرب ، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية . في الغرب يصب كل شيء . ما قبله وهو الشرق بدايات التاريخ السرى كما يقول هرذر وكانط، وما بعده عصر الفضاء الذى يمتلكه الغرب . عصر الغرب هو عصر الكل . العصر الوسيط هو كذلك لكل الشعوب ، والعصر الحديث هو كذلك لكل العالم مع أن وسيطنا هو حديثهم وحديثنا هو وسيطهم ، وسقوط الغرب حاليا هو نهضتنا، ونهضتنا هو أفول الغرب^(٣٣) . أن مهمة مفكرينا وباحثينا هى اعادة صياغة فلسفات التاريخ الأوربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر خاصة والتي صاغت التاريخ كله بحيث يصب في النهاية في الحضارة الغربية، ووضع الحضارة الغربية في مكانها الطبيعى كمرحلة من مراحل تطور الانسانية والتي تكون مرحلة واحدة ، مجرد قوس صغير^(٣٤) . ولكن مازال وعينا بالتاريخ غائبا . بل اننا لم نبحث بعد أسباب الغياب^(٣٥) . ولم نعرف بعد مقومات

(٣٢) « جمال الدين الأفغانى » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول : في فكرنا المعاصر ص ٩٢ - ٩٧ ، الطبعة الأولى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٣٣) « موقفنا الحضارى » في « دراسات فلسفية » ص ٣٢ .

(٣٤) « موقفنا من التراث الغربى » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى : في الفكر الغربى المعاصر ص ٣٢ .

(٣٥) « لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟ » في « دراسات اسلامية » ص ٤١٦ - ٤٥٦ الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ .

الحضور . ولا يوجد شعب ينهض أو يأفل دون أن تظهر لديه فلسفة في التاريخ تعلن عن نهضته ، كما نفعل الآن أو تعلن عن نهايته كما هو الحال في فلسفات التاريخ المعاصرة . فلسفة التاريخ هي المؤشر على حركة الشعوب اقداما أم احجاما ، تقدما أو نكوصاً .

٢ - من نقل الغرب إلى ابداع « الاستغراب »

وإن أحد الدوافع الرئيسية لاصدار هذا البيان النظرى عن الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » أو « مقدمة في علم الاستغراب » هو استمرار الاحالة لها وأنا بصدد اعادة بناء الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» منذ بيانها النظرى الأول منذ عشر سنوات أو بعد تحقيق الجزء الاول منها العام الماضى «من العقيدة إلى الثورة»^(٣٦). وقد جعلنى ذلك اتوقف عن كتابة الصياغة النهائية للجزء الثانى «من النقل إلى الابداع» وهى المحاولة الثانية لاعادة بناء علوم الحكمة . ففى كل مرة يتم فيها النقاش حول الجبهة الأولى سواء البيان النظرى أو الجزء الاول منها يُقال : أثر النبوية ، النوسر ، فوكو ، الظاهراتية ، هوسرل ، هيجل ، اسبينوزا ، لسنج ، دلتاى ! فأضطّر إلى بيان التمايز بين الجبهتين ، وأننى لاأريد نقاش الجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » خاصة فى جزئه الأول عن علم اصول الدين وهو العلم المحلى الخالص القائم اساسا على الموروث قبل نقل الوافد وذلك بالاحالة المستمرة إلى الجبهة الثانية . فهذه ايضا لها منطقها وعلاقتها بالحكمة بها فى علم دقيق آخر . وقد كشف ذلك عن مدى اغتراب المناقشين والمحاورين والدارسين والمفكرين باحالة الأنا باستمرار إلى الآخر مما يقضى على ابداعها وأصالتها . أردت أن أقوم بالحركة

(٣٦) « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم » ، الطبعة الأولى ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ الطبعة الثانية ، دار التنوير بيروت ١٩٨١ ، الطعة الثالثة (مصورة عن الثانية) الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ، « من العقيدة إلى الثورة » محاولة لاعادة بناء علم اصول الدين » خمسة مجلدات ، الطبعة الاولى ، مدهولى ، القاهرة ١٩٨٨ ، الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٨ .

العكسية لصالحهم ، وكرد على مواقفهم التي تعودوا عليها ، وذلك باحالة الآخر إلى الأنا ، وهو موضوع علم « الاستغراب » . أردت تحديد منطق هذه العلاقة منذ البداية ، علاقة الجبهة الأولى، التراث القديم،الجبهة الثانية،التراث الغربى حتى لا يُحَال تراث الأنا إلى تراث الآخر وأنا مازلت بصدد بناء الجبهة الأولى والدخول فى معاركها باعادة بناء العلوم القديمة فيها .

و كنت قد نهبت على ذلك من قبل وأنا بصدد اعدادى المحاولة الثانية « من النقل إلى الابداع » بمراجعة أحد مؤلفات مفكر عربى مرموق عن « الشخصيات العربية الاسلامية والمصير العربى » واعتبرته نموذجاً لدراسة الأنا من منظور الآخر وهو عكس ما كنت أقوم به وما أفعله حتى الآن وهو أساس علم « الاستغراب » ، وهو دراسة الآخر من منظور الانا^(٣٧) . فاعتبار التاريخ الاوروبى والثقافة الغربية كإطار نظرى مرجعى لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى تتم الاحالة إليه باستمرار هو نوع من التغريب النظرى والمنهجى . بل أن استعمال التاريخ الغربى والثقافة الغربية كإطار مرجعى تتم الاحالة إليه باستمرار إنما يكشف عن موقف حضارى أبعد واعمق وهو فهم الأنا أو الذات بالاحالة المستمرة إلى الآخر أو الغير وكأن الأنا أو الذات ليس لها اطارها النظرى الخاص ولا يكن فهمها بتكويناتها الداخلية وبالاحالة إلى الاطار النظرى الخاص بها من داخل حضارتها التى تكونت فيها ، وكأن الأنا لا تعكس نفسها إلا فى مرآة الآخر ، لاتعى ذاتها بذاتها إلا من خلال الآخر كمقياس ومعيان للحكم^(٣٨) . ألايستطيع القارى الذى لايعرف كل هذا التاريخ الاوربى والثقافة الغربية ان يفهم ذاته وشخصيته ؟ واذا كان

(٣٧) . هو كتاب الأخ الصديق هشام جعيط « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى » نقله إلى العربية د . المنجى الصيادى ، وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، آيار (مايو) ١٩٨٤ والأصل الفرنسى Hichem Djait : La Personnalité et Le Devenir Arabo-Islamique, Ed. du Seuil, Paris, 1974 .

(٣٨) « هل يمكن تحليل الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى من منظور اقليمى ولى اطار نظرى غربى استشرافى؟ » المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، خريف ١٩٨٧ وأيضاً فى «دراسات فلسفية» ص ٤٤ .

المثقفون العرب انفسهم لا يعلمون هذا الاطار المرجعى الغربى بالدرجة الكافية فكيف تعرف جماهير القراء ذلك ؟ بل ان القارى العربى الذى يعرف التاريخ الاوربى والثقافة الغربية لقادر ايضا ان يعرف ذاته بالاحالة إلى مكوناتها الشخصية ومغزواتها النفسية ورواسبها القديمة. لا يقع المؤلف فقط فى نوع من التغريب يعترف به بادية ذى بدء بل ان التغريب لديه يتحول الى نوع من الاغتراب ، اغتراب الانا فى الآخر مع ان مكونات الشخصية العربية الاسلامية كما فهمها القدماء فهم الآخر من خلال الانا ، واعادة بناء حضارات الآخر يونانية ورومانية وفارسية وهندية وصينية وعبرانية ابتداء من حضارة الانا . بل لقد استمر ذلك عند رواد النهضة العربية الحديثة ولى مقدمتهم الطهطاوى سواء فى « مناهج الالهاب » أو فى « تحليلى الابرز » ، وهم الرواد الذين اسقطهم المؤلف من الحساب كما اسقط التراث القديم بعد ان اختار التاريخ الاوربى والثقافة الغربية كأساس نظرى لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى وكأطار مرجعى تم الاحالة اليه باستمرار.^(٣٩) وتبدو مظاهر التغريب فى دراسة الشخصية العربية سواء فى الاحكام العامة أو فى النظرة الى التاريخ والعصور أو فى بعض المصطلحات أو فى المراجع العامة . فمن الاحكام العامة أن المشرق العربى لم ينهل من الثقافة الغربية قدر المغرب العربى ، وبالنسبة للتاريخ والعصور يكون الاسلام جزءا من تاريخ العصر الوسيط وكأن الغرب مقياس لكل الحضارات ، وتاريخ الغرب وعصوره الوسطى والحديثة والمعاصرة تاريخ لكل الحضارات وعصورها تبعا لعلاقة المركز بالاطراف . أن اهم نقد يمكن اذن توجيهه لأمثال هذه الدراسات هو استعمال التاريخ الغربى والثقافة الغربية كأطار مرجعى تم الاحالة اليه باستمرار لفهم الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى أى التغريب كاساس نظرى لتحليل الموضوع . وقد يرجع ذلك ، فى هذه الحالة الى سببين : الاول ، أن طول العلاقة بين الاخوة المثقفين فى المغرب العربى والثقافة الاوربية خاصة الفرنسية جعل الغرب يظهر فى الثقافة كأطار مرجعى أوحدهم فى الاحالة اليه باستمرار كما هو الحال لدى الاخوة فى الشام

(٣٩) المصدر السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٥

خاصة في لبنان والتأتى أن الكتاب اصلا باللغة الفرنسية يهدف الى مخاطبة الجمهور الفرنسي. وربما لو كان الكتاب اصلا باللغة العربية للجمهور العربي لما ظهرت هذه الاحالة المستمرة الى الثقافة الغربية ، وظهرت الثقافة العربية الاسلامية التي يعرفها القارئ العربي التي يسهل احالة الموضوعات اليها تقريبا للفهم^(٤٠) .

ويصدر هذا البيان النظري الثاني حرصا على الابداع الذاتي ومنعا لاحالة ابداع الانا الى ثقافة الآخر، وايقافا لمنهج الاثر والتأثر الخارجى الذى يهدف الى تفريغ الانا من كل طاقاتها، وجعلها أسيرة الظلم الحالى للتاريخ نتيجة لعدم تكافؤ الاطراف مع المركز . فكل دعوة تظهر فى حضارة الانا يتم ارجاعها بالضرورة الى حضارة الآخر لما كانت الانا على علم بالآخر ، وكان الآخر منتجا والانا مستهلكا . الآخر مبدع والانا ناقل الآخر مسيطر على اجهزة الاعلام وموجه لدور النشر والانا واقع تحت الهيمنة والسيطرة . كل دعوة للعقل ولاعمال الفكر هى ديكارتية بالضرورة . وكل دعوة الى الحرية ، حرية القول والفعل ، هى ليبرالية شتتأ أم أينا . وكل دعوة الى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية فهى ماركسية بالحتم ، وكل نداء الى الاعتزاز بالانسان والتأكيد على الوجود الانسانى هى وجودية بالقسر ، وكل مطالبة بالفعل وتحقيق للنفع هى برجماتية منقولة ، وكل تحليل للتجارب الحية ووصف للظواهر الشعورية هى فينومينولوجيا مستعارة . لم يعد المفكر منا قادرا على الابداع قولاً أو فعلاً إلا اذا تمت احالة ابداعه الى مصادره الخارجية فى الحضارة الغربية ، وكأننا محكوم علينا بالنقل ، عاجزون عن الابداع ، دورنا فى التاريخ هو دور التلميذ والمتعلم والصبى امام الاستاذ والمعلم والاسطى الكبير . أصبح الغرب هو الاطار المرجعى الاول والاخير لكل ابداع ذاتى غير اورى كما كان الحال مع الحكماء الاولين بالنسبة لليونان . فخرج ابن رشد أرسطيا ، ولقبه « الشارح الأعظم » أى التابع للآخر ، ولا تخرج اصالته عن حدود الشرح والتبعية

(٤٠) المصدر السابق ص ٢٥٢

والقراءة لنص الآخر . استشراف في البداية الاولى والبداية الثانية ، تابعون
لليونان قديما ، وتابعون للغرب حديثا^(٤١) .

وهناك الآن ظلم واقع على الوعي اللاأوربي اذا اراد ان يكون مبدعا نظرا
للحضور المستمر للآخر في الانا على النحو الاتي :

١ - الكم الهائل من المعلومات التي على الانا معرفتها من الآخر ، والتي على
الوعي المستهلك أن يعرفه من الوعي المنتج مما يضيق عمر المبدع عن الاحالة به
واستيعابه .

ب- وفي حالة الاحاطة به فان جانب النقل لديه يكون مثقلا للغاية بحيث
يمن تحت المنقول الذى يثقل على وعيه الحر ، ويغطي الواقع ذاته بل ويصبح
بديلا عنه فيغترب الباحث ، ويتعامل مع الظلال دون التعامل مباشرة مع
الاشياء .

ج- وفي حالة حدوث الابداع فانه يحال الى الثقافة الغربية وكأنه مصدره
الاول ليس فقط في الشكل بل ايضا في المضمون . فالابداع ايضا لا يتم الا في
اطار التبعية ، وبالتالي يتحول الكل الابداعي عند جميع الشعوب اللاأوربية الى
الجزء الابداعي الأوربي ويلحق به بدعوى أن الكل الابداعي قد تم في المركز
وأن الاجزاء الابداعية في الاطراف كلها تنبع من المركز كي تعود اليه وتصب
فيه .

د - واذا ماتوقف الابداع كلية فان ذلك يُعزى الى فقر الاطلاع على آخر
الابداعات الغربية . فلا ابداع بلا تعرف على مواطن الابداع وكأنه لا ابداع
في كلتا الحالتين . اذا ابداع المبدع اللاأوربي شيئا فإنه يُحال الى مثيله في
الغرب ، وإن لم يبدع مثله فان السبب يكون عدم معرفته بالابداعات المماثلة
في الغرب ، وبالتالي ارتبطت الاطراف بالمركز الى الأبد ايجابا أم سلبا ،
وجودا أو عدما ، حياة أو موتا .

(٤١) « موقفنا الحضارى » في « دراسات فلسفية » ص ٣٢ .

هـ - وإذا ما ابدع المبدع في بداية نهضته فإن ابداعه يحال باستمرار إلى ابداع مماثل في الغرب المبدع منذ العصور الحديثة وعلى أكثر من خمسمائة عام ، وبالتالي يكون الغرب اسبق باستمرار في وضع المناهج العقلانية والتجريبية والتحليلية والبنوية والوصفية . أما كيف تكونت هذه الابداعات في الغرب وما مصادرها من خارج الغرب فذاك يضرب حوله مؤامرات الصمت . فإبداعات الاطراف الآن تحال إلى ابداعات المركز السابقة عليها أما ابداعات المركز فلا تحال إلى ابداعات مراكز أخرى سابقة بخارج الوعي الأوربي وهو في بداية تكونه عندما كان يمثل اطرافا لها .

ومع ذلك فعلاقة الأنا بالآخر ، علاقة الأنا المتغرب Westernized بالاستغراب Occidentalism أى الرغبة في التحرر من حضور الآخر في الأنا علاقة مزدوجة. ففي الوقت الذي ترغب فيه الأنا التحرر من الآخر في ابداعاتها بالرغم من احواله الآخر لهذه الابداعات إليه فإن الأنا يضطر لاهالة لاستعمال ثقافة الآخر كمثلة وكإداة تحليلية حاضرة في وعيه وفي وعي الآخرين . فتحرر الأنا من ثقافة الآخر إنما يتم عبر تحليل ثقافة الآخر في الأنا وكأن تحرر العبد من طوق السيد إنما يتم من خلال هذا الطوق نفسه . فكل باحث اليوم ذو شعور مغرب alienated نظرا لسيادة الحضارة الأوربية وانتشارها بخارج حدودها . يجد نفسه لاهالة بصدد تحليل الشواهد والأمثلة التاريخية من داخل الحضارة الأوربية وكأن الغرب هو العالم كله ، وكأن تاريخ الفكر الأوربي هو تاريخ الفكر الانساني ، وكأن الحضارة الغربية خاصة في العصور الحديثة هي الممثلة الوحيدة للحضارات البشرية كلها في مصر والصين وفارس وما بين النهرين وفي أفريقيا وفي خليج المكسيك . وحرصا على هذا التحرر من هذا التمييز الحضاري المسبق ونحن مازلنا ضحيته فإن الشواهد والأمثلة التاريخية يمكن أن تتنوع قدر الامكان كنوع من التحرر من حضور ثقافة الآخر في الأنا كإداة وحيدة للتحليل عند الأنا وكأطار مرجعي نظري وحيد عند الآخر حتى تشمل أكبر قدر ممكن من الحضارات الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الاسلامية التي تكون مخزوننا النفسي ، ورصيدنا الفلسفي والتي مازلنا نعيشها وتعيش فينا

حتى الآن . ولما كان الباحث ذو الوعي المتحرر من الغرب لم يع بما فيه الكفاية احدى دوائره الحضارية الكبرى وأعمها دائرة الشرق ، فذلك لان الغرب مازال يمثل لنا التحدى الاكبر ليس فقط عسكريا واقتصاديا بل ثقافيا وحضاريا . يكفيننا فى جدل الأنا والآخر ، وتأسيس علم الاستغراب فى مقابل « التفریب » أى نقل الغرب ، التخلص من آثاره . يكفيننا تحجيمه وردة داخل حدوده الطبيعية حتى يحدث التوازن فى وعينا القومى بين حضارتنا وحضارات الغير فى الغرب أولا ثم فى الشرق ثانيا^(٤٢) .

وتظهر هذه المقدمة عن علم « الاستغراب » فى نفس الوقت الذى يتم فيه الاعداد للجزء الثانى « من النقل إلى الابداع » من الجبهة الأولى ، « موقفنا من التراث القديم » . إذ أن موضوع هذا الجزء هو علاقة الأنا بالآخر ، الحضارة الناشئة بالحضارة القديمة ، الحضارة الاسلامية فى مواجهة الحضارة اليونانية أساسا . وهو النموذج القديم لعلاقتنا بالغرب حاليا . كما أن علاقتنا بالغرب حاليا استمرار لنفس العلاقة القديمة وإن اختلف النموذج . فإذا كان القدماء قد استطاعوا قراءة الآخر من منظور الأنا فإننا حاليا نقرأ الأنا من منظور الآخر ولم نستطع بعد أن نرد على الاستشراق ، وهو قراءة الغرب للاغرب من منظور الغرب ، باستشراق مضاد أو استغراب ، وهو قراءة الغرب من منظور اللاغرب . لذلك ستم الاحالة باستمرار إلى هاتين اللحظتين التاريخيتين فى علاقة الأنا بالآخر ، اللحظة القديمة فى علاقتنا باليونان ، واللحظة الحالية فى علاقتنا بالغرب . فالتحدى فى كلتا اللحظتين كان من الغرب . أما الجناح الشرقى فكان أضعف فى كلتا الحالتين من الجناح الغربى ، ولو أن الجناح الشرقى فى اللحظة القديمة (فارس والهند) كان أقوى من الجناح الشرقى الحالى (روسيا والصين) وأكثر حضورا . الغاية إذن من هذا البيان النظرى ليس فقط دراسة علاقتنا بالغرب حاليا بل البحث فى جذورها التاريخية فى اللحظة الأولى فى علاقتنا باليونان . وبالتالى يكون هذا البيان النظرى الثانى نوعا من البحث فى أعماق الوعي التاريخى لمعرفة منطق الجدل الحضارى ، ولماذا ينجح القدماء فى

(٤٢) انظر دراستنا : « متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ » فى « نراءات فلسفية » ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ،

احتواء الآخر وتمثله ، والرد عليه ، وإكمال النقص فيه ، وحذف الزيادة منه ، ولماذا لم ننجح نحن بعد في اللحظة الحالية فاحتوانا الآخر وذوبنا فيه ؟

٣ - نتائج « الاستغراب »

فإذا ما تم تأسيس علم « الاستغراب » ، وتناوله فريق من الباحثين على عدة أجيال ، ونحول إلى تيار عام في البلاد ، يساهم في خلق الثقافة الوطنية تحدث النتائج الآتية :

١ - السيطرة على الوعي الأوربي أى احتواؤه بداية ونهاية ، نشأة وتكويننا ، وبالتالي يقلل أرهاقه لأنه ليس بالوعي الذى لا يقهر ، فيتحول الدارس إلى مدروس ، والذات إلى موضوع ، ولا نصبح ضائعين فيه . يمكن للإنسان أن يراه مرة واحدة ، وأن ينظر إليه من أعلى بدلا من أن يقبع أسفل منه . يتحول تلميذ اليوم إلى استاذ الغد ، واستاذ الامس إلى تلميذ اليوم . ومن يدري لمن تكون الريادة في المستقبل ؟

ب - دراسة الوعي الأوربي على أنه تاريخ وليس خارجه التاريخ . صحيح أنه تاريخ تحقق على مراحل لا يمكن القفز عليها أو تجاوز مراحلها المتوسطة لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضارى مثل غيره من التجارب ، إنه ليس التجربة الوحيدة أو المسار الحضارى الأوحده . هو إحدى مراحل تاريخ الوعي الإنسانى الطويل ابتداء من مصر والصين وحضارات الشرق القديم . إن الحضارة التى ابدعت فلسفة التاريخ ، وأسست المنهج التاريخي ، وسادها النزعة التاريخية ، وزهت بها على غيرها من الحضارات ذات النزعة اللاتاريخية ، وقدمت الماركسية كإداة تاريخية ، وأسست علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الثقافة ، والانثروبولوجيا الحضارية لأولى أن تطبق ادعائها على ذاتها . ويثبت علم « الاستغراب » أن الوعي اللأوربي الذى طالما تم اتيهام الوعي الأوربي له بأنه لا تاريخي قادر على دراسة هذا الوعي الأوربي ذاته في التاريخ ، ويعيده إلى التاريخ بعد أن خرج منه بدعوى الاستقلال عنه وتمثيله لكل التاريخ . فالشعوب التاريخية ، شعوب الشرق قد تكون أكثر قدرة على تمثل الوعي التاريخي ، نظرا

لعمقها في التاريخ ، من الشعوب الحديثة ، شعوب الغرب ، نظرا لحداتها في التاريخ . فماذا تستطيع خمسة قرون وهو عمر الوعي الأوربي في العصور الحديثة منذ الاصلاح الديني وعصر النهضة حتى الآن أمام ثلاثة آلاف سنة أو يزيد عمر الوعي الشرق في مصر والصين ؟

ج - رد الغرب إلى حدوده الطبيعية ، وانهاء الغزو الثقافي ، وايقاف هذا المد الذي لا حدود له ، وارجاع الفلسفة الأوروبية إلى بيتها المحلية التي منها نشأت حتى تظهر خصوصيتها التي أمكن تعميمها من خلال الاستعمار والسيطرة وأجهزة الاعلام في لحظة ضعف الأنا وتقليده للآخر واقتصار تحرره على الأرض دون الثقافة ، ارجاع الثقافة والحضارة إلى الجغرافيا والتاريخ إذا أن المسافة بين البيئة الجغرافية والتاريخية وبين الثقافة والحضارة الأوروبية متباينة للغاية ، فالأولى محددة والثانية لا محددة . وإذا كان العام قد إنتقل من الخاص في عصر الريادة الأوروبية بالأمس فإن العام يمكن أن يعود إلى الخاص في عصر الانحسار الأوربي اليوم .

د - القضاء على أسطورة الثقافة العالمية ، واكتشاف خصوصيات الشعوب ، وأن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وتطبيق مناهج علم اجتماع المعرفة والاثنوبولوجيا الحضارية على الوعي الأوربي ذاته الذي أخرجهما وبطبقها على كل الثقافات إلا ثقافته ، الخلق العبقري الأصيل الذي على غير منوال . وبالتالي تنتهي علاقة المركز بالاطراف ، الحضارة الرئيسية والحضارات الفرعية ، الحضارة بألف ولام التعريف والحضارات النكرة . وتتعدد الحضارات المركزية ، وتنبأين المراكز ، وتصبح الحضارات كلها على مستوى واحد فيقع التبادل والتفاعل الحضاري ، دون أن تقضى الحضارة الكبيرة على الحضارات الصغيرة باسم « الثقافات » أو « التحاضر » Acculturation .

هـ - افساح المجال للابداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية وتحريرها من هذا الغطاء الذهني ، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة

وأطرها المحلية ، فتتعدد الانماط ، وتتنوع النماذج . فليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب ، « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » (٥ : ٤٨) . وتصير العلاقات بين الحضارات علاقات متبادلة وليست علاقات ذات اتجاه واحد « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٤٩ : ١٣) فلا ابداع ذاتى دون تحرر من هيمنة الآخر ، ولا ابداع أصيل دون العودة إلى الذات الخاصة بعد أن تقضى على اغترابها في الآخر . وتتجاوز هذه الأصالة مستوى الفنون الشعبية والمظاهر الخارجية إلى مستوى القوالب الذهنية والتصورات للعالم .

و - القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوربية بالنسبة للغرب ، وقيامها بإبداعها الخلاق بدلا من أن تكون مستهلكة للثقافة والعلم والفن ، بل وتصير قادرة على التفوق على غيرها . وقد يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة يساعد على الخلق والابداع . وتبدو هاتان العقدتان عند تيارين رئيسيين في حياتنا الثقافية . فالعلمانية تشعر بهذا المركب للنقص أمام الغرب ، شبانا وشيوخا ، وكأن الانسان لا يستطيع أن يكون عالما أو مفكراً أو فنا أو حتى إنسانا إلا إذا كان غربيا . والحركة السلفية تشعر بدورها بهذا المركب للعظمة ، كرد فعل على الأول ، بالنسبة للغرب ، شبانا وشيوخا أيضا ، وكأن الانسان لا يستطيع أن يكون اسلاميا إلا إذا نهل من القدماء ، وتمسك بكل معطيات التراث دون نقد أو تمحيص أو اعادة اختيار بين البدائل ، وكأن الانسان في الحالتين لا يستطيع أن يكون إلا تابعا ، مرة للمحدثين ، ومرة للقدماء ، مرة للعلمانية ومرة للحركة السلفية ، وكأنه غير قادر على أن يعيش واقعه ، ويعمل له ، ينظره قدر امكاناته ، ويطوره قدر احتياجاته ، ويدع أصالته بصرف النظر عن مصادرها وأطرافها النظرية المسبقة .

ز - إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب بدلا من النهب الأوربي لثقافات العالم ، واكتشاف دور الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب والتي حاك الغرب حولها مؤامرة الصمت ، ودون أن يكون الغرب هذه المرة ، وبموضوعية تاريخية ، مركز الثقل في العالم ، فيه تصب كل الحضارات . فلكل حضارة دورها في الريادة في

احدى فترات التاريخ ، ولكل منها دورها فى التراكم المعرفى الذى اقترن أخيرا فى اللحظة الراهنة فى الحضارة الغربية . فهناك اليوم حضارة ، هى الحضارة الأوربية ، تأخذ كل شىء ، وحضارات أخرى طواها النسيان . الأولى تأخذ أكثر مما تستحق ، والثانية تنال أقل مما تستحق . الأولى بدايات البشرية ، والثانية تطورها وأكتمالها . سبعة آلاف عام تنال فى أى مؤلف فى تاريخ الحضارات أقل من ربع الكتاب ، وخمسمائة عام تنال الثلاثة أرباع !

ح - بداية فلسفة جديدة للتاريخ ، تبدأ من ريج الشرق ، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها أشمل وأعم من البيئة الأوربية ، وإعادة النظر فى وضع الشعوب الشرقية كبدايات للتاريخ كما هو الحال عند هررد وكانط وهيجل . وكما بدأت الحضارات من الشرق ثم انتقلت إلى الغرب فقد تعود إلى الشرق من جديد . قد ينتج عن هذا العلم الجديد تحول جذرى فى تاريخ العالم ، فيكون على مشارف الانتقال من مرحلة قديمة إلى مرحلة جديدة ، من عصر ريادة لحضارة إلى عصر ريادة لحضارة أخرى . فإذا كانت الاستكشافات الجغرافية هى البداية فإن رد الغرب إلى حدوده الطبيعية هى النهاية . وما حدث فى الفلسفة من قبل ، من الانتقال من « الأنا أفكر » إلى « الأنا موجود » ، من ديكارت إلى هوسرل قد تكون دلالة أعمق ليس فقط من حيث تطور الفلسفة الأوربية ، واكتمال المثالية الترنسندنتالية ، وتكوين الوعى الأوربى والكشف عن بنيته بل من حيث الوعى الأوربى وريادته للعالم ، وربما من حيث الوجود الأوربى ذاته ، وكما كشفت عن ذلك « فلسفة الوجود المعاصرة »^(٤٣) .

ط - انتهاء « الاستشراق » وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات ، ومن أحجار إلى شعوب ، وتصحيح الأحكام التى القاها الوعى الأوربى وهو فى عنفوان يقظته على حضارات الشرق وهى فى عمق نومها

(٤٣) لذلك قمنا بترجمة « تعال الأنا موجود » لجان بول سارتر لتحقيق هذا الهدف والاعلان عن هذه النهاية ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٢ .

ومجموعها . فالاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الأوروبية ونظرتها إلى الآخر أكثر مما يكشف عن طبيعة الموضوع المدروس . فهو موضوع دراسة وليس دراسة موضوع . هو المرآة التي يكشف فيها الوعي الأوربي عن ذاته للآخرين . وقد بدأ « الاستشراق » في جيلنا يتحول من دراسة موضوع إلى موضوع دراسة^(٤٤) . كما بدأ يتحول داخل الغرب ذاته من « الاستشراق » إلى « العلوم الانسانية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية » . أما اليابان فمازالت ترعى الاسم القديم وتمارس « الاستشراق » التقليدي وتقبله . وقد آن الأوان أن يتحول رفض الاستشراق من مستوى الخطابة والعداء الساذج إلى مستوى العلم الدقيق . كما يتحول من مرحلة تصحيح الأحكام الخاطئة السابقة التي القاهها الاستشراق على ظواهره، إلى أخذ هذه الأحكام ذاتها واعتبارها دوال تكشف عن عقلية الحاكم ، تكويننا وبنية .

ي - انشاء علم « الاستغراب » كعلم دقيق بعد أن ظهرت ارهاصاته لدى جيلنا ودون أن تتحول إلى علم ، وتحويل الحضارة الأوربية أيضا من دراسة موضوع إلى موضوع دراسة ، والكشف عن مسار هذه الحضارة ، مصدرا وبيئة ، بداية ونهاية ، نشأة وتطورا ، بنية وتكويننا كما فعلت مع غيرها عندما حولتها إلى مواضيع للدراسة فلم تسلم من التحيز والمحاباة . وقد يكون علم « الاستغراب » أسعد حظا في الموضوعية والحياد ، معطيا معاني جديدة لهما بعد أن يقضى عليها كوههم وأسطورة ويكشف عنهما كخداع وتحايل . لقد آن الأوان لجيلنا أن يرى الحضارة الغربية عن بعد دون الالتصاق بها حتى

(٤٤) أشهرها على الاطلاق كتاب ادوارد سعيد : « الاستشراق »

Edward W.Said: Orientalism, Vintage Books, Random House, New York 1979.

وقد ترجمه إلى العربية كمال ابو الديب بعنوان « الاستشراق » ، المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، مؤسسة الأبحاث العلمية ، بيروت ، ١٩٨١ وأيضا صادق جلال العظم : الاستشراق ، والاستشراق معكوسا ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨١ وكتاني « التراث والتجديد » ، النزعة العلمية ص ٧٥ - ١٠٨ .

يمكن رؤيتها في شمولها ، دون الابتعاد عنها فتختفى عن الأنظار أو التوحد بها فيختفى الناظر .

ك - تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضاراتهم الخاصة من منظور وطني ، وحضارة الغير بطريقة أكثر حيادا وانصافا مما فعل الغرب مع غيره . وبالتالي تنشأ العلوم الوطنية ، وتتكون الثقافة الوطنية ، ويتأسس التاريخ الوطنى ، وينتهى الفصام فى الثقافة والسياسة ، بين العلم والوطن ، بين الباحث والمواطن^(٤٥) . « علم الاستغراب » هو فى حقيقة الأمر تحليل الثقافة الوطنية ووصف تفاعل الجبهات الثلاثة فيها : « التراث القديم » و « التراث الغربى » و « الواقع المباشر » الذى تبدو النصوص التراثية فيه متداخلة مع أزمت العصر وتحدياته سلبا أكثر منها ايجابا ، وعائقا أكثر منها دافعا^(٤٦) .

ل - بداية جيل جديد من المفكرين بعد جيل الرواد الأوائل فى عصر النهضة يمكن أن نسهمهم فلاسفة بدلا من هذا الصخب الدائر والضجيج المسموع حول سؤال : « هل لدينا فلاسفة ؟ » . فكل تعامل مع الغرب بهذا المعنى هو فلسفة . وكل من يأخذ موقفا من الآخر هو فيلسوف . وقد كان الحال كذلك فى عصر النهضة الأوربية عندما بدأ التعامل مع أرسطو على أيدى الشراح المسلمين ونقد الرشدية اللاتينية ، وكان الحال كذلك أيضا عندما تعاملت الحضارة الاسلامية مع الفلسفات الواردة خاصة اليونانية فخرج الحكماء يعيدون بناء الآخر من منظور الأنا^(٤٧) .

(٤٥) « موقفنا الحضارى » ، دراسات فلسفية ص ٣٩ - ٤١ ،

(٤٦) لذلك خصصنا الجزء الثانى من سلسلة « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ لموضوع «الدين والثقافة الوطنية» خاصة دراسات « فى الثقافة الوطنية » ص ١١ - ٥٨ « مخاطر فى فكرنا القومى » ص ٥٩ - ٩٦ « مخاطر فى سلوكنا القومى » ص ٩٧ - ١١٨ « مخاطر فى وجداننا القومى » ص ١١٩ - ١٤٠ « الفلسفة كمشروع قومى » ص ٢٦٥ - ٢٨٤ .
« أحاديث فى الثقافة الوطنية » ص ٢٨٥ - ٣١٦ .

(٤٧) « متى تموت الفلسفة ومتى تمحيا ؟ » فى « دراسات فلسفية ص ٣١٦

م - إذا كان جيلنا قد اكمل من قبل التحرر المباشر من الاستعمار ،
الاختلال العسكرى ثم حاول بعد ذلك أن يحول الثورة إلى دولة ويحقق
الاستقلال الاقتصادى فإن مهمة التحرر لم تكتمل بعد . لقد حاول البعض منا
الانتقال من التحرر العسكرى والاقتصادى إلى التحرر الثقافى والعلمى ولكن
الشروط مازال بعيدا بالرغم من كثرة الحديث عن الغزو الثقافى والنقل العلمى .
والحقيقة أن علم « الاستغراب » قادر على أن يقوم بالتحرر من أساسه
« الانطولوجى » وليس المعرفى ، وذلك بتحرر الأنا من سيطرة الآخر ، وهو
التحرر الحضارى حتى تبدأ الأنا فى وضع ذاتها كأنا . « أنا لا أغرب »
« إذن ، أنا موجود » أو « أنا لست آخر » ، « إذن أنا موجود » .
فالكوجيتو فى عصرنا وعند جيلنا ناف ، سالب ، فيه يسبق السلب الإيجاب ،
والنفى الإثبات مثل الشهادة فى « لا إله إلا الله »^(٤٨) .

ن - وقد ينتج عن علم « الاستغراب أخيرا » أن تشهد الانسانية عصرنا
جديدا يختفى منه داء العنصرية الدفين الذى نشأ ابان تكون الوعى الأوربى
حتى أصبح جزءا من بنيته ، وبالتالي تختفى عدوانية الشعوب على بعضها
البعض بعد أن عانت الانسانية من جراء حربين أوربيتين فى المركز والمحيط على
السواء بينهما عشرون عاما ! وقد ورثت الصهيونية هذا الداء الدفين ،
ومازالت تمارس أساليب الاستعمار القديم والنازية الحديثة^(٤٩) . هذه ليست
طوباوية يقع فيها علم « الاستغراب » بل تغيير جذرى فى الوعى الانسانى ، إذ
يرى الوعى الأوربى حدوده ، كما يرى الوعى اللاأوربى إمكاناته فلعل كل منهما
يصبل إلى منتصف الطريق لخلق وعى انسانى جديد .

(٤٨) « ماذا تعنى : لا إله إلا الله » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » الجزء السابع
« الجين واليسار فى الفكر الدينى » ص ١٤٧ - ١٥٤ .

(٤٩) لذلك خصصنا الجزء الثالث وهو « الدين والنضال الوطنى » من سلسلة « الدين والثورة فى
مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » لموضوع الصراع ضد الصهيونية

رابعاً : الجذور والامتداد

١ - جدور علم « الاستغراب »

وعلم « الاستغراب » ليس حديثاً لأن علاقتنا بالغرب ايضا ليست فقط وليدة العصر الحديث بل تمتد جذورها منذ نشأة الأنا الحضارية المتمثل للتراث الاسلامى عبر أربعة عشر قرناً أو يزيد . ففى علاقتنا باليونان كما فعل القدماء تمتد جدور علم « الاستغراب » . اليونان جزء من الغرب ، جغرافيا ، وتاريخيا وحضاريا ، وإلى اليونان والرومان تمتد مصادر الوعي الأوربي . ولهذا الأنا الحضارى الجديد المتمثل للتراث الاسلامى القديم جدور أخرى أعمق فى الماضى ، فى حضارات الشرق القديم فى مصر ، وكنعان ، وأشور وبابل ، وفارس ، والهند ، والصين ، وهى الحضارات التى ورثها الاسلام ، وتمثلها الأنا الحضارى ، الاسلامى الجديد . ولكن ذلك هو البعد الشرق للأنا الحضارى الجديد وتطور التوحيد من ديانات الصين إلى الهند وإلى فارس ثم إلى مابين النهرين وإلى كنعان وإلى مصر . واليهودية والمسيحية فى جدور الأنا الحضارى الجديد من الشرق . فحضارات الشرق القديم على هذا النحو أصبحت مكونا من مكونات الأنا الحضارى الجديد . بل أن علاقات الأنا الحضارى بالغرب قبل الاسلام مثل علاقات مصر باليونان والأثر المتبادل بين الحضارتين المصرية واليونانية فإن ذلك ايضا اقرب إلى مصادر الوعي الأوربي ، المصدر الشرق وراء المصدر اليونانى الرومانى . فهو بهذا المعنى جزء من علم الاستغراب فيما يتعلق بمصادر الوعي الأوربي . ولكن لا يبدأ علم « الاستغراب » من جلوره إلا بعد بعث الأنا الحضارى الجديد وتمثل الثقافة اليونانية بعد عصر الترجمة .

تمتد جدور علم « الاستغراب » إذن فى نموذج القديم فى علاقة الحضارة الاسلامية بالحضارة اليونانية . عندما كانت الحضارة الاسلامية ذاتا دارساً استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى موضوع دراسة فظهر الجدل بين الأنا

والآخر جدلاً صحيحاً ، الأنا ذات دارس ، والآخر موضوع مدروس^(٥٠) .
وقد تم ذلك على عدة مراحل :

أ - النقل الحرفي واعطاء الأولوية للفظ على المعنى حرصاً على اللغة المنقول
منها وهي اليونانية مع العناية بنشأة المصطلح الفلسفي .

ب - النقل المعنوي واعطاء الأولوية للمعنى على اللفظ حرصاً على اللغة
المنقول إليها ، وهي العربية ، مع بداية التأليف الفلسفي غير المباشر .

ج - الشرح ، وهو اعطاء الأولوية للموضوع ذاته أى الشيء على اللفظ
والمعنى ومحاولة التعبير عنه مباشرة مع ضم عبارة الآخر داخل الخطاب الجديد
ثم العناية بالبنية والكشف عن الموضوع ذاته . الشرح الأصغر يبدأ من النقل في
منطلقه اللفظي الأول الجزئي ثم يحاول أن يبنى عليه رؤية جديدة . والشرح
الأوسط يبدأ بالخطاب المنقول في معناه لينسج حوله خطاباً ابداعياً جديداً
اكمل وأهمّل وأعم . والشرح الأكبر يبدأ بالخطاب المنقول ذاته ويتعد عنه ثم
يحلل الموضوع ذاته ويؤلف خطاباً موازياً فيصبح الخطاب المنقول الأول مجرد
موقف محدود داخل الموقف الفلسفي الأعم للخطاب الابداعي الجديد .

د - التلخيص ، وهو دراسة الموضوع ذاته مع التركيز على اللب دون
المحاجة والبرهان ، الحد الأدنى من القول فيه بلا زيادة أو نقصان ، يتجاوز
النص إلى الشيء ، والقول إلى الموضوع .

هـ - التأليف في الوافد بالعرض والاكمال ، وكأن نص الآخر قد تم احتواء
لفظه ومعناه وموضوعه ، وأصبح الموضوع هو موضوع الأنا المستقل .

و - التأليف في موضوعات الوافد بالاضافة إلى موضوعات الموروث .
وهنا تكتمل الصورة الكلية ، وتصبح ثقافة الأخر متميزة عن ثقافة الأنا .

ز - نقد الوافد ، وبيان محليته وارتباطه ببيئته ، وبتعبيرنا رده إلى حدوده
الطبيعية ، وبيان تاريخيته ، وكيف أنه حالة خاصة ليس لديه من العموم

(٥٠) هذا هو موضوع الجزء الثاني « من النقل إلى الابداع » ، محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة ،
والمرجو اصداره في أواخر ١٩٩١ وأوائل ١٩٩٢ .

والشمول ما يمكن أن يصبح وريثا للحضارات البشرية جمعاء على عكس حضارة الأنا وقدرها على ذلك .

ح - رفض الوافد كلية على أساس عدم الاحتياج إليه ، والاكتفاء بنص الأنا الخام دون رغبة في الخروج منه وتعقيله والدخول في تفاعل مع ثقافات الآخر ، وهو موقف بعض الفقهاء القدماء أو السلفيين المعاصرين .

وفي نفس الوقت أسست الأنا الحضارى الاستشراق القديم كما أنشأت الاستغراب ، وتمثلت حضارات الشرق كما تمثلت حضارات الغرب ، وقرأ النص الشرق وأشهر مثلين على ذلك دراسة البيروني عن ديانات الهند^(٥١) ، وابن مسكويه عن حكمة فارس^(٥٢) واستمرت علاقة الأنا الحضارى بالشرق في العصر البيزنطي ولكن العلاقة كانت من الأنا إلى الآخر في عصر الترجمة من العربية إلى لغات الغرب أكثر مما كانت من الآخر للأنا في عصر الترجمة من لغات الغرب إلى اللغة العربية .

وبعد الغزوات الصليبية والوعى الاسلامى في أوج الصراع بين الأنا المدافع والآخر الغازى ظهرت مرحلة جديدة من علم « الاستغراب » ، صورة الآخر في وعى الأنا في أتون المعارك : التعصب ، الجهل ، الغزو ، الفتن .. الخ . كما ظهر استشراق مضاد ، صورة الوعى الاسلامى في الوعى الأوربي : التحضر ، التقدم ، العلم ، التسامح ، الشجاعة ، الشهادة .. الخ . كان الآخر هم الفرنجة ، حاملي الصليب في أول محاولة للغرب للتوجه نحو الشرق تحت ستار الدين ، أول محاولة للاستعمار عبر البحر الأبيض المتوسط ، والانطلاق من الغرب إلى الشرق ، نحو قلب الشرق ، في فلسطين . وهو ما استأنفته الصهيونية بعد ذلك في هذا القرن . وما زالت هذه الفترة وما تتضمنه من

(٥١) أبو الريحان البيروني : تحقيق مال الهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة ، مطبعة مجلس دائرة

المعارف العثمانية بمجير آباد الركن ، الهند ، ١٣٢٧ هـ - ١٩٥٨ م

(٥٢) ابن مسكويه : الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) حققه وقدم له عبد الرحمن بلوى ، النهضة

المصرية ، القاهرة ١٩٥٢

صورتين متبادلتين بين الأنا والآخر لم تدرس بعد كفكر وإن كان بعض جوانبها قد درس من قبل في التاريخ والأدب .

ثم أتت مرحلة الثالثة في نهاية الوعي الاسلامي في نهاية القرون السبعة الأولى عندما صور ابن خلدون في « المقدمة » أهل الشمال . فقد كان معاصراً لبدايات النهضة الأوربية الحديثة . تحدث عن الفرنجة ، بلادهم وتاريخهم وعمرانهم خاصة وقد كان بالمغرب ، وقريب الصلة بهم من خلال الاندلس . كان الوعي الاسلامي في ذلك الوقت يقوم بدور الاستاذ والوعي الأوربي بدور التلميذ . ولا غرابة أن يسأل الامبراطور فردريك الثاني عبد الحق بن سبعين عن أمهات المسائل الميتافيزيقية وكما هو معروف في « المسائل الصقلية » . وقد نشأ الاتصال هذه المرة عبر صقلية وجنوب ايطاليا .

ثم بدأت صورة الغرب من جديد تظهر بقدوم الحملات الاستعمارية الحديثة سواء حملة فريزر عام ١٨٠٧ ثم الحملة الفرنسية وكما بدت صورتها في الأنا في « عجائب الآثار » ولدى علماء الأزهر مثل الشيخ حسن العطار^(٥٣) . وبدأت « صدمة الحداثة » ، وبدأ الجدل بين الأنا والآخر ، بين التخلف والتقدم ، بين الجهل والعلم ، أو بلغة القدماء بين علوم العرب وعلوم العجم ، بين علوم الأواخر وعلوم الأوائل ، بين علوم النقل وعلوم العقل ، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل وبلغة جيلنا بين التراث والتجديد أو بين الأصالة والمعاصرة . وعادت الحضارة الاسلامية من جديد تستأنف دورة ثانية ، ودخلت في علاقة مع الآخر ، مرة في صيغة اليونان القديمة ومرة مع أوربا الحديثة ، مرة من موضع قوة ومرة أخرى من موقع ضعف . كان الجيوش فاتحة للبلدان والآن الجيوش مهزومة متقهقرة أمام الغزاة . كان الخطر قديماً يهدد النظر ، عقيدة التوحيد ، بعد أن كان النصر على الأرض . أما اليوم فإن الخطر يهدد العمل بعد أن تمت المحافظة على التوحيد ولكن ضاعته الأرض تحت

(٥٣) عبد الرحمن الجبري : تاريخ عجائب الآثار في التراجم والاخبار (ثلاثة أجزاء) ، دار الفارس ، بيروت .

الاقدام . استطاع القدماء تمثل الآخر واحتوائه ، واستطاع الآخر اليوم احتوائنا وإذابتنا فيه^(٥٤) .

وكان الانفتاح الثقافى فى بداية فجر نهضتنا الحديثة له ما يبرره على النحو الآتى :

١ - بداية الصدمة الحضارية مع الغرب العلمى مما جعل الأنا تفقد التوازن ، وتلهث وراء ما تجهله كى تتعلمه وتسيطر عليه ، وتنجذب نحو الآخر ، وفى غمرة هذا الانجذاب نسي الأنا ، ونسيت ذاتها ، فتحول الأنا إلى آخر ، ووقع فى الاغتراب .

ب - بداية اليقظة من صدمة الاستعمار ، والدعوة إلى الأخذ بأساليب القوة التى بها تمكن الاستعمار منا فيتم التحرر بنفس الأدوات والعلوم التى تم بها الاستعمار . وبالتالى تتم محاربة الغرب بسلاحه ، العلم والمدنية ، لافرق فى ذلك بين اسلام ونصرانية^(٥٥) .

ج - حركات الاصلاح ، والرغبة فى الخروج من العثمانية والتصوف والتراث السلطوى القديم ، والدعوة إلى الأخذ بأساليب النهضة الحديثة أسوة بالغربيين . فلماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم^(٥٦)

د - تأسيس الدولة الحديثة بعد الانفصال عن الدولة العلية وحاجة الدولة إلى منظرين ومهندسين وعلماء واداريين ملء جهاز الدولة . وقد كان الطهطاوى على رأس هذا البناء^(٥٧)

(٥٤) انظر هذا التقابل بين اللحظتين فى « موقفنا الحضارى » ، « قضايا معاصرة » ، الجزء الأول « فى فكرنا المعاصر » ص ٤٦ - ٥٠ وأيضاً « موقفنا الحضارى » فى « دراسات فلسفية » ص ٣٢ .

(٥٥) محمد عبده : الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية

(٥٦) شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟

(٥٧) رفاعة رافع الطهطاوى : مناهج الالباب المصرية فى مناهج الاداب المصرية .

هـ - بداية البعثات العلمية للغرب ، وارسال الوطنيين للتعلم من الغرب ، وعودة هذه البعثات كى تحدث المجتمع ، وتبنى الدولة ، وتخلق نمطا جديدا فى الفكر والثقافة بجوار النمط القديم .

و - الرحلات المتبادلة بين الشرق والغرب ، ورؤية الأنا للآخر فيصبح الآخر مرآة للأنا ، ويبدأ الانبهار بالغرب حتى يصبح هو النمط الوحيد للتحديث^(٥٨) .

ز - الترجمات عن الغرب منذ إنشاء « مدرسة اللسن » وتحول الترجمة - كما كان الحال فى « ديوان الحكمة » سابقا فى عصر المأمون - من جهود فردية إلى عمل منظم تشرف عليه الدولة ، واستمرار النقل حتى الآن دون توقف ودون أن تبدأ مرحلة الابداع^(٥٩) .

ح - بداية التأليف فى موضوعات غربية عديدة فى الفكر والسياسة والاجتماع والأخلاق والقالون .. الخ . فانتشرت المذاهب الغربية فوق الواقع وأصبحت تمثل بؤر جذب ثقافى للناس ، وانتشرت المؤلفات حول الوضعية والوجودية والبرهانية والماركسية . كما كثرت المؤلفات حول اسماء الاعلام مثل ديكارت وكاظم ، وهيجل ، وبركلى ، ورسيل ، ووليم جيمس ، وبرجسون ، وهوبتد ، وفينشستين ، وهيوم ، ولوك ، وكيركجارد من « نوابع الفكر الغربى » .

لم بدأت اراء صانعات علم « الاستغراب » فى جيلنا . وتحدث الكثير منا عن إمكانية انشاء هذا العلم بل ضرورة ذلك حتى يساعدنا على الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب^(٦٠) . ولكن الغالب عليها أنها تعبير عن نوايا نعلنها جميعا دون أن تتحول هذه النوايا إلى علم دقيق . « الاستغراب » ليس فقط مجرد

(٥٨) الطهطاوى : تخلص الابرار فى وصف باريس عبر الدين البولسى : أقوم المسالك . ابن ابي ضيف : الخاف أهل الزمان ، المولى : حديث عيسى بن هشام

(٥٩) الشبال : البعثات التعليمية .

(٦٠) وأقرب المحدثين لذلك هو صديقنا د . نور عبد الملك فى دراساته العديدة

نقيض الاستشراق أو الاستشراق المضاد أو الاستشراق معكوسا . هو رد فعل على التفریب ومحاولة انتشال الأنا الحضارى من الاغتراب فى الآخر . يغلب على البعض منها الكتابات الصحفية فالموضوع مثير لها ، ومفيد لرواجها لما يمثله من تحد واثارة للأذهان ولحب استطلاع جماهير القراء وكأحد نماذج التحدى . فإذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستشراق فلماذا لا يستطيع الشرق وضع « الاستغراب » ؟ ومن المفيد المراجعة النقدية لهذه الارهاصات الأولى دون ادعاء بأسبقيّة سواء فى استعمال المصطلح أو اشتقاقه .

ولكن خروج هذه المقدمة فى « علم الاستغراب » فى هذه اللحظة يدل على أن لحظة الاعلان عن النوايا قد تم تجاوزها ، وأن الارهاصات الأولى قد تم تحويلها إل علم دقيق أو كاد . إنما هى مهمة مجموعة من المثقفين لاعطاء مزيد من الاحكام ، مهمة فريق عمل يفرس كل باحث فيها لبثا . وقد تكون مهمة عدة اجيال برؤى مختلفة ولكن يظل التأسيس الأول لهذا الجيل ، والمحاولة الكاملة الأولى هى هذه المقدمة فى « علم الاستغراب » .

٢ - الغرب كنمط للتحديث

وقد شاع فى فكرنا المعاصر بروافده الثلاث : الاصلاح الدينى عند الأفغانى ومدرسته ، والفكر الليبرالى عند الطهطاوى وخلفائه ، والتهيار العلمى العلمانى عند شبل هميل ورفاقه أن الغرب نمط للتحديث على مدى قرنين من الزمان^(٦١) . فبعد الصدمة الحضارية الأولى فى فجر النهضة الحديثة ومنذ الحملة الفرنسية على مصر بدأ الأنا يقرأ ذاته فى الآخر فوقعت صدمة الحداثة . وهذا البون الشاسع بين الأنا والآخر ، وضرورة لحاق الأول بالثانى . ولكن سرعان ما أصبح الغرب نمطا للتحديث عند التيارات الثلاثة بما مثله من نماذج فى العلم

(٦١) نستعمل تعبير « فكرنا المعاصر » دون تحديد هويته واكتفاءا بتضمير المتكلم الجمع « لنا » حتى لا يقع فى إشكال « الفكر العربى المعاصر » أو « الفكر الاسلامى المعاصر » ويضيع اشكال الفكر بسبب لتداخل الهويةين ولذلك ايضا سمينا الجزء الأول من « قضايا معاصرة » ، فى فكرنا المعاصر « كما لكثير استعمال « لنا » فى عديد من الدراسات مثل « موقفنا الحضارى » .

والقوة والصناعات العسكرية والنظم البرلمانية والملكيات المقيدة من منظور الإصلاح الدينى (الأفغانى) ، ومظاهر العمران وبناء الدولة الحديثة من منظور الفكر السياسى الاجتماعى الليبرالى (الطهطاوى) ، والعلم الطبيعى والعلمانية من منظور التيار العلمانى (شبلى شميل) . بالرغم إذن من التمايز بين روافد النهضة الثلاث إلا أنها فى واقع الأمر أخذت موقفا متشابها من الغرب ، وهو أنها جميعا اعتبرت الغرب نمطا للتحديث . والخلاف بينها مجرد اختلاف فى الدرجة لا خلافا فى النوع . فالبرغم من هجوم الحركة الإصلاحية على الماديين « النيتشرين » سواء فى الهند أو فى الغرب ممثلين فى الاشتراكيين (السوسياليست) والشيوعيين (الكومونيست) والعدميين (النيهليست) ، وبالرغم من رفضنا أطر الغرب النظرية المادية ومظاهر تقليده فى الفكر والثقافة كما فى السلوك والممارسة إلا أن الاعجاب بالإنجازات العلمية والتفوق العلمى والعمران فى الغرب دفع الإصلاح الدينى إلى اعتبار الغرب من هذه الناحية نمطا للتحديث . فمواجهة الاستعمار الغربى من الناحية العلمية لم تمنع من تبنى الوسائل التى استعملها الغرب نفسه فأدت إلى تفوقه على غيره ، وفى مقدمتها العلم والصناعة . وقد أدى كلاهما إلى القوة والغلبة . كما دافع الغرب عن الحرية وما تؤدى إليه من نظم برلمانية ومجالس نيابية ودساتير وملكيات مقيدة . وبالتالي استطاع الغرب أن يحقق العمران ، ويبنى المدن ، ويراعى النظافة ، ويتقدم ويكتشف علوم الانسان والتاريخ . ولا يحارب العدو الا بسلاحه ، ولا سبيل إلى مواجهة الغرب الا بأساليب الغرب ، « ودأوى بالتى كانت هى الداء » . واستمر الحال كذلك فى الجيلين الثالث والرابع على مستوى الفكر والمذاهب الفلسفية خاصة بعد أن خفت حدة مقاومة الاستعمار بعد بدايات الحصول على الاستقلال الوطنى . ولكن فى نفس الوقت بدأت ظاهرة التغريب ، ولم يلتفت إليها أحد الا كرد فعل مضاد فى الحركة السلفية المتهمة لدينا بالرجعية والتخلف والارتداد إلى الماضى . ولم يحاول الجيل الخامس تغيير النمط القديم « الغرب كنمط للتحديث » إلى « تحجيم الغرب » ورده إلى حدوده الطبيعية لافساح المجال للابداع الذاتى للشعوب ولتجاربها الخاصة . بل

لم يحاول أحد مراجعة « الرد على الدهرين » والموقف من المادية ، وإن المادية ليست مذهباً تاريخياً ظهر عند اليونان في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد بل بنية فكرية وموقف طبيعي الانسان ، وأنها تصور علمي للطبيعة ، وليس تصوراً اخلاقياً يدعو إلى المشاركة في الاموال والابضاع . بل أن الطبيعة ليست ضد الدين . فهناك الدين الطبيعي الذي كان عنصر تحرر في القرن الثامن عشر في الغرب والذي كان عليه إبراهيم ، وهو دين الاسلام . وقد ظهر تحليل العلل المادية في أبحاث الأصوليين القدماء ، وكانت الطبيعيات باستمرار مقدمة للاهيات عند الحكماء والمتكلمين ، وكأن الخلق هو الحق عند فلاسفة الصوفية^(٦٢) .

أما التيار العلمي العلماني فإنه دعا صراحة إلى أخذ الغرب كنمط للتحديث دفاعاً عن الحداثة والمدنية . فالغرب هو مصدر المعرفة ، وليس لدى غيره إلا الجهل . الغرب هو آخر مرحلة من تطور الانسانية وليس لدى غيره إلا البدايات الأولى . الغرب هو العلم والاجتماع والعلوم الطبيعية والانسانية ، ولا تخرج من تقليد الغرب في العادات والتقاليد ، فالمدينة لا وطن لها . روج شبلي شميل للفكر العلمي وبيان أهمية التحليل العلمي والمنهج العلمي كى تحدث الصدمة الحضارية الثقافية بعد أن حدثت الأولى إبان الحملة الفرنسية على مصر في مشاهدة علماء الأزهر للتجارب العلمية التي أجراها علماء الحملة . وقامت جريدة « المقتطف » التي أسسها يعقوب صروف بذلك خير قيام . واستمر فرح انطون في الدعوة إلى العلم من خلال ابن رشد . استمر الجيل الأول في الدعوة إلى العلم الذي لا وطن له أو إلى العلم القومي حتى الجيل الثاني في القرن الماضي . ولكن خبت الدعوة على يد الجيل الثالث عند سلامة موسى ثم الجيل الرابع عند اسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود وانتهت إلى عزلة التيار عن الثقافة الوطنية السائدة ومكونها الرئيسى ، وارتمائه كلية في أحضان الغرب أو بالردة عنه والعودة إلى تراث الأمة لايجاد نوع من الاتساق الحضارى والاستمرارية في التاريخ . فما أن أتى الجيل الخامس حتى ظهر الاضطراب

(٦٢) « كبة الاصلاح » في « دراسات فلسفية » ص ١٨٤ - ١٨٥ .

لدرجة الصراع بين العلم والايمان ونشأة رد الفعل على العلم فى الاتجاهات
اللاعلمية واللاعقلانية المنتشرة فى مجتمعاتنا اليوم^(٦٣).

وبالرغم من مشاركة أنصار هذا التيار فى الحركة الوطنية باسم الليبرالية
والحرية إلا أن اعتبار الغرب نمطا للتحديث قد أدى عند الجيل الخامس إلى
الوقوع الكلى فى التغريب حيث أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب ، نخلط بين
المعرفة والعلم ، نجمع المعارف ونكرسها نقلا عن الغرب ، ولاننشئ علما أو
يكون لدينا تصور علمى للعالم . وأصبح حامل العلم لدينا هو الذى يبدأ حياته
الفكرية بذكر أكبر قدر ممكن من أسماء الاعلام فى الغرب والمذاهب الفكرية
من الغرب منتسبا إلى احداها ، داخلا فى معاركها ، وهو لم ينشئها ، وليس
طرفا فيها ، ولا تعبر عن أى واقع لديه . ويبدو أن توقف الابداع الذائى كطابع
متميز لمرحلة تاريخية افسح المجال للنقل بصرف النظر عن مصدره ، نقل من
القدماء ونقل من المحدثين ، نقل من القديم فتنشأ السلفية ونقل من الغرب
فتنشأ العلمانية . وبالرغم من محاصرة العلمانية وعزلتها وظهور تراث الجماهير
كعامل مكون لثقافتها لم يحاول الجيل الخامس تغيير الغرب كنمط للتحديث ،
ولم يلتفت إلى تراث الشعب الا كنوع من الفن الشعبى مطورا إياه ايضا
بأسلوب غرنى وأدوات غربية^(٦٤).

(٦٣) فرح الطون : ابن رشد وفلسفته دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ ويتضح الارتقاء الكلى فى احضان
الغرب عند سلامة موسى فى كتابة « هؤلاء علموا » وهم فولتير ، جوتة ، دارون ، هسيمان ،
إيسنر ، ليشيه ، ريفان ، دستوفسكى ، ثورو ، تولستوى ، فرويد ، سميت ، اليس ، جوركى ،
شو ، غالىدى ، ولو شليتز ، جون ديوى ، سارتر ، ويلاحظ أن كلهم غربيون ، ولا يوجد
معلم واحد من تراثنا القديم ، ولا يوجد شرقى واحد إلا غالىدى وتولستوى . أما التراجع عن
الغرب فواضح فى كتابات اسماعيل مظهر المتأخرة عن الاسلام بعد كتاباته عن دارون ونظرية
النشوء والارتقاء ، وكذلك عند زكى نجيب محمود بعد السبعينات فى مقالاته العديدة عن تجديد
الفكر العربى بعد مرحلة الوضعية المنطقية السابقة على ذلك فى « المنطق الوضعى » و « معرفة
الميتافيزيقا » . انظر أيضا « كبوة الاصلاح » فى « دراسات فلسفية » ص ١٧٨
(٦٤) المصدر السابق ص ١٨٥.

أما الفكر السياسى الليبرالى فإن الغرب لديه ايضا فى احدى لحظاته التاريخية ، هى الثورة الفرنسية ، كان نمطا للتحديث . 'بدأت حركة الترجمة فيه . وتأسس ديوان الحكمة الثانى « مدرسة الألسن » لأجله ابتداءً من العلوم الطبيعية والانسانية . وكانت « الشرطة » La Charte نموذجاً للدستور ، وباريس مثالا للعمران عند الطهطاوى . ودعا لطفى السيد لترجمة اليونان ، وطه حسين لوضع مصر فى ثقافة البحر الابيض المتوسط^(٦٥) . ولم يحاول أحد منا أبناء الجيل الرابع أو الخامس مراجعة الغرب كنمط للتحديث فى التيار الليبرالى بعد أن بانّت حدوده ، وتكشفت سلبياته . فبالرغم من عظمة الثورة الفرنسية إلا أنها أدت إلى غزو ناهليين لأوربا ، وانتهت إلى عودة الملكية . وبالرغم من أهمية الفكر الحر الثانى الذى حمّله الهيجليون الشبان إلا أنه أدى أيضا إلى فشل ثورة ١٨٤٨ . وبالرغم من أهمية باريس كنموذج للعمران الحديث إلا أن ذلك قد أدى إلى اعوجاج فى وعينا القومى كان سبب طوفان الهجرة . أصبح المواطن يعيش فى قلب الغرب ، ليس باريس وحدها بل أمريكا وأستراليا وكندا ، واجدا فى الغرب أمله وحياته ، حاضره ومستقبله ، كسبه ومعاشه حتى حدثت أكبر عملية لاستنزاف العقول . وأصبحنا نبني ونعمر فى الغرب وبيتنا خراب . واستمرت الترجمة حتى الآن مما جعل أقصى مشروع لدينا هو ترجمة « الالف كتاب » ، وأن الكتاب يُترجم لدينا أو يقرأ فى نفس العام بعد صدوره فى بلده الأصيل ! فطالت فترة الترجمة إلى قرنين من الزمان ، ولم يحدث ابداع بعد . فى حين أن الترجمة الاولى فى نشأة الحضارة الاسلامية لم يمر عليها قرن واحد وهو القرن الثانى حتى بدأ الابداع بعدها فى القرن الثالث وتم الترويج بيننا لنظرية الصدمة الحضارية ، ومؤداها أن معدل انتاج الغرب اسرع بكثير من معدل ترجمتنا له . وبالتالي فإن الهوة بيننا تزداد اتساعا على مر الأيام . مهما ترجمنا فإننا لن نلحق به حتى نظل نجري وراء الغرب لاهثين ثم

(٦٥) ارسلطو طاليس : السياسة ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٩ ،
 طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر ، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ، ١٩٤٤ .
 زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

نصاب بعدها بالصدمة الحضارية أى باليأس من التقدم والتمدن حتى على مستوى الترجمة والنقل دون أن نصل إلى مستوى الخلق والابداع . وبالرغم من جهاد أنصار هذا التيار فى الحركة الوطنية إلا أن الليبرالية أدت فى النهاية إلى الاقطاع ، وأدى الاقطاع إلى ثورات عسكرية انتهت بالقمع أى بالقضاء على الليبرالية كمنطلق أول . ولم يمنع ذلك أيضا بنقل الغرب كنمط للتحديث فى بعض البلدان إلى الانتقال منه إلى موالاة الغرب والتحالف مع الغرب على المستوى السياسى والعسكرى ، والوقوع فى مناطق النفوذ وسياسة المحاور . لم يحاول أحد منا ، نحن أبناء الجيل الخامس ، مراجعة هذا النمط للتحديث الذى كان متفقا مع ظروف عصره داعيا إلى تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية لافساح المجال للابداع الذاتى للشعوب ، وتعدد أنماط التحديث طبقا لخصوصياتها ، والاستفادة من عمقها التاريخى وتجاربها الوطنية وإمكانات شعوبها^(٦٦) .

فبالرغم من تمايز هذه التيارات الثلاثة إلا أنها تبنت موقفا واحدا من الغرب وهو الغرب كنمط للتحديث . وكبا الاصلاح لاستمرار هذا النمط عبر أربعة أجيال دون أن يتغير على يد الجيل الخامس . فنشأت ظاهرة التغريب ، وظهر رد الحركة السلفية بمعادة للغرب المبدئية دون رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وجعله موضوع دراسة فى علم الاستغراب^(٦٧) .

ثم استمرت مادة علم « الاستغراب » فى الظهور عند الاجيال الثانية والثالثة والرابعة لجيل الرواد قبل الجيل الحالى ، وفى الروافد الثلاث دون منطلق محكم بل مجرد رؤية الأنا فى مرآة الآخر مرة ، ورؤية الآخر فى مرآة الأنا مرة أخرى عن طريق منطق الحضور والغياب أو جدل الايجاب والسلب . فما عندهم ليس لدينا ، وما لدينا ليس عندهم^(٦٨) .

(٦٦) « كبة الاصلاح » فى « دراسات فلسفية » ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦٧) « كبة الاصلاح » فى « دراسات فلسفية » ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦٨) توفيق الحكيم : عصفور من الشرق محمد الغزالي : ظلام من الغرب

وقد أدنى ذلك إلى تحديث المجتمعات وتنمية مواردها على النمط الغربي . وتم الانتقال من العصر إلى الواقع بنفس النموذج . فأصبحت التنمية مجرد زيادة في معدل الانتاج . وانتقال من الزراعة إلى الصناعة ، وتكوين القطاع العام من أجل معالجة المداهمة لسائل الانتاج ، وهي النظريات السائدة في الفكر التنموي العربي . مما أن عادت القادة الثورية حتى انتهت التنمية وغاب التخطيط ، ودان النمط الغربي للتحديث كان مجرد فقاعة هواء سواء في الثقافة أو في الممارسة العملية في القيام بعمليات التحديث .

وإذا كان العرب كنمط للتحديث يبدو عند المثقفين في « فلسفة التنوير » كما كان الحال عند الطهطاوى نظرا لما يطمحون إليه من عقلانية وحرية وديمقراطية ومساواة وعدالة إجتماعية وتقدم فإن هذا النمط قد تحول عند « رجال الأعمال » إلى رأسمالية فجأة خاصة في عصر الردة عن الثورة العربية ، إنقلابها من داخلها إلى ثورة مضادة ، بل وإلى رأسمالية تقوم على الغش والسرقة والمصاريب ، وتهريب الأموال ، والتجارة في السوق السوداء ، والربح السريع ، والرشاوى ، والعمولات نظرا لأن الرأسمالية خارج الغرب لم تعم على مثلها السابقة ولا على قوانينها التي تعمي المنافسة وترشد حرية التعاملات . تحولت إلى رأسمالية تابعة للرأسمالية الغربية رأسمالية بلا وطن ، ولا هدف إلا مراحم الأموال وتهريبها .

وكان من الطبيعي أن نشأ رد فعل عنيف على ذلك ، الغرب كنمط للتحديث الذي أخرجت السلطنة التي مازالت ترفض التعامل مع الآخر ، مكتفية بما فيها من مبادئها القديمة . ولحقها لم ترفض الرأسمالية الناجمة عن هذا النمط بل فلتته على أمسها ، في منح في شركات نوظف الأموال . فالأساس النظري لمنهجها حافظه بعد عنها العقل والتخطيط وقيم الليبرالية التي تستند إليها الرأسمالية ، والممارسات العالمية ورأسمالية إقطاعية مرتبطة بالرأسمالية العالمية . فأحدثت أسوأ ما في الأمر . فلا هي استفادت من قيم الليبرالية التي تقوم عليها الرأسمالية ، وهي قيم النور ، ولا هي عرفت العدالة الاجتماعية في الاسلام ومبادئ البروة ، وحق الفقراء في أموال الأغنياء ، وشيوع الماء والكلاء والنار ،

والاستخلاف ، وحق الإمام في المصادرة والتأميم دفاعا عن المصالح العامة ، وأن الأرض لمن يفلحها ، وأن من أحيا أرضا مواتا فهي له^(٦٩) .

خامسنا : الغرب في فكرنا المعاصر

١ - الحالة الراهنة للثقافة الغربية في ثقافتنا المعاصرة

وقد أصبحت الثقافة الغربية في ثقافتنا المعاصرة ظاهرة تدعو للانتباه . فالعالم هو الذي يعلم التراث الغربي ، والعلم هي المعلومات الوافدة من الغرب . بل ولا يستطيع الانسان أن يكون مجتهدا إلا إذا تعلم الوسائل الغربية . أصبح العلم نقلا ، والعالم مترجما ، والمفكر عارضا لبضاعة الغير . ووجدت طبقة هشة من الأفكار والمذاهب والنظريات طائرة فوق الواقع لا هي مستمدة من الموروث القديم ولا هي نابعة من الواقع المباشر وتنتظر له . تتضارب المعلومات ، وتتعارض النظريات ، ينفي بعضها البعض ، ويختار الباحث أمام العديد من هذه الأفكار والمذاهب المنتشرة فوق الواقع المجتثة الجذور من أرضها ، والمنتزعة من واقعها الخاص الذي نبتت فيه ، كيف يختار ؟ وما هي مقاييس الاختيار ؟ زاد الكم بدرجة رهيبية ، وما زالت الفكرة الأساسية التي يمكن أن تتخلله غائبة مع أنه يمكن احياء هذا الكم السميك من المعلومات بوجهة نظر تحييه ، تضمه وتلمه في فكرة واحدة ، تثبت شيئا وترفض شيئا آخر . فالفكرة ذات وجهين ، وجه رافض ووجه قابل ، وجه ناف ووجه مثبت ، وجه سالب وآخر موجب . يمكن عن طريق أخذ المواقف احياء المعلومات ، وربطها بوجودان جمهور القراء وبالتيارات الأساسية في ثقافتهم الوطنية . ويستطيع الفكر بموقف واضح وبأقل عدد ممكن من المعلومات احداث ثقافة ، وإنشاء حضارة كما كان الحال في تراثنا القديم^(٧٠) .

(٦٩) انظر دراستنا « لحن والتوير » ، « من التراث إلى التحرر » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الثاني : « الدين والتحرر الثقافي » ص ٤٧-٧٨ .

(٧٠) « موقفنا من التراث الغربي » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثاني : في الفكر الغربي المعاصر ، ص ٣

ومنذ أكثر من قرن ونصف من الزمان نترجم ، ونعرض ، ونشرح ،
 ونفسر التراث الغربى دون أن نأخذ منه موقفا صريحا واضحا . مازال موقفنا
 حتى الآن موقف الناقل . عصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد أو على أكثر تقدير
 مازال موقفنا هو موقف العارض للنظريات وكأن هناك علما للعلم أو كأن
 العلم يُنقل من بيئة إلى بيئة ، له وجود مستقل عن واقعه . وهل يصبح المترجم
 أو العارض مثقفا أم مفكراً أم عالما ؟ العلم موجود فى الكتب ، والكتب فى
 المكتبات . ولكن يحدث العلم حين يأخذ العالم المواقف بالنسبة للمترجم أو
 المعروض ، إما بيانا لنشأة الفكرة أو المذهب فى بيئته الخاصة من أجل التعرف
 على مسار الفكر وتطور البحوث الاجتماعية أو من أجل تطبيق مباشر لهذه
 الفكرة فى بحثنا الخاصة مع أنه من الأفضل أيضا حتى فى هذه الحالة خلق
 نظرية مباشرة لواقعنا المباشر . يتم أخذ الموقف إذن بالوعى بمتطلبات الواقع ،
 وبإرجاع الأفكار والمذاهب الغربية إلى واقعها الخاص أو اعتبارها سابقة فى
 حضارة أخرى كتجربة انسانية عامة تعرف ولا تنقل^(٧١) .

وكان إصدار هذا البيان الثانى ملحا نظرا لأن فترة النقل الحالية عن الغرب
 قد طالت أكثر مما ينبغى ، وتأخرت فترة الابداع . فمازلنا ننقل عن الغرب
 منذ فجر النهضة الحديثة أى مايزيد على المائتى عام ، ولم يتوقف النقل بعد .
 ومازال أكبر مشروع لدينا وإلى وقت قريب هو النقل والذى سميناه ترجمة
 الأعمال الكاملة لكبار المفكرين والأدباء والعلماء فى الغرب . ولما كان معدل
 الانتاج فى الغرب أكثر من معدل النقل فإن الهوة تزداد اتساعا بين المنتج
 والمستهلك ، والمستهلك واقع تحت وهم اللحاق بالركب وتقليل المسافة .
 وكلما اتسعت الهوة دب اليأس حتى يُصاب اللاهث بالصدمة الحضارية
 فيعوقف تماما ، ويقبل مصيره التاريخى ، وقدره كطرف لمركز ، وفلك يدور
 حوله^(٧٢) .

(٧١) المصدر السابق ص ٣ - ٤

(٧٢) « موقفنا الحضارى » ، المصدر السابق ، الجزء الأول : فى فكرنا المعاصر ص ٤٦ - ٥٠

فإذا بدأ التأليف فإنه يكون ايضا عرضا لمادة مستقاة من الغرب حول موضوع ما ، وإعادة ترتيبها وكأن ما يقال عن الشيء هو الشيء نفسه ، يكفي الجامع معرفته باللغات الاجنبية ، وقدرته في الحصول على المصادر ، وجهده وتعبه في الفهم والتحصيل ، ووقته الذي وهبه للعلم ، وهو لا يعلم أنه واقع ضحية وهم أن العلم هو جمع المعلومات وليس قراءتها أو استنباط علم جديد منها أو معرفة كيفية نشأتها في بيئتها أو التنظير المباشر لواقعه الخاص لينشأ منه علما جديدا يضاف إلى المعلومات القديمة . أن التأليف لا يكون إلا دراسة لموضوع وصياغة قول فيه ، ونقد المنقول عنه بعد ارجاعه إلى العقل الصريح أو إلى الواقع ذاته من أجل اكماله وضبطه . حذف الزائد أو إكمال الناقص كما كان يفعل قدماء الشراح . ولكن عادة ماتكون حتى موضوعاتنا غريبة أو شخصيات غريبة وليست موضوعات محلية من واقعنا المعاش ، وكأن موضوعات العلم وليس فقط مناهجه وتصوراته لا بد وأن تكون كلها غريبة بالضرورة . تراكمت فوق الواقع طبقات فوق طبقات من العلوم ، ولم نزد عليها حرفا . المعلومات نقل ، والعلم ابداع . المعلومات موجودة في المكتبات ، والعلم هو ما يستنبط من بين السطور أو ما ينتج عن مراجعة الفكر لنفسه بنفسه أو بارجاعه إلى الواقع الذي نشأ منه . لذلك كثرت المؤلفات وقل العلم . زخرت المكتبات ، وعز ما يُقرأ^(٧٣) .

وكثرت الرسائل العلمية حول الموضوعات الغربية عرضا وتقديما للمذاهب والمناهج الغربية حتى أصبحت مرادفة للعلم . فالعالم هو الحامل لها . المتحدث عنها . المؤلف فيها . كثر الوكلاء الحضاريون في مجتمعتنا ، وتنافسوا فيما بينهم في المعروض والمنقول . وتكثر الدعاية بالرجوع إلى المصادر والمراجع بلغتها الأصلية ، وكتابة المصطلحات بالأفريقية أمام المصطلحات العربية خوفا من سوء الاجتهاد ، والشكوى من عدم طوعية اللغة العربية لمقتضيات المصطلحات الحديثة وكثر تأليف الكتب الجامعية في المذاهب الغربية ، ويظل أضخم مشروع لنا في ثورتنا الحديثة هو ترجمة « الالف كتاب » نقلا عن

(٧٣) « رسالة الفكر » ، المصدر السابق ، ص ٣ - ١٦ .

المؤلفات الغربية . ومازالت برامج الكتب التابعة للسفارات الأجنبية ومراكزها الثقافية هو ترجمة الثقافة الغربية في هذا البلد أو ذاك إلى اللغة العربية . وتتل الكتب جوائز الدولة ، ويحصل مؤلفوها على الدرجات الجامعية والترقيات المهنية . ويشير إلى الكتاب بأنه أحسن ما ألف في الموضوع ، وأن الناقل نقل أفضل ما لدى المنقول عنه من بضاعة لأفضل سوق ، ولأطوع جمهور ، وبأرخص سعر حتى يزيد الرواج . وتنشأ المجالات الثقافية المتخصصة لنشر الثقافة الغربية كما تقوم بذلك مراكز الأبحاث العلمية الغربية في البلاد . وتنتشر العلوم والاسماء الجديدة أمام شباب الباحثين فيشعرون بضاعتهم أمامها : الهرميطيقا ، السميوطيقا ، الاستطيقا ، الاسلوية ، البنيوية ، الفينومينولوجيا ، الانثروبولوجيا ، الترנסدنتالية ، وتكثر عبارات التفصيلات ، التظاهرات ، الاستيمية ، ابوخية ، الدياكرونية ، السنكرونية .. الخ . أصبح المثقف هو الذى يلوك بلسانه معظم أسماء الاعلام المعاصرين في علوم اللسانيات والاجتماع ، ويطبق هذا المنهج أو ذاك ، متأثراً بهذه الدراسة أو تلك .

ثم ظهر في جيلنا « استغراب » مقلوب ، بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر ، بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر . ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه ، نبداً بمرآة الآخر ثم صورة الأنا فيها ، مثل « الشخصية الاسلامية » ، « الماركسية العربية » أو « النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية » أو « الانسانية والوجودية في الفكر العربى » أو « الجوانية »^(٧٤)

(٧٤) محمد عرير لحاى : الشخصانية الاسلامية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

عبد الله العروى : العرب والفكر التاريخى ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٣ .

حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، (جزءان) ، دار المعارف ١٩٧٨/١٩٧٩ ركبيا إبراهيم : أبو حيان التوحيدي ، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة عبد الرحمن بدوى : الاسانية والوجودية في الفكر العربى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، عثمان أمين : الحوانية . أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤ وأيضاً رواد الوعى الانسانى .

زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧١ .

ويمكن أن يُستعار المنهج الغربى وحده بدلا من المذهب وبالتالي يُدرس التراث بمنهج ماركسى أو بنىوى أو ظاهراتى أو تحليلى ، يُضحى بالموضوع فى سبيل المنهج وكأن الموضوع لا يفرض منهجه من داخله ، وكأن الحضارة التى ينتمى إليها الموضوع لا منهج لها^(٧٥) . بل أنه يصعب فى الفلسفة الأوربية ذاتها التفرقة بين المذهب والمنهج .

وعيوب هذا « الاستغراب » المعكوس ، وهذه العلاقة المقلوبة هى الآتى :

١ - اختيار جزئى من التراث الغربى ، تراث الآخر ، فى إحدى مذاهبه الشخصانية أو الماركسية أو الانسانية والوجودية أو المثالية أو الوصفية وليس الغرب ككل ، وابتسار الحضارة الأوربية وردها إلى أحد أجزائها مع ضياع جلد الكل والأجزاء .

ب - نزع هذه الأجزاء خارج بيئتها مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى . فالماركسية رد فعل على المثالية الألمانية ، والوجودية رد فعل على المثالية والوضعية ، والمثالية رد فعل على الفلسفة المدرسية فى العصر الوسيط ، والانسانية رد فعل على التمرکز حول الله فى الفلسفة المسيحية ، والشخصانية

(٧٥) الطيب تيزى: من التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة فى قضية التراث العربى ، دار دمشق ١٩٧٩ صادق جلال العظم : نقد الفكر الدينى .

محمد عابد الجابرى : نقد العقل العربى (جزءان) ١ - تكوين العقل العربى ، دار الطليعة بيروت : ١٩٨١ .

١ - بنية العقل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ كمال أبو الذيب : جدلية الخفاء والتجلى .

أدوينس : القابت والمتحول ، بحث فى الاتباع والابتداع عند العرب (ثلاثة أجزاء)

١ - الأصول ، ٢ - تأصيل الأصول ٣ - صدمة الحداثة ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٤ ، ١٩٧٧ ،

طه عبد الرحمن : فى أصول الحوار وتمهيد علم الكلام ، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ١٩٨٦ ، المنطق والنحو الصورى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ انظر ايضا ماقلناه من قبل عن « التجديد من الخارج » ، « التجديد من الداخل » فى « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم ص ٣١ . ٣٤ .

رد فعل على الفلسفات المثالية المطلقة ، والوضعية رد فعل على سوء استعمال اللغة في الميتافيزيقا الغربية، والظاهراتية رد فعل على النزعتين الصورية والمادية في الفلسفة الغربية ؛ فالأجزاء يفسر بعضها بعضا .

جـ قراءة التراث الاسلامى ، تراث الأنا ، كله من منظور المذهب الغربى الجزئى ، وتأويل الكل الأصيل من منظور الجزء الدخيل مما يطمس خصوصية التراث المقروء . وبالتالي يصبح التراث الغربى هو الاطار المرجعى لكل قراءة لتراث آخر ، وجعل المركز هو المقياس ، والأطراف هى المقيس ، وبالتالي تضيع هوية الأطراف التى يتم احالتها باستمرار إلى المركز . وعلم « الاستغراب » إنما يهدف أساسا إلى تغيير علاقة المركز بالأطراف حتى تتعدد المراكز ، وتنبأين النماذج ، حتى يتم الحوار والتبادل بين انداد .

د ابتسار الكل ، تراث الأنا ، ورده إلى جزء مشابه في تراث الآخر حتى يحدث التلقيح والتشابه فتظهر الحضارة الاسلامية في نزعاتها المادية عند الطبائعيين الأوائل أو في مثاليات الفارابى أو في وجودية أبى حيان التوحيدي أو في انسانية الصوفية أو في شخصانية القرآن أو في لسانيات علم الأصول .

هـ تكريس مركب النقص عند الأنا في مقابل مركب العظمة عند الآخر تحت وهم أن تجديد الأنا لا يتم إلا في مرآة الآخر وأنه لا يتم رفع الأنا إلا على مستوى الآخر في أحد جوانبه إذا كان الباحث من المتمثلين لثقافة الآخر . أما إذا كان متمثلاً لثقافة الأنا فإنه يبين أن مظهر عند الآخر من فلسفات ومذاهب ومناهج إن هو الا تطوير لبعض جوانب في تراث الأنا ، في التصوف أو الأصول أو الفلسفة أو الكلام أو في العلوم العقلية الخالصة كالرياضيات والطبيعات أو حتى في العلوم النقلية مثل علم مصطلح الحديث . أما علم الاستغراب فإنه يقوم بدراسة التراث الغربى على النحو الآتى :

١ - لا يدرس التراث الغربى في ذاته كى ننقل منه علما أو معرفة بل لتأخذ منه موقفا حتى في العلوم المضبوطة . فقد كان بإمكان الصين أخذ الجانب النظرى من البحوث الدرية من حليفتها ولكنها ، حتى في هذا الجانب ، آثرت القيام بأبحاثها المستقلة . يمكن اعتبار التراث الغربى من علوم الوسائل ، على

مايقول القدماء ، لا من علوم الغايات . التراث الغربى جزء من الثقافة العصرية يمكن استعماله كأحد أشكال التعزيز كما استخدم الحكماء من قبل الفلسفة اليونانية قديما كوسيلة للتعبير ولغة للأداة وليس كعلم يُنقل وذلك اجراء لعملية « تشكيل كاذب » جديدة ، هذه المرة مع التراث الغربى ولبس مع التراث اليونانى .

ب - دراسة التراث الغربى كجزء من تحليل واقعنا المعاصر باعتبار أن التراث الغربى قد اصبح أحد روافد ثقافتنا المعاصرة بل أثر عند البعض فى طرق تفكيرنا وتصوراتنا للعالم ، وأن مانسميه بالاستعمار الثقافى كشعار فى الحقيقة موضوع دراسة علمية مستفيضة خاصة وأن هذا الأثر قد طال وأصبح لاشعوريا . وربما يدخل إن لم يكن قد دخل بالفعل كجزء من تكوين عقليتنا المعاصرة .

ج - دراسة التراث الغربى كجزء من دراسة تراثنا القديم لأن فكرنا المعاصر ومنذ أكثر من مائة عام نقطة التقاء بين حضارتين ، تراثنا القديم الذى يعاد بناؤه من جديد والتراث الغربى الذى هو امتداد للتراث اليونانى القديم كما كانت دراسة الفلسفة اليونانية القديمة جزءا من دراسة الفكر الاسلامى القديم . وبالتالى استمرار العملية الواحدة التى انقطعنا عنها وجعلناها حلقة واحدة غير متصلة الحلقات عندما نظرنا إلى التراث باعتباره مجرد تاريخ انقضى ولم يعد حيا فى شعور المعاصرين الفردى أو الجماعى .

د - دراسة التراث الغربى كجزء من المساهمة فى الدراسات الانسانية العامة لافادة الغربين أنفسهم ، والمساهمة معهم فى فهم تراثهم كما حاولوا هم فى « الاستشراق » دراسة تراثنا وتعريفنا به . وقد نكون أسعد حظاً فى محاولتنا هذه نظرا لما يمكن أن نتمتع به من شعور محاييد ونظرة متكاملة نظرا لانقضاء عصر الاستعمار ، وبداية عصر التحرر والمساواة بين الشعوب .

٢ - الموقف من الغرب في دراساتنا الوطنية

ومن دوافع تأسيس علم « الاستغراب » في جيلنا عدم وضوح العلاقة بين الأنا والآخر ، بين تراثنا القديم وتراث الغرب . إذ أننا بالنسبة لكل تراث نقوم بأخطاء ثلاثة . فبالنسبة للتراث القديم نقوم بالأخطاء الثلاثة الآتية :

أ - ننزع أنفسنا من بيئتنا الثقافية إما احساسا بالعار أمامها أو خجلا منها أو جهلا بها أو تقليدا للغير أو انهيارا به أو رغبة في اللحاق بركابه .

ب - نزرع أنفسنا في بيئة ثقافية أخرى ، ندخل في معاركها ونحن لسنا أطرافا فيها ، وبالتالي نحول أنفسنا إلى وكلاء حضاريين للغرب . هذا مثالي ، وذاك واقعي ، هذا عقلي وذاك حسي ، هذا وجودي وذاك وضعي ، هذا تحليلي وذاك بنوي ، هذا ماركسي وذاك برجماتي .. الخ .

ج - نهرب من الواقع ذاته فلا نرى أوضاعه ولا أزماته ، ولا ندخل في تحدياته ، نراه من غير ثقافة أصيلة فيه أو كثقافات طائرة فوقه تحمل محل الأولى ، فيظل بلا حراك لا يتغير ، بعد أن صفى دمه الأصيل ونقل إليه دم غريب ونقوم بالنسبة لتراث الغرب بأخطاء ثلاثة كذلك :

أ - اخراج الثقافة الغربية من بيئتها المحلية وظروفها التاريخية وكأنه مذاهب مطلقة ، وثقافة عامة لأرض لها ولا وطن وجعل أنفسنا أطرافا في معاركها .

ب - اعطاء الثقافة الغربية نوعا من الاطلاق والتعميم ليس لها ، ونشرها خارج حدودها ، وبالتالي تحقيق مآرب ثقافة المركز باعتبارها ثقافة مهيمنة وموجهة للأطراف .

ج - محاربة الثقافات المحلية في حالة مقاومتها للثقافة الوافدة ، وبالتالي احداث الصراع بين الوافد والموروث ، وشق الثقافة الوطنية ، والوقوع في الازدواجية الثقافية .

أما في فكرنا المعاصر فقد تباينت المواقف بالنسبة للغرب على انحاء ثلاث طبقا للتيارات الرئيسية الثلاثة وعلى نقيض المواقف الثلاث من التراث القديم .

وتبدو هذه المواقف خاصة ابتداء من الجيلين الثالث والرابع عندما كبا الاصلاح وتحول الاصلاح الدينى فى الجيلين الأول والثانى إلى سلفية فى الجيلين الثالث والرابع ، وعندما تحولت الليبرالية فى الجيلين الأول والثانى إلى تسلط الدولة وغياب مؤسساتها المستقلة فى الجيلين الثالث والرابع ، وعندما انقلب التيار العلمى العلمانى لدى الجيلين الأول والثانى إلى دينية تراثية لدى الجيلين الثالث والرابع^(٧٦) . لقد كان الغرب نمطا للتحديث عند جيل الرواد فى التيارات الثلاث ثم تباينت المواقف فيه عندما كبا الاصلاح كله وانتهى إلى ضد ما بدأ منه ، وبدلاً من منطق التمثيل والاستيعاب بدأ جدل الدفاع والهجوم . فأخذت الحركة الاصلاحية على يد جيلين ، الثالث (رشيد رضا) والرابع (الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية خاصة) من التراث القديم موقف الدفاع ومن التراث الغربى موقف الهجوم . والتيار العلمى العلمانى الذى أخذ من التراث القديم موقف الهجوم خاصة فى الجيلين الثالث والرابع ايضا (سلامة موسى .. الخ) أخذ من الغرب موقف الدفاع بل والتقليد بدعوى الثقافة العالمية التى ليس لها وطن . أما الفكر السياسى الليبرالى الذى أخذ من التراث موقف الانتقاء لما يتفق مع بناء الدولة الحديثة فوجدها فى نوع الاشعرية المخففة أخذ من الغرب ايضا موقف الانتقاء لفلسفة التنوير والليبرالية الغربية وما يتفق مع الحرية والدستور وحقوق المواطن . وبالتالى تراوحت المواقف من المغرب فى فكرنا المعاصر بين مواقف ثلاث : طرفان ووسط ، الهجوم والدفاع والانتقاء .

وإن الموقف الحضارى الآن بناء على الوعى التاريخى يقتضى أخذ موقف نقدى من القديم وليس الدفاع عنه أو الهجوم عليه ، وهذه مهمة الجبهة الأولى ، موقفنا من التراث القديم . كما يتطلب ثانياً أخذ موقف نقدى من الغرب وليس الدفاع عنه أو الهجوم عليه ، وهذه مهمة الجبهة الثانية ، موقفنا من التراث الغربى . كما يقتضى ثالثاً بأخذ موقف نقدى من الواقع لتغييره

(٧٦) انظر دراستنا « كبرياء الاصلاح » فى « دراسات فلسفية » ص ١٧٧ - ١٩٠ (ابتداء من هذا الجزء ٢ - الموقف من الغرب فى فكرنا المعاصر وحتى كانات فى الفصل الثالث تمت صياغة الاجزاء التالية فى صناعه) .

وتطويره وليس انعزالا عنه . فالماضى ليس موطن دفاع أو هجوم بل إعادة بناء ، والمستقبل كذلك ليس موضوع دفاع أو هجوم بل اعداد وتخطيط ، والحاضر لا يمكن ارجاعه إلى الماضى (السلفية) أو دفعه نحو المستقبل (العلمانية) بل هو الموطن الذى تتفاعل فيه الجهات الثلاثة^(٧٧) . إن هذا الموقف النقدى عن الغرب بدلا من الهجوم عليه أو الدفاع عنه له ما يبرره فى الآتى :

١ - مظاهر التغريب فى حياتنا الثقافية وأساليب الحياة اليومية مما يسبب أزمة هوية وأصالة .

ب - الاستعمار الثقافى وسطوته واستمراره من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الاعلام والترويج لأسطورة الثقافة العالمية ، ووقوع عديد من المثقفين ضحية لها .

ج - رد فعل الحركة الاسلامية العنيف وعن حق ضد التغريب حتى عادت بعض احتياجاتها وخرجت على سنة القدماء فى أخذ الحق من حيث أتى حتى ولو كان من الأمم القاصية عنا .

د - بداية النهضة الاسلامية الجديدة ، وإقالة الاصلاح من كبوته ، مما يعطى تفاؤلا بإمكانية الاستقلال الحضارى .

هـ - كشف أزمة الغرب ، وبأنه ليس بالحضارة التى لا تقهر ، وضياح الرهبة من الآخر ، والتحرر من عقدة الخوف منه ، وبأنه ليس الاستاذ الأبدى ، أزمت فى الوعى ، وأزمات فى الانتاج .

وإلى الآن مازالت الحيرة تقع فى الدراسات الوطنية بالنسبة للحضارات الأوربية نظرا لسيادة جدل الهجوم والدفاع وليس منطق النقد وإعادة البناء على النحو الآتى :

١ - الاغراق التام فى الحضارة الغربية كتعبير عن تقليد الأنا للغرب مما يؤدى إلى التجاهل التام لخصوصية الموضوع الوطنى وإمكانية العثور على منهج وطنى

ملائم له . يتم التضحية بالموضوع الوطنى فى سبيل تطبيق منهج غرى ، فالأولوية للمنهج على الموضوع . كما يكشف عن الأحساس بالنقص المنهجى أمام الغرب وعن غياب الوعى المنهجى العام والمستمر من التراث القديم . ويتم الاختيار عشوائيا طبقا للمزاج أو درجة الحداثه للمنهج الغربى خاصة وأنها متجددة ومتعددة بايقاع سريع : عقلية ، تجريبية ، إجتماعية ، بنيوية ، تحليلية ... الخ . وعلى هذا النحو يكون الغرب المنهجى هو الاطار المرجعى الوحيد لأية دراسة وطنية .

ب - التجاهل التام كرد فعل نفسى انفعالى غاضب من الأنا ضد الآخر مما يصيب الدراسة المحلية ذاتها بالعقم والتحجر والتكرار وفقدان الدلالة ، والاكتفاء بعلوم الغايات دون علوم الوسائل . وبالتالي يبقى التراث القديم كما هو بلغته وتصوراته وواقعه منعزلا تماما عن الواقع الحالى الذى يتطلب لغة جديدة ومفاهيم جديدة نظرا لتغير متطلبات الواقع الجديد . فيدفع ذلك العلمانيين إلى مزيد من الأغراق فى علوم الوسائل دون علوم الغايات . ويظل الفعل ورد الفعل يغذى بعضهما بعضا فى جدل دائرى للنفى والاثبات .

ج - محاولة التوفيق بين الاطار المحلى والاطار الغربى عن طريق المنهج المقارن والتعامل بين ثقافتين « عربى بين ثقافتين » . وقد يحدث ذلك بطرق عدة : أولا بيان اسبقية الموضوع المحلى على الحضارة الغربية فى الاكتشافات العلمية الانسانية أو الطبيعية مما يرضى غرور الأنا أو يعوضها عن الاحساس بالنقص أمام الآخر . ثانيا ، بيان أوجه التشابه بين حضارة الأنا وحضارة الآخر كمعلومات عامة غير موجهة مما يرضى فقط رغبة الباحث فى اظهار أنه ذو حضارتين ، وصاحب ثقافتين ، ويعرف لغتين . وفى كلتا الحالتين تحدث نتيجتان :

١ - الایحاء بأن التطوير لا يتم إلا من الخارج ، وأن رؤية دلالات الموضوعات الوطنية لا تتم إلا باستعارة أدوات تحليلية من الآخر وكأن الموضوع نفسه مصمت ، مجرد شئ ، مع أن الموضوعات الوطنية النابعة من التراث هى مناهج ، وأن التراث كله إنما أتى من مصدر منهجى ليؤسس علوما منهجية .

ب - الاعتراف بالعجز المنهجي للثقافة الوطنية على أن تبدع أدوات تحليل ملائمة قادرة على تطوير الموضوعات الوطنية ، وأنها مجرد تابع للمناهج الآخرين ، ثقافة عمياء في حاجة إلى مبصرين ، وبالتالي تأكيد غياب المنهج في رسائلنا الجامعية وفي حياتنا اليومية وفي ادارتنا لشؤون البلاد .

إن "أقصى ما استطعناه في علاقتنا بالتراث الغربي هو « الاستغراب المعكوس » أى تبنى مذهب غربي مسبق بناء على المزاج أو الاختيار الايديولوجي والوعى السياسى ثم محاولة قراءة الأنا خلاله مثل المثالية الغربية ، الشخصية ، الظاهرية ، الماركسية ، الوضعية ، الوجودية ، البنيوية ، العلمية . وهى مقاييس فردية للاختيار أو اجتهادات جزئية وليست موقفا حضاريا كلياً شاملاً . تنتهى إلى تضارب بينها ، كل منها يكفر الآخر ، فوقنا في تاريخ جديد للفرق بالاضافة إلى تاريخ الفرق الكلامية القديمة ، كلا منها يدعى أنه الفرقة الناجية . وتنتهى جميعها بتكافؤ الأدلة ، إذ تتساوى جميعا في شرعية الاختيار وشرعية رد الكل إلى الجزء .

لقد حاولنا في حياتنا العلمية السابقة أخذ موقف كلي من التراث الغربى بداية بعرض كبار مفكره . إذ قد يكون الهدف من الحديث عن مفكر غربي هو مجرد التعريف به وتقديمه للمواطنين بكل ما فيه من موضوعية تامة دون الفصل فيه بين ماله وما عليه . وهذا هو الطابع العام الغالب على دراستنا وأبحاثنا وتعليقاتنا على المفكرين الغربيين . قد يكون ذلك مفيداً للغاية في بداية تعرف ثقافة على أخرى . فقد شرح الكندي الفارابي ابن سينا وابن رشد الفلاسفة اليونان قبل أن يأخذوا منهم موقفاً أو يتمثلونهم أو يتجاوزونهم . ولكنه قد يكون مضراً للغاية إذا استمر هذا التعريف بعد مرحلة التعرف دون أن ينتقل إلى التمثل أو الرفض أو التحليل المباشر للواقع . وقد يكون الهدف ايضا هو الدراسة الأكاديمية العلمية التى لا بد وأن تحدث في مجتمع نام يقوم رواد البحث فيه بهذه المهمة للحصول على الدرجات العلمية أو لتعزيز التراث الانساني بمزيد من الابحاث . ولكن قد يُعتبر ذلك من قبيل الترف إذ يقوم بهذه المهمة عديد من الباحثين من كل أنحاء العالم مع تمتع بإمكانيات كبيرة قد لا

تتوافر في المجتمعات النامية . كما أن مفكرى البلاد النامية مرتبطون وجدانياً بواقعهم . وقد تكون لديهم امكانيات واقعية في التحليل المباشر للواقع قد لا تتوافر لدى غيرهم من الباحثين ، تمكنهم من اعطاء وجهات نظر جديدة ، واثراء الدراسات الفلسفية . فالانتساب إلى مستوى حضارى تاريخى أو إلى مرحلة تاريخية معينة يمر بها شعب معين هو وطن الباحث كالانتساب إلى أيديولوجية سياسية أو مذهب فكرى ، يتيح فرصاً كثيرة لالغاء وجهات نظر جديدة غير الدراسة العلمية الموضوعية الغامضة التي لانتم عن موقف ، ولا تدل على وضع تاريخى معين لشعب معين لباحث ينتمى إلى قوم وأرض وأمة . كان اختيارنا لفلاسفة بعينهم، اسبينوزا، فيكو، كانط، هيجل، وفيورباخ ، ياسبرز ، أورتيجا ، ماركوز ، هوسرل ، ماكس فيبر ... الخ اختياراً مقصوداً لمعالجة احدى القضايا المعاصرة في واقعنا المعاصر عن طريق توجيه ثقافة الآخر نحوها ربما لتشجيع الأنا وتعالج قضيتها على نحو مهنتقل بعد أن تكون قد استفادت من تجارب الآخرين . كان أقرب إلى التأليف غير المباشر ووضع الحق على لسان الآخرين في مجتمع يرى أن ناقل الكفر ليس بكافر . وهو نوع من القياس الشرعى . إذا كانت هذه ظروف الفكر الغربى وهذه اجتهاداته (الأصل) وإذا كانت هذه هى ظروفنا (الفرع) ، وإذا كانت تلك الظروف وهذه الظروف متشابهة (العلة) فلماذا لا يكون لدينا نفس الاجتهاد ؟ (الحكم) . كان الهدف بيان الاتفاق أكثر من الاختلاف حتى يمكن أن تتشجع الأنا بعد ذلك لرصد أوجه الاختلاف وتطويرها^(٧٨) .

وعلى هذا النحو يمحى كل اساس للتقليد ، فالنمط الفنى الأوربى أو الفكرى الغربى له ظروفه الخاصة التي نشأ فيها ولا يمكن نقله إلى بيئة أخرى باسم التجديد والمعاصرة دون اعادة تمحيص ونقد يقوم على وعى بتراث الأنا وبحاجة

(٧٨) وقد قمنا كنموذج صريح على ذلك في دراستنا « هيجل وحياتنا المعاصرة » وتحديد ملامح هذه العلاقة في : تعقيل الواقع ، البحث عن منهج ، الدين والحياة ، الجمال تعبير حى عن المثال ، دولة الوحدة والاستقلال ، تحليل اللاتية وتطورها ، الشعور الأوربى وشعور العالم الثالث ، « مضايبا معاصرة » ، الجزء الثانى في « الفكر الغربى المعاصر » ص ٢٤٥ - ٢٧١ .

العصر وبتراث الغير . ويكون كل موقف في فكرنا الاصلاحى المعاصر يدعو إلى نبذ التقليد يكون موقفا سليما قائما على ضرورة الابداع العصرى وعلى حكم شرعى قديم بأن ايمان المقلد لا يجوز ، وبأن التقليد ليس مصدرا من مصادر العلم . وعندما يتحدث مبدعوننا عن العصر الحاضر والروح المعاصرة والفن المعاصر ويعنون الموجات الجديدة في الحضارات الأوربية فإن ذلك ليس تعبيرا عن روح العصر في كل حضارة . وإن اختفاء الزمان من الفن الحديث الغربى في الرواية أو السينما له ما يبرره في تطور الحضارة الغربية ومرحلتها النهائية ، وأن ظهور الفن التجريدى أو الموسيقى الالكترونية أو الايقاعات البدائية كل ذلك له ايضا ما يبرره في الحضارة الأوربية ولكنه لا يعبر عن حضارات أخرى وشعوب في مرحلة النهضة أى البداية الثانية والميلاد الجديد . وقد تكون الروح المعاصرة في حضارة أخرى غير الروح المعاصرة في الحضارة الأوربية ومخالفة لها تماما بل على نقيضها . قد يكون ما يعبر عنها في المضمون لا في الشكل أو في الفن الواقعى وليس في الفن التجريدى أو ابراز مشكلة الزمان وليس اسقاطها من الحساب . لا يمكن نقل تراث من حضارة إلى أخرى الا بعد عملية اعادة بناء للمنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة . وذلك ما يحدده الموقف الواعى باحتياجات العصر وبالتراث الغربى المعاصر في ان واحد^(٧٩) . وإذا كان لا يجوز النقل من تراث الأنا القديم الا بعد إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر الجديدة فالأولى أن يتم ذلك بالنسبة لتراث الآخر .

٣ - علم « الاستغراب » في مؤلفاتنا السابقة

ليس الموضوع سبقا صحفيا أى منا استعمل المصطلح أولا فذاك بخارج عن نطاق العلم الرصين وأقرب إلى الدعاية والاعلان . ولكن مضمون العلم كما بدا هم المعاصرين جميعا منذ أكثر من مائتى عام حتى الآن . ويمكن القول بلا أدنى مبالغة أن مشروع « التراث والتجديد » كان هو همى الأول والوحيد منذ رسائلنا العلمية الثلاثة الأولى بالفرنسية حتى الآن . ويبدو أن هذا الاختيار

(٧٩) « موقفنا من التراث الغربى » ، المصدر السابق ص ٩ - ١٠

الثلاثي منذ البداية وأنا في الثلاثينات كان له دلالاته على جبهات المشروع الثلاثة . فالرسالة الأولى « مناهج التفسير ، محاولة لاعادة بناء علم أصول الفقه » ، تتناول الجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » في محاولة تطبيقية . في أحد العلوم العقلية النقلية القديمة إذ كنت أبحث عن منهج للناس جميعا ، منهج فكر وتطبيق ، نظروعمل ، حقيقة وشريعة^(٨٠) . وكنت أسأل دائما لماذا لم أترجمها إلى اللغة العربية ؟ وكان جوابي لقد مضى عليها الآن أكثر من ربع قرن ، ومازالت تحتاج إلى اعادة كتابة من جديد . صحيح أن الروح باقية لا تتغير ، ولكن كنت فيها أغوص في أعماق الوعي الفردي أكثر مما أصف الوعي الاجتماعي . كما أن مقدمتها النظرية دخل كثير منها في البيان النظرى عن الجبهة الأولى « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » عام ١٩٨٠ أى بعد كتابتها بخمسة عشر عاما . ولكن سأعيد كتابتها من جديد بعد إعادة بناء علوم الحكمة في « من النقل إلى الابداع » ، وإعادة بناء علوم التصوف في « من الفناء إلى البقاء » ثم آتى من جديد إلى إعادة بناء علم أصول الفقه بعد ثلاثين عاما في محاولتى الأولى وذلك في « من النص إلى الواقع »^(٨١) .

والرسالة الثانية « تفسير الظاهريات (الفينومينولوجيا) ، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجى) وتطبيقه في الظاهرة الدينية » ، ويتناول الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » . ومازالت تحمل جديدا بالنسبة للدراسات الفينومينولوجية باعتبار الفينومينولوجيا نظرية في الوعي الفردي والوعي الحضارى الأوربيين ، خاصة فيما يتعلق بمحاولة لوضع قواعد للمنهج الظاهرياتي في ثلاث : التوقف عن الحكم ، والبناء ، والايضاح بعد أن عرف

(٨٠) انظر ظروف اختيار موضوع الرسالة في « محاولة مبدئية لسيرة ذاتية » في « الدين والثورة في

مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء السادس « الأصولية الاسلامية » ص ٢٢٧ - ٢٣٧

(٨١) Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension, ilm, usul al fiqh, Paris, 1966 Imprimerie Nationale.

La Caire, 1965 .

الأوريون اثنتين فقط ، وكذلك فيما يتعلق بالتأويل الديني. للظاهريات اعتماداً على حياة هوسرل الشخصية وروح الظاهريات كعود إلى « العهد الجديد » ، وهو ما يتفق مع تأويلي للفلسفة الغربية كلها خاصة المثالية الترنسندنطالية بأنها عود من جديد إلى «المواعظ على الجبل» « للسيد المسيح ، وما كانط أو فشته إلا مسيح جديد . وستظل الرسالة بلغتها الأصلية (الفرنسية) لأنها كتبت لجمهور أورني وبمصطلحات العلم ولو أننا حاولنا إعادة التعبير عن بعض من نتائجها في دراسات سابقة^(٨٢) . إنما أقوم بالمحاولة كلها من جديد ليس كدراسة للفينومينولوجيا عند هوسرل ولكن بدراسة الموضوع ذاته ، بناء الوعي الأورني وتكوينه وهو موضوع علم الاستغراب مع إظهار مصادره التي اخفاها الفلاسفة الأوريون . وفي تمهيد الرسالة توجد محاولة أولى لتأسيس علم « الاستغراب » تحت عنوانين : ١ - ظاهرة الوعي الأورني ٢ - الشعور المحايد والشعور المغترب ، الأول لبيان ظهور موضوع الوعي الأورني في الفلسفة المعاصرة كموضوع بنيوي مستقل عن التاريخ كموضوع دراسة . يبرز الوعي الأورني كموضوع يؤرخ لنفسه كعلامة على بداية النهاية كما ظهر أرسطو من قبل مؤرخا للحضارة اليونانية ، يبرز تاريخ الموضوع قبل أن يكشف عن بنيته واكتماله ، وكما ظهر ابن رشد وهو يؤرخ للفلسفة الإسلامية ولللسفة اليونانية مبينا اكتمال كل منهما ، الأولى من الكندي إلى الفارابي وابن سينا ثم إلى ابن رشد والثانية من سقراط إلى أفلاطون ثم إلى أرسطو^(٨٣) ، وكما فعل ابن خلدون من قبل مؤرخا للحضارة الإسلامية في فترتها الأولى على مدى سبعمائة عام . والثاني لبيان ضرورة أن يقوم شعور غير أورني أى شعور محايد بتأسيس هذا العلم وليس الشعور الأورني المغترب حيث لا يتم فيه التمايز بين الذات والموضوع . فالشعور الأورني لا يدرس الا بشعور لا أورني حتى يحدث

(٨٢) انظر دراستنا : « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » ، « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل » في « قضايا معاصرة ، الجزء الأول » ، في الفكر الغربي المعاصر ص ٢٩٥ - ٣٣٩ .
(٨٣) انظر دراستنا لبيان ذلك «ابن رشد شارحا أرسطو» في دراسات إسلامية ص ٢٧٢-٢٠٣

التمايز بين الذات والموضوع . وكيف يستطيع الشعور الأوربي أن يكون ذاتا لتأسيس هذا العلم ، وهو نفسه موضوع العلم؟^(٨٤)

والرسالة الثالثة « ظاهريات التفسير ، محاولة لتفسير وجودى ابتداء من العهد الجديد » . وتتناول الجبهة الثالثة « موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير » ، حاولت فيها إيجاد الصلة بين النص والواقع في حالة العهد الجديد والتي من خلالها بدأ التعرف على علم النقد التاريخي للكتب المقدسة ، وأنواع النقد خاصة المحافظ والليبرالي ، ومدرسة « تاريخ الأشكال الأدبية »^(٨٥) . ظهرت نشأة النص في الوعي الفردي والوعي الجماعي في الجماعات الدينية الأولى ، وبداية التقنين بقرار من السلطة الدينية بناء على مقاييس عقائدية صرفة وليس بناء على نقد تاريخي علمي . كما حدث عند المسلمين وكما حدث بعد ذلك في التراث الغربي الحديث . ظهر الواقع أساس النص ، ومتطورا بتطوره ، وهو ما عرفناه قديما باسم « أسباب النزول و » الناسخ والمنسوخ » . كما ظهرت التجربة الانسانية وراء النص ، وأن كلام الله هو في الحقيقة كلام الانسان طبقا لتجاربه وخبراته . فالوجود الانساني الفردي والجماعي هو منشأ النص^(٨٦)

وتغل ترجماتنا الأربعة :

« ١ - نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » (أوغسطين ، انسيلم ، توما الاكويني)^(٨٧) ،

(٨٤) L'Exégèse de la phenomenologie, L'état actuel de la methode phénoménologique et son application au phénomène religieux, pp.3-12, Paris, 1965, Dar al-fikr al-Arabi, Le Caire, 1979.

(٨٥) « مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية » في « دراسات فلسفية » ص ٤٨٧ - ٥٢٢ .

(٨٦) La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, Paris 1966, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire 1990.

(٨٧) « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط » (أوغسطين ، انسيلم ، توما الاكويني) ، الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ،

اسينوزا : « رسالة في اللاهوت والسياسة » ،

٣ لسنج : « تربية الجنس البشرى » ،

٤ جان بول سارتر « تعالى الأنا موجود » ، نوعا من تأسيس علم « الاستغراب » عن طريق اعطاء نماذج تطبيقية لكيفية قراءة حضارة الآخر من خلال حضارة الأنا ، وكيفية التعبير عن حضارة الأنا من خلال لغة ومفاهيم الآخر كما كان يفعل الشراح القدماء . وذلك لتحقيق عدة أهداف :
١ - القضاء على الازدواجية بين المورث والوافد من أجل خلق وحدة ثقافية وطنية ، ووحدة شخصية قومية ليدرك القراء أن الثقافة واحدة إذا ما تشابهت الظروف في مجتمعين مختلفين .

ب تحديث الموروث تلقائيا وطبيعيا من خلال الابقاء على المضمون :
والروح مع تغيير الشكل والحرف ، وكما فعل القدماء بتحديث موروثهم الجديد من خلال ثقافة اليونان الجديدة .

ج ضياع رهبة الجديد وعدم الاحساس بالنقص أمامه والتعامل معه تعامل الند للند بل ونقده ، وبيان أوجه توجهه ثم إكماله . فقد كان الحكماء القدماء أرسطيين أكثر من أرسطو . وقد تم الاعلان عن بداية الوعي الأوربي في « الأنا أفكر » (ديكرت) ونهايته في « الأنا موجود » (هوسرل) وانحسار التطور بين البداية والنهاية في « تعالى الأنا موجود » .

د عدم تعود العصر على أمثال هذه الدراسات ، إعمال العقل في النص وفي الواقع ، جعل تقديم اجتهادات الآخرين مرحلة تمهيدية قبل الدراسة المباشرة كما فعل

بيروت ، ١٩٨٢ ، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية ١٩٧٩ « اسينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة » ، الطبعة الأولى ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٩ ، الطبعة الثالثة ، مصورة عن الثانية ، الانجلو المصرية ١٩٧٩ « لسنج : تربية الجنس البشرى ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٦ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .
سارتر : تعالى الأنا موجود ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ، الطبعة الثانية ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ .

المترجمون القدماء قبل الشراح حتى تتعود البيئة على أمثال هذه الدراسات بلسان الغير ، وما الأنا الا مجرد عارض لبضاعة ليس هو منتجها .

وبعد هزيمة ١٩٦٧ ظهر المشروع في بدايته من جديد على مستوى جماهير القراء وليس على مستوى المتخصصين علي أنه جدل بين الأنا والآخر في قضايا معاصرة بجزأيه : الأول « في فكرنا المعاصر » عن الأنا، والثاني « في الفكر الغربي المعاصر » عن الآخر . وتكاد لا تخطو دراسة واحدة عن الاعلان عن احتمال قيام مثل هذا العلم . وكانت أول دراسة مفصلة لذلك « موقفنا من التراث الغربي » واعطاء نماذج لكيفية قراءة الآخر من منظور الأنا وطبقا لحاجاته مثل العقلانية والتنوير وفلسفات الدين وفلسفات الثورة^(٨٨) . وقد تم نفس الشيء في دراستنا باللغة الانجليزية التي القيت في مؤتمرات خارجية كنموذج لقراءة الآخر من منظور الأنا سواء فيما يتعلق بالنص الديني ،

(٨٨) يمكن الرجوع كنماذج من هذه الدراسات في الجزء الأول « في فكرنا المعاصر » مثل : ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد ص ٥١ - ٦٩ خاصة أولا : ثلاثة مواقف بالنسبة للتراث الغربي ص ٥٢ - ٥٦ .

ثانياً : بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر ٥٦ - ٦٦ .
ثالثاً: الشعور الأوربي وشعور العالم الثالث ص ٦٦ وأيضاً : موقفنا الحضاري ص ٤٦ - ٥٠ التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر ص ٧٠ - ٩٠ ومن الجزء الثاني « في الفكر الغربي المعاصر » يمكن الرجوع إلى « موقفنا من التراث الغربي » ص ٣ - ٣٣ ، أزمة العقل أم التنصير العقل ؟ ص ٣٤ - ٦٠ ، رسالة في اللاهوت والسياسة لاسيبنوزا ص ٦١ - ٩٩ ، القاموس الفلسفي لفولتير ص ١٠٠ - ١٣٠ ، الدين في حدود العقل وحده لكانط ص ٣١ - ١٧٠ ، محاضرات في فلسفة الدين لهيجل ص ١٧١ - ١٦ ، هيجل والفكر المعاصر ص ٢١٧ - ٢٤٣ ، هيجل وحياتنا المعاصرة ص ٢٤٤ - ٢٧٢ ، الدين والرأسمالية ، حوار مع ماكس فيبر ص ٢٧٣ - ٢٩٤ ، المظاهرات وأزمة العلوم الأوربية ص ٢٩٥ - ٣٢١ ، فينومينولوجيا الدين عند هوسرل ص ٣٢٢ - ٣٣٩ ، ألونا مولو والمسيحية المعاصرة ص ٣٤١ - ٣٥٥ ، وداع الفيلسوف ، كارل ياسنرزيركي نفسه ص ٣٥٦ - ٣٧٤ ، بين ياسنرزيركي ونيتشه ص ٣٧٥ - ٣٩٧ ، كارل ياسنرزيركي : الرجعية والاستعمار في فكر الفيلسوف الراحل ص ٣٩٨ - ٤٤١ ، كارل ياسنرزيركي : التواطؤ النازي الأمريكي عند الفيلسوف الراحل ص ٤٤٢ - ٤٤٦ ، هيربرت ماركيز : العقل والثورة ص ٤٦٦ - ٥٠٢ ، هيربرت ماركيز : الفلسفة والثورة ص ٥٠٣ - ٥٢٥ .

والقرآن أى الأنا إنما قرأ اليهودية والمسيحية أى الآخر من منظوره ، أو فيما يتعلق بمسائل التحرر والثورة على مستوى الفكر ومقابلة عقيدة بعقيدة ، وثورة بثورة^(٨٩) . واستمر هذا الجدل بين الأنا والآخر عنصرا دائما فى مؤلفاتنا التالية سواء باعطاء نماذج من القدماء كيف كان الفارابى وابن رشد شارحين لارسطو أو بالقيام بنفس المحاولة من جديد مع المعاصرين مباشرة ولا يبرز التمايز بين الموقفين الحضاريين^(٩٠) .

وبعد الردة ، وفى عصر الثورة المضادة ، صدر البيان النظرى عن الجبهة الأولى « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » لتحديد طرق النظر فى ثقافة الأنا دون أن يغيب عن الذهن أن هذا التحديد أيضا يتم بالنسبة لثقافة الآخر على نحو غير مباشر . وقد تم ذلك صراحة فى نقد التغيير بواسطة التجديد وبيان بعض أخطائه مثل التبعية الفكرية للغرب وهو ماسمى فيما بعد « الاستغراب المعكوس » ، والاشارة إلى الجبهة الثانية كجبهة مستقلة ، وبيان أن منهج الأثر والتأثر الذى استعمله المستشرقون إنما هو علاقة أحادية الطرف من الآخر إلى الأنا ليقضى على ابداعها الذاتى^(٩١) . ولكن تظل المحاولة الأخيرة لهذه الصياغة قبل الآن هى « العلم الاجتماعى الجديد » بالانجليزية حاولت أن أقدمه مشروعا للجامعة الأمم المتحدة فى خططها الخمسية الثانية وأنا أحدد معالم هذا العلم الجديد ، وأربطه بفترة التحولات التاريخية الرئيسية فى تاريخ الشعوب والحضارات وأجدد دوافعه وأقسامه وموضوعاته ومناهجه ونتائجه . ولكن تم الغاء قسم الدراسات الانسانية كلية بالجامعة بعد أن عصفت بها الهيمنة الغربية

(٨٩) وقد جمعنا هذه الدراسات فى كتاب Religious Dialogue and Revolution, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977 ونخص بالذكر الجزء الأول من « الحوار » .

(٩٠) « الفارابى شارحا أرسطو » ، « ابن رشد شارحا أرسطو » فى « دراسات اسلامية » ص ١٤٥ - ٢٧٠ وأيضا « موقفنا الحضارى » فى « دراسات فلسفية » ص ٩ - ٥٠ .
(٩١) « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ، مثلا : التبعية للغرب ص ٤٤ - ٤٥ الجبهة المستقلة ص ٦٠ هامش ٣٠ الأثر الخارجى ص ٦٤ الاستشراق والاستغراب فى النعرة العلمية ص ٧٩ - ٨٢ ، أقسام المشروع ، القسم الثانى ، موقفنا من التراث الغربى ص ٢٠٩ - ٢١٢ .

كما عصفت باليونسكو بعد مشروع « النظام الاعلامى الجديد »^(٩٢) . ويتم الآن جمع دراسات عديدة باللغة الانجليزية والفرنسية عن نفس الموضوع ، جدل الأنا والآخر ، وإن كان التركيز على الأنا أكثر من التركيز على الآخر . فالموضوع يهتما ولذلك اكتب بالعربية ، ويهمهم ولذلك أكتب بلغاتهم^(٩٣) .

ويصدر الآن هذا البيان النظرى عن الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » بعد أن ازداد مشروع « التراث والتجديد » إحكاما خاصة بعد اصدار الجزء الأول من الجبهة الأولى أعنى « من العقيدة إلى الثورة » ومعرفة بعض العيوب أما فى منهج التحليل أو فى طريقة التعبير أو فى أسلوب الاخراج . كما ازدادت وعيا بالاعتراضات إثر المناقشات المستمرة منذ أخراج البيان النظرى الأول ، والعديد من المراجعات النقدية له . وقد أكون ازدادت نضجا ، على الرغم من أنه فى هذه السن تكون الاختيارات قد تمت من قبل ، ويكون هامش التغيير محدودا للغاية ، وفى الشكل أكثر منه فى المضمون .

سادسا - شبهات واعتراضات

١ - شبهات ومخاوف

وقد تثار بعض الشبهات ، ويبدأ بعض المخاوف من هذه الجبهة الثانية وبيانها النظرى بعد أن تعود الناس على الجبهة الأولى والموقف الناقد من التراث القديم . ويمكن صياغة بعض هذه الشبهات والمخاوف على النحو الآتى :

١ - تمثل هذه الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » خطوة إلى الوراء عن الجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » . فإذا كانت الجبهة الأولى تحاول قراءة الماضى من منظور الحاضر وعلى فرض نجاحه فى ذلك ولم يقع فى

(٩٢) The New socialscience,Tokyo 1987 وقد قامت الدكتورة علا مصطفى أنور بترجمته

إلى اللغة العربية لنشره فى مجلة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والحنائية بالقاهرة » . كما تم تغيير

العنوان إلى « من الاستشراق إلى الاستغراب » لنشره فى مجلة « دراسات شرقية » بباريس .

(٩٣) Islam: Religion, Ideology and Development, Anglo Egyptian

Bookshop, Cairo 1990, Islam: reponse à notre temps (sous-press).

قراءة الحاضر من منظور الماضي فإن الجبهة الثانية تمثل خطوة إلى الوراء ورفض للآخر وتعجيم له . إذا كانت الجبهة الأولى تمثل الخروج من الأنا الماضي إلى الحاضر فإن الجبهة الثانية تمثل الخروج من الحاضر والعودة إلى الأنا . إذا كانت الجبهة الأولى خروج من التراث إلى التجديد فإن الجبهة الثانية عود من التجديد إلى التراث . إذا كانت الجبهة الأولى قراءة الأنا من منظور الآخر فإن الجبهة الثانية قراءة الآخر من منظور الأنا . إذا كانت الجبهة الأولى دعوة إلى المعاصرة فإن الجبهة الثانية دعوة إلى الأصالة . فالجبهتان إذن تمثلان خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف « محلك سر » . والمشروع يثبت شيئا ثم ينفيه بعد ذلك ، يشتمل في جوهره على تناقض في الموقف . فلماذا لا يختار بين « إما .. أو » بمنطق التبادل وليس بمنطق الالغاء^(٩٤) ؟

والحقيقية أنه لا يوجد أى تراجع عن مواقف سابقة ، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف بل هناك موقفان متمايزان :

الأول : دعوة إلى المعاصرة وقراءة الماضي من خلال متطلبات الحاضر وهو ما يتفق مع أهداف التقدميين خاصة العلمانيين منهم . والثاني دعوة إلى الأصالة ، وكشف قدرات الذات على الابداع ، ورد الآخر إلى حدوده الطبيعية للتحرر من غزوه الثقافي والقضاء على تقليده . وهو أقرب إلى الفطرة العلمية التي ترى كل حضارة داخل اطارها ، نشأت في ظروفها تلبية لحاجاتها . وهو ما يتفق مع موقف الاسلاميين دعاء الهوية والعودة إلى الذات في مواجهة غزو الآخر . هما خطوتان متمايزتان في جبهتين متمايزتين . فالتقدم ليس أحادي الطرف أو الاتجاه . في مرحلة الانغلاق الحضارى يكون الانفتاح الثقافي تقدما . وفي مرحلة الانفتاح الثقافي إلى درجة التقليد والتبعية تمثل العودة

(٩٤) ظهرت كثير من الدراسات حول الجبهة الأولى « موقفنا من التراث القديم » ونحكم فيه بالتراجع على المواقف الأولى بعد هزيمة ١٩٦٧ ، وثبتت تحول من السبنيات إلى الثمانينات ، من التقدم العلماني إلى الاستنارة الإسلامية . والمعض صنفني سلفها أو تراثيا جديدا مثل فيصل دارج ، أدب ديمتري ، عبد العظيم أنيس ، الأب جورج شحاته لقنواي ، ماهض حتر ، ومعظم الدارسين الماركسين . انظر مثالا على ذلك : محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٦ .

إلى الذات والدفاع عن الهوية تقدما . فلا يوجد تقدم مستمر في خط واحد الا من منظور مذهبي أيديولوجي وليس على أساس علمي عقلاني . وهناك فرق بين العودة إلى الذات وأخذ موقف من الآخر وبين الرفض الانفعالي للآخر واتهام كل واحد بأنه مستورد يجب رفضه . هذا هو الموقف الرجعي لأنه يرفض الوافد عن غير علم بل من مجرد عبارات متناثرة القصد منها تشويه الوافد لحصاره واستبعاده وسط جماهير أكثر جهلا من نخبتها ووسط شعوب محاصرة من قادتها . والهدف من محاصرة الوافد هو الدفاع عن الوضع القائم نظرا لما يتضمنه هذا الوافد من إمكانية تنوير الأذهان وتشوير الواقع . كما أن الذات التي يتم المطالبة بالعودة إليها هي الذات المتحجرة في التاريخ ، وراث السبلة الذي مثله ورعته بعد أن أفرزته وزينته فرقة السلطان والذي تستعمله الانظمة الحالية كوسيلة لتدعيم النظام باسم الشرعية وكسلاح أيديولوجي ضد الخصوم السياسيين . لا تعنى اذن الدعوة إلى تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية وبيان محلية ثقافته مثل أية ثقافة أخرى أى دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير بل تعنى أن فترة التعلم قد طالت وأن فترة الابداع قد تأخرت ، وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الابداع^(٩٥) .

ب - وكثيرا ماتستعمل حجة احراجية يصعب الرد عليها والاثم الرفض لها بأنه ضد العصر الحديث رافضا بديياته وواقعه وهى أن رفض الغرب يقتضى بالضرورة رفض العلم والتكنولوجيا والمخترعات الحديثة التى يستعملها الانسان كل يوم حتى فى أبسط الاشياء ، الأجهزة الكهربائية والالكترونية ، ووسائل المواصلات والاتصالات .. الخ مع أن هذه المخترعات الحديثة قد أصبحت من مكتسبات العصر . كيف إذن يمكن تركها أو رفضها أو حتى التشكك فيها أو النيل منها أو السؤال عنها والعودة إلى الصحراء وعصر الحمال « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » (١٦ : ٨) ؟

(٩٥) « موقفنا الحضارى » فى « دراسات فلسفيه » ص ٣٢ .

والحقيقة أن مثل هذه الحجة إنما تكشف عن بنية شعور قائلها مثل أخذ القشور والمظاهر وترك الأسس والتصورات . فالتكنولوجيا إنما تقوم على أسس نظرية وتصورات للعالم تأتى معها حين نقلها ، متضمنة غير صريحة ، الهدف من نقلها أعمق من مجرد تيسير الخدمات ، وتسهيل شؤون الدنيا . كما تقوم الحجة على الانبهار بالغرب وبمخترعاته الحديثة وفهم الحياة على أنها مجرد تمتع بوسائل الرفاهية . ويتمثل الاحراج فى كون الجمهور مع الحجة ، وأن الرفض لها سيقابل بمعارضة الجمهور الذى لا يستطيع الاستغناء عن الراديو والتليفزيون والسينما وأجهزة التسجيل وأشرطة الكاسيت . كما لا يستطيع النخبة الاستغناء عن الطائرات والتليفونات والحاسبات الآلية . وما أسرع اهتمام الرفض لها بالرجعية ورفض مظاهر الحداثة ، والدفاع فى النهاية أضعف من الهجوم .

وهذه الحجة ضعيفة للغاية لأن تحديث المجتمعات لا يتم عن طريق نقل التكنولوجيا ولكن عن طريق إعادة بناء الموروث الثقافى بحيث يكون قادرا على إعطاء تصور علمى للعالم وموجهات دوافع السلوك الوطنى . كما أن التكنولوجيا الغربية ذاتها ليست اختراعا غربيا صرفا ولكنها نتيجة تراكم تاريخى طويل لتطور العلوم عبر مسار طويل من الشرق القديم ، الصين والهند وفارس ومصر القديمة وبابل وآشور حتى اليونان والرومان بالإضافة إلى ابداعات المسلمين ثم إنتقال ذلك كله إلى أوروبا فى العصر الوسيط قبل ابداعات العصور الحديثة . فكل حضارة قديمة أو حديثة قد ساهمت فى العلم والتكنولوجيا الحديثة عبر العصور . وقد يكون الهدف من التمييز بين العلم وتاريخ العلم وجعل تاريخ العلم خارج عن العلم هو إخفاء هذه المصادر القديمة لتركيز أسطورة الخلق العبرى الأوربى الذى على غير منوال سبق . كما أن التكنولوجيا التى ارتبطت فى الشرق بالدين والسياسة والأخلاق أصبحت فى الغرب عالما مستقلا بذاته وتكشف عن موقف من العالم يقوم على أن الطبيعة مادة وليست مجرد خلق أو جمال أو ميدان للفعل ، وأن المادة مصطنعة وليست طبيعية ، فكل شيء قابل للصنعة ، وأن الاصطناع يؤدي إلى منفعة عاجلة ، وأن هذه المنفعة منفصلة عن القيمة والقيم متغيره ، وأنه يمكن بواسطتها السيطرة على الآخرين ، وأنها موضوع للاحتكار .

حتى لا تعم المنفعة على كل الناس وتظل الصناعة في أيدي مخترعي التكنولوجيا لتصدير المنتجات الصناعية دون التكنولوجيا ، وأنها موضوع تجارة وربح أو استيلاء وسرقة بدليل الحروب العلنية والخفية بين مراكز التكنولوجيا في العالم شرقا وغربا أو بين مراكز الغرب نفسه ، وأنه يمكن استغلالها للزيف والبهتان وترويح الكذب والشائعات والسيطرة على إذهان الناس كما يحدث في أجهزة الاعلام والاتصال ، وأنها تختوى على عناصر التدمير في ذاتها بدليل آلات الحرب الجهنمية والقنابل الذرية ، وأنها من مظاهر القوة والغلبة والعظمة والتفوق بدليل ما يحدث الآن في الغرب الحديث وفي اليابان ، مابعد الحرب فالتكنولوجيا ليست بهذا الرونق الذي تزوج به خارج مراكزها إلى الأطراف .

جـ - فإن قيل : علم « الاستغراب » هو أقرب إلى الأيديولوجيا منه إلى العلم، وإلى العاطفة منه إلى العقل، وإلى الحماس منه إلى التحليل العلمي الرصين ، وإلى الخطاب السياسي منه إلى التحليل الاجتماعي والوصف التاريخي ، يعبر عن أزمة المهزوم تجاه المنتصر ، ورغبة العبد في التحرر من السيد ، مجرد صرخة في واد لا ترجع الا الصدى .

والحقيقة أن علم « الاستغراب » يحاول أن ينقل الخطابة السياسية التي تعود عليها جيلنا إلى مستوى الخطاب العلمي الرصين . فما حاولناه منذ فجر النهضة العربية الاسلامية الحديثة وما قامت باسمه حركات التحرر الوطني في جيلنا وماروج له قادتنا السياسيون باسم «فلسفة الثورة» «الميثاق» ، «الكتاب الأخضر» ، «الوجدانية» ، «الزنجية» ، «المعذبون في الأرض» ، «مقال في الاستعمار» ، «أوجاما» .. الخ هو الذي يحاول علم « الاستغراب » صياغة دقيقة له . مع الاعتراف كلية بأن علم « الاستغراب » ليس فقط علما نظريا بل هو ممارسة عملية لجدل الأنا والآخر ، تحرر الأنا ثقافيا وحضاريا وعلمياً من هيمنة الآخر . ومادام الأمر يتعلق بعملية تحرر فإن الصوت قد يعلو وربما لدرجة الصراخ . فأرجو عدم عيب حماسي للأنا وبدايته، واعلاني نهاية الآخر. فأنا مستعمر منذ أمد طويل ، ومهزوم مرات عدة في جيلي . ظاهرة الوعي الأوربي ظاهرة علمية وليست موقفا خطايا دينيا سياسيا . وعلم

« الاستغراب » ليس تعريضا للأنا ضد الآخر ، ليس شجارا ، ولو أن ذلك أراد ايضا . فقد كانت الفلسفة باستمرار تعبيراً عن أزمات حضارية ، رغبة في السيطرة والاحتواء أو في التحرر والفكاك . وإذا استمر السؤال : هل علم « الاستغراب » أيديولوجيا أم علم ؟ تكون الاجابة أن هذه التفرقة في الحقيقة لا وجود لها . فالأيديولوجيا علم لأنها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحياد والموضوعية ، والعلم الدقيق أيديولوجيا لأنه ضد الأحكام المسبقة ، المواقف الانفعالية . علم « الاستغراب » علم لأنه يقوم على دراسة الوعي الأوربي من شعور نحائيد وبالتالي يكون البعد المكاني والزمانى بين الذات والموضوع متوافرا . أما الشعور المنتمى أى دراسة الوعي الأوربي من الباحث الأوربي نفسه فإن هذه المسافة الضرورية للرؤية تغيب كلية ، وتلتصق الذات بالموضوع فلا ترى شيئا ، ولا تظهر التحيزات والمواقف ووجهات النظر لأن الذات جزء من الموضوع وطرف فيه . وهنا تبدو التجربة المعاشة عامل سلبى أكثر منها عاملا إيجابيا على عكس الشعور المحاييد الذى تكون معاشته للغرب عاملا إيجابيا أكثر منها عاملا سلبيا لأنه ليس طرفا . قد تظهر الأيديولوجيا في الرغبة في التحرر من الهيمنة الثقافية للآخر على الأنا ولكن هذه الرغبة في التحرر في الحقيقة ليست أيديولوجية ولا علما بل هو الوجود ذاته الذى يوجد نفسه على نحو طبيعى حر ، وهو أساس العلم والأيديولوجيا . فالتحرر علم الحركة كما أن الأيديولوجيا نظرية في التحرر .

د ... وقد يقال أن « علم الاستغراب » هو مجرد أمنيات الشعوب المتحررة حديثا من أجل اللحاق بركب الحضارة دفاعا عن الهوية ، وكرد فعل على مرحلة الاستعمار ، وكنوع من ايجاد دور لها في التاريخ عن طريق ازااحة مستعير الأمس ، طبقا لجدل السيد والعبد . أنها مجرد أحلام مضطهد مثل « رؤيا يوحنا » التى يتصور فيها يوحنا أن الخلاص من الاضطهاد الرومانى أصبح قريبا ، وأن ملكوت السموات قريب ، وأن المسيح بن مريم سيقتل في النهاية المسيح الدجال . والجواب : وما المانع في أن يكون ذلك صحيحا ؟ لعلما كان التحرر شوقا عند القادة الجماهير ولم يمنع ذلك من التحرر بالفعل .

وطالما كان ايمان الناس حلما عند الانبياء ولم يمنع ذلك من ايمان الناس بالفعل .
لقد نشأت العلوم الأوروبية من هذه الاحلام « حلم راء .. » لكانط ، وليلة
١٠ نوفمبر ١٦١٩ عند ديكارت ، « والعلم الجديد » عند فيكو .. الخ . قد
يقال أنه مجرد أمل يراود الشعوب المتحررة حديثا ولكن شتان ما بين الأمل
الحلو والواقع المرير . والحقيقة ايضا أنه لا يئأس من روح الله أحد الا الذى
ضعفت ثقته بنفسه ، ولم تتضح رؤيته لامكانياته ، ولم يسر قوانين التاريخ . قد
يقال انه تفاؤل مغرق أو رؤى مشرقة لمستقبل يخفى مزيداً من ازمات الطاقة
والغذاء ، والديون ، والاسكان ، والثورات المجهضة والأحلام الضائعة . ومع
ذلك ، فالناظر فى إنجازات هذا الجيل : التحرر الوطنى ، بناء الدولة المستقلة ،
التصنيع ، التعليم ، الاشتراكية .. الخ يرى امكانية تكوين وعى عالمى جديد ،
ويكون تفاؤله قائما على أساس . لقد عرفنا بالخيال الأدبى والخيال الدينى وبقي
لجيلنا أن يحوله إلى الخيال السياسى والاجتماعى والتاريخى^(٩٦) .

هـ - فإن قيل : سيظل « علم الاستغراب » فى هذا البيان النظرى الثانى
علم اجتهادى خالص أقرب إلى اعلان النوايا والفروض منه إلى تحقيقه . هو مجرد
بيان نظرى ، يوحى أكثر مما يبرهن ، ويفترض أكثر مما يثبت . والحقيقة أن
هذا البيان النظرى مجرد برنامج عمل لفريق من الباحثين . أنه ميدان للدراسة
يقوم به الباحثون الوطنيون وليس موضوعا يقوم به فرد واحد . أنه مجرد دليل
للفكر الفلسفى الأوربى ، مجرد سجل لباحث طلاب الدراسات العليا ، دليل
للطالب وللرسائل العلمية المقترحة فى خطة قومية عامة . لذلك كثرت اسماء
الاعلام والتواريخ من أجل الارشاد والتوجيه . هدف هذا البيان عملي لتوجيه
طلاب الدراسات العليا وتخطيط الابحاث والرسائل العلمية فى نظرة شاملة
للتراث الغربى ؛ كما أنه يساعد على انتظام حبات العقد فى خيط واحد للكشف
عن مسار الوعى الأوربى ، تكوينه وبنائه . فمازال اختيارنا للرسائل عشوائيا ،
تتناثر اسماء الاعلام طائرة فوق الواقع طبقا لظروف الاساتذة المشرفين

(٩٦) انظر دراستنا « الخيال السياسى » فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء
الثانى : « الدين والتحرر الثقافى » ص ١٩١ - ١٩٦ .

وامكانيات الطلاب وتوافر المادة العلمية . كما يساعد هذا البهان على اكتشاف الوعي الأوربي باعتباره وعيا « تاريخانيا » له مسار في التاريخ وليس خارج التاريخ . كما أنه بحث في الوعي التاريخي للأنا في علاقتها بالآخر . وإن اكتشاف تاريخانية الآخر هو مقدمة لتحرر الأنا ووضعها في مسارها الطبيعي في التاريخ بعد أن كانت ملحقا للآخر وأحد مصابه . وأخيرا يهدف هذا البيان النظري إلى التحرر من الخوف ، خوف الأنا من الآخر ، بعد اكتشاف حلوده واثبات محدوديته . وبالتالي فإنه لا يرعب أحدا ، لا باهتداع عبقرى ولا بسيطرة دائمة . وبالتالي يمكن للأنا أن تكتشف قدراتها في السيطرة عليه وأن تتعامل معه من منطق القوة وليس من منطق الضعف ، من فوقه وليس من تحته . أن المحاولة قد تغطيء وتصيب من حيث النتائج الجزئية ، هنا أو هناك ولكن مجرد المحاولة أحد عوامل التحرر بعد أن تكتسب الأنا مهارات متتالية في التعامل مع الآخر حتى تكون في محاولتها التالية توفيقا وسدادا . وأن مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة .

٢ - اعتراضات وردود .

إن الشبهات والخواف السابقة إنما تتعلق بفكرة المشروع ككل أما الاعتراضات والردود فتدور حول امكانيات التحقق على فرض التسليم بمشروعية الفكرة . وتتلخص هذه الاعتراضات في الآتي :

١ - ان هذا الموقف التراجعي بالنسبة للغرب إنما يتم عن جهل به أو على أكثر تقدير عن قلة دراسة . إنه أخذ بالشبهات ، واقتصر على العموميات ، واعتماد على الملخصات ، بل وترديد للشائعات ، وإذاعة للمشهورات . وكل ذلك خارج نطاق اليقين العلمي والبحث الرصين .

والحقيقة أن هذا الاعتراض يقل إلى حده الأدنى . فقد أوتى لقلة من الباحثين التعرف على الحضارتين معا ، حضارة الأنا وحضارة الآخر . هم أصحاب الصناعتين ، المتوغلون في التأله والبحث بتعبير السهروردي المقتول ، والذين أتاحت لهم في نفس الوقت الدراسة في الغرب والتعرف على التراث

القديم . وهكذا كان حکماؤنا القدماء عندما كانوا أصحاب ثقافتين : الثقافة الاسلامیة الموروثة خاصة من علم أصول الدين والثقافة الفلسفية الوافدة خاصة من اليونان . ولا يمكن اتهام هؤلاء بالجهل بتراث الآخر ، اليونان سابقا ، والغرب حاليا . فنحن مازلنا نعيش وكما عاش غيرنا على شرح القدماء لليونان ، ومازال الآخر يعتز بقدرتنا على شرح تراثه وفلسفته^(٩٧) . وتكشف تهمة الجهل عن مزايدة في العلم وادعاء بمعرفة التراث الغربي بكثرة الجمع منه والنهل من مصادره . وتلك مباراة لانهاية لها . فمن حيث الكم فوق كل ذی علم علم ، خاصة في حضارة متشعبة الجوانب ، غزيرة الانتاج . وهی حجة في النهاية ضد الشخص Argumentum ad Hominem وليست ضد الموضوع . فإن قيل : فلنسلم بأنه يمكن أخذ موقف بالنسبة للتراث الغربي ككل وكتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن وآن لها الظهور . ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يستوعبه كله وقد استغرق اكثر من خمسة قرون ؟ والحقيقة أن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة ، وكجزء من فلسفة الحضارة أو فلسفة التاريخ أو كتحليل لروح العصر . وتحدثوا عن التراث الغربي ، والحضارة الأوروبية ، والعلوم الأوروبية . سياسيا واقتصاديا وتاريخيا يمكن الحديث عن الوحدة الأوروبية ،

(٩٧) من هؤلاء د. طه حسين ، د. محمد غنيمي هلال ، د. عبد الرحمن بدوي .. الخ . وقد قضى المؤلف سبعة عشر عاما من حياته في الغرب طالبا واستاذًا : عشر سنوات في فرنسا طالبا (١٩٥٦-١٩٦٦) ، وأربع سنوات في أمريكا استاذًا (١٩٧١-١٩٧٥) ، وثلاث سنوات في اليابان استاذًا (١٩٨٤-١٩٨٧) . ومؤلفاته العلمية بالانجليزية والفرنسية بالإضافة إلى العربية . وشارك في العشرات من المؤتمرات الدولية . وحاضر في عشرات أخرى من الجامعات الأوروبية . وأقيمت عليه عدة رسائل في الجامعات الأوروبية والآسيوية (أمستردام ، ماجيل ، نيجاتا .. الخ) وفي الجامعات العربية (عمان) . وصدرت عنه عدة مؤلفات أخرى في تونس وسوريا ، وعدة مقالات أخرى بالعشرات . ومع ذلك فاني اجتهد رأيي وعرضة للخطأ . انظر « محاولة مبدئية لسيرة ذاتية » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ » ، الجزء السادس : الأصولية الإسلامية ص ٢٠٧-٢٩١ .

البرلمان الأوربي ، التاريخ الأوربي ، السوق الأوربية المشتركة ، وما أكثر المنظمات التي تأخذ صفة الأوربية ، باعتبارها وحدة واحدة تكوّن موضوعا واحدا للدراسة . فقد حاول هوسرل مثلا دراسة الشعور الأوربي ، بداية وتطوراً ونهاية . كما حاول برجسون ونييتشه وشبنجلر وشيلر نفس الشيء . يمكن إذن دراسة التراث الغربي كوحدة واحدة وكموضوع متجانس خاصة وأنه يكشف عن بناء واحد للشعور الأوربي . ويمكن عن طريق فلسفة الحضارة أو فينومينولوجيا التاريخ التعرف على بناء الشعور الأوربي وتطوره كموضوع فلسفي واحد . وقد درس سولوفييف Soloviev (١٨٥٣ - ١٩٠٠) في رسالته للدكتوراه « أزمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاما ، ولم يقل له أحد شيئا ، ولم يعترض عليه أحد بصغر سنه وعظم موضوعه^(٩٨) . وقد تعودنا في رسائلنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ، وكان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن أخذ المواقف بدعوى صغر السن ونقص الثقافة ، وانتهاينا إلى حضارة آخذة وليست معطية أو إلى بيئة ناقلة وليست مبدعة . فلا نحن خرصنا على الدقة ولا نحن كنّا لنا رؤية . والمعروف عنا ايضا أننا كثيرا مانسئى الأساسيات ، ونلجأ إلى الفرعيات فيما يعرض لنا من مشاكل حاسمة سواء فيما يتعلق بالعلم والثقافة أو بمشاكل الحياة اليومية^(٩٩) .

ب ... هل يمكن تناول التراث الغربي ككل ؟ التراث الغربي كلمة عامة وشاملة ، تشمل العلم والدين والفلسفة ، ويشمل العلم الطبيعي والرياضي والانسانى . الرياضى والطبيعى لا يختلف عليه اثنان . ومن العلم الانسانى هناك

(٩٨) Soloviev: La crise de la Philosophie occidentale, Aubier, Paris, 1947

(٩٩) « موقفنا من التراث الغربى » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى : فى الفكر الغربى المعاصر ص ٥-٦ ، وايضا « لماذا نصمت عن الأساس وتكلم فى الفرع ؟ فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » الجزء الثانى .

علم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والسياسة والقانون والجمال . وفي كل علم عديد من التيارات والمذاهب فأياها نقصد؟ ومن الدين هناك أنماط عديدة من الفكر الدينى فأياها نعى ؟ ومن الفلسفة هناك مذاهب كثيرة متعارضة لا توضع فى بوتقة واحدة ، ولا يمكن اصدار حكم واحد عليها أو أخذ موقف موحد منها فأياها نريد ؟ التراث الغربى كلمة شاملة لاتعنى شيئا محددًا فكيف يكون لنا موقف منه ؟

والحقيقة أن الموقف يتم دائما بالنسبة للكل . وهى عملية حضارية تمت من قبل فى تراثنا القديم بالنسبة للتراث اليونانى وليست عملا علميا بالمعنى الدقيق إلا إذا اعتبرنا التقاء الحضارات موضوعا علميا يدخل فى فلسفة التاريخ أو فى فلسفة الحضارة أو فى علم الاجتماع الحضارى أو فى علم اجتماع المعرفة .. الخ . ففى كل لحظة تتقابل فيها حضارتان ، حضارة موروثة ناشئة كما هو الحال فى حضارتنا القديمة وحضارة وافدة غازية كما كان الحال بالنسبة للحضارة اليونانية بعد عصر الترجمة يحدث بسرعة فائقة أن تأخذ الحضارة الناشئة موقفا بالنسبة للحضارة الغازية ، ويقع الجدل بين القديم والجديد ، وتنشأ ظواهر حضارية عديدة يمكن تتبعها فى تراثنا القديم أو لدى كل الحضارات فى طور النشوء والالتقاء بحضارات أخرى عديدة . وهو ماسميناه من قبل وفصلنا باسم « التشكل الكاذب » عندما تأخذ الحضارة الناشئة لغة الحضارة القديمة دون مضمونها وذلك للتعبير بها عن مضمونها الخاص الذى لاتفقده . فالثعبان عندما يكبر يسقط جلده القديم ويتخذ جلدا جديدا والا تقوقع وتناقص وانقرض^(١٠٠) . قد يختلف الموقف بالنسبة للعلم عنه بالنسبة للفلسفة أو الدين . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف النوعى فى المواقف (مثلا رفض حضارتنا القديمة الأدب اليونانى وقبولها الفلسفة ، ورفضها ميتافيزيقا ارسطو وقبولها منطقها ، ورفضها مثل أفلاطون وقبولها جمهوريته) فإن هناك موقفا أعم أخذه الفلاسفة ويتضح فى فلسفتهم التى أنشأوها فى مقابل الفلسفة اليونانية وفى التراث الفلسفى الذى خلفوه وراءهم . صحيح أن المفكرين القدماء ترجموا

(١٠٠) « التراث والتجريد » ، « موقفنا من التراث القديم » ص ١٩٤ - ١٩٦ .

والحق الذخيرة لم تستغرق أكثر من قرن من الزمان (القرن الثاني) ثم بدأ التأليف أن أخذ المواقف ابتداء من القرن الثالث عند الكندي . وصحيح أيضا أنهم شهدوا الحياة لمخيمها وفسروها ولكن الشروح والتلخيصات والتفسيرات لم تكن إلا إعادة بناء الفكر ، احتواء له وإضافة ما نقص منه أو حذف ما هو زائد عنه . أما من حيث الأساليب ، إلا أنها بدأت ببيتها الخاصة كما هو الحال في شروح ابن رشد على أرسطو ، لكنهم أنتجوا وألفوا أي أنهم خلفوا لنا تراثا في مواجهة التراث المنقول . أما فيما يتعلق بالتراث العلمي فإنهم نقلوا ثم جربوا على الطبيعة وقاموا بأبحاث مستقلة ، وأضافوا على المادة القديمة مادة جديدة . كانوا نقلة أولا ثم علماء ثانيا . يمكننا إذن أخذ موقف بالنسبة للتراث الغربي ككل أو بالنسبة لبعض جوانبه ، تلك عملية حضارية طبيعية تكشف الحضارة فيها عن أصالتها وصلابتها . وقد آن لها أن تتم الآن بعد أن تشبعت بيشتنا الثقافية المعاصرة بالعرض والتحليل ، بالشرح والتفسير (١١) .

ومع ذلك ، فالوعى الحضارى بالنسبة لنا هو الوعى الفلسفى . فالفلسفة أم العلوم . الوعى الأوربي بالنسبة لنا فلسفى خالص ، ليس السياسى أو الاقتصادى ، وذلك مثل مفهوم التراث عندى دينى حضارى خالص . الوعى الفلسفى هو أساس الوعى السياسى والاقتصادى والاجتماعى . فالوعى الأوربي لدى يشير إلى منطقة الوعى الخالص الذى يحمل التصورات للعالم . وهو أساس الوعى الفلسفى أو الوعى النظرى . الوعى الحضارى بهذا المعنى سابق على الوعى بسائر العلوم الانسانية أو الطبيعية . وهو يشابه مفهوم التراث فى الجبهة الأولى وكيف أنه يقلب عليه مفهوم التراث الدينى قبل التراث الأوربي والعلمى . ومع ذلك فالجال مفتوح لمزيد من الدراسات التطبيقية على باقى العلوم الأخرى الانسانية أو الطبيعية للانتهاء إلى نفس النتيجة سواء بالنسبة إلى مصادر الوعى الأوربي أو بالنسبة لتكوينه وبنيته . ويتم ذلك بناء على تفحص دقيق . ولما كنت متخصصا فى الفلسفة فإنى أدرس ظاهرة الوعى الأوربي باعتباره ظاهرة فلسفية شكلا ومضمونا . وليأت متخصصون آخرون

(١١) « موقفنا من التراث الغربى » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى : فى الفكر الغربى

المعاصر ص ٤٥ .

في فروع المعرفة الانسانية الأخرى للقيام بنفس المهمة ابتداء من تخصصات أخرى .

جـ - إن التراث الغربى ليس كلاً: واحداً بل هو تراث متعدد الجوانب والاتجاهات ، افرزته طبقات متعارضة المصالح وقوى متصارعة الاتجاهات . هناك تراث الغرب الرأسمالى ، وتراث الغربى الاشتراكى . هناك تراث الغرب المسيطر القاهر المهيمن وهناك تراث الغرب المقهور المسيطر والمهيمن عليه . لذلك لا يمكن وضع التراث الغربى كله فى سلة واحدة ، ولا بد من التمايز بين تراث وتراث . كيف يُنظر إلى هذا التراث المتنوع على أنه كل واحد ؟

والحقيقة أن هذا الاعتراض له ما يبرره . فهناك نماذج عديدة من التراث افرزتها قوى اجتماعية مختلفة ، وطبقات اجتماعية متصارعة ، وقوى سياسية متباينة . فكل تراث يعبر عن وضع اجتماعى ومضال معينة . ومع ذلك هناك سمات عامة مشتركة تتخلل كل هذا النتاج التراثى بالرغم من تعدده ، لافرق فى ذلك بين تراث الغرب الرأسمالى وتراث الغرب الاشتراكى ، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة ، بين تراث الطبقة المسيطرة وتراث الطبقة المسيطر عليها ، فكلاهما تراث عنصرى . وهى السمات المشتركة التى توجد فى أعماق اللاوعى الأوربى الحضارى بل وفى وحدة شعور الأوربى الذى يكشف عنه بعد ذلك فى مظاهره المتعددة على مستوى الوعى الأوربى . والتحدى العلمى هو القدرة على التعميم وعلى اصدار أحكام عامة لا تنقضها الجزئيات . وإذا كان موضوع الوعى الأوربى قد أصبح موضوعاً علمياً فى الفلسفة المعاصرة ، وصدرت عليه أحكام علمية من قبل من الفلاسفة أنفسهم ، وأصبحت موضوعاً للنقاش وللحوار الفلسفى ، وأصبحت أحكاماً علمية أو كادت أو على اقل تقدير افتراضات علمية يمكن التحقق من صدقها فيما بعد بمزيد من الشواهد العلمية فلا غرو أن يصبح الوعى الأوربى موضوعاً للدراسة يتم الاجتهاد فيها ، وتصدر عليه أحكام علمية قدر الامكان . ويكون التحدى هو كيف يمكن احتواء الشواهد المعارضة ، والحجج المناقضة والأحكام المضادة ؟

د فإن فيل : ومع ذلك ، فإن مفهوم « الوعي الأوربي » مفهوم مثالي لا يقبله الجميع ، ولا تسلم به كل التيارات الفكرية ، مجرد افتراض بالرغم من تناول الفلاسفة المعاصرين له . ومع ذلك يمكن القول بأن كثرة ترداده في الفلسفة الأوربية المعاصرة نبين أن له رصيدا شعوريا أو مخزونا نفسيا في الوعي الأوربي ذاته (هوسرل ، برجسون ، شيلر ، أورتيجا) . كما أن ظهوره كموضوع معاصر يدل على أن الوعي الأوربي قد تحول نفسه من ذات إلى موضوع ، وتموضع الذات دليل على وجودها كشيء يمكن ملاحظته من ذات أخرى تصدر الأحكام عليه . كما أن له رصيدا تاريخيا طويلا منذ « تاريخ العقل الخالص » في نهاية « نقد العقل الخالص » لكانط ، وفي « ظاهريات الروح » عند هيجل ، وفي فلسفات التاريخ عند هردر ، وفيكو ، وتورجو ، وكوندراسيه ، وكورنو ، وكومت ، وماركس ، واشبنجلر ، وتوينبي ، وبرودل . والمثالية ليست اتهامًا إلا في الوضعية الاجتماعية القرن التاسع عشر وبماها في الوضعية المنطقية في القرن العشرين . بل أن المثالية أقرب إلى الواقعية من الواقعية الحسية الساذجة . المثال واقع ، والواقع مثال .

إن « علم الاستغراب » ليس تاريخ وقائع بل وصف ماهيات. إذ لا يمكن لفرد واحد أن يصف تاريخ أوروبا الحديث . إنما الهدف منه بيان وحدة الوعي الأوربي الذي صاغ وحدة المشروع الأوربي مع توخي الوضوح والسهولة والدقة في التعبير حتى يسهل الفهم ، وتصل الرسالة . يُقدم عموميات أقرب إلى افتراضات البحث والايحاءات لاجراء بحث مقابلة موازية أو معارضة . الغرض منه اثاره الأذهان ، وإيجاد البدائل ، والحث على أخذ المواقف ، والانتقال من المعلومات إلى العلم ، والتحول من النقل إلى الابداع . وفي مثل هذه المقدمة العامة في علم « الاستغراب » يصعب الاستقرار على أسلوب معين يجمع بين عموم التحليلات وخصوص الشواهد بين الاتجاهات العامة والتوثيق بالمصادر ، بين العمل الذهني الفكري الخالص والتحليل العلمي التاريخي الصرف . الأول وحده عموميات لا دليل عليها ، والثاني وحده شروح وسواشي وتخريجات . الأول ماهيات دون وقائع ، والثاني وقائع

دون ماهيات . ومع ذلك حاولت الجمع بينهما في أسلوب وسط متفاديا الأسلوب الأحادي الطرف . ومع ذلك لم تتم الاحالة فيه إلى المراجع أو المصادر إلا بالقدر القليل . ولما كان علم « الاستغراب » هو تاريخ الوعي الأوربي ، مصادرا وتكويننا وبنية ومصيرا فإنه جمع قدر الامكان بين التحليل الماهوي والوصف التاريخي . وظهرت فيه أسماء الاعلام والعصور والمذاهب على طريقة « الاستشراق » ضحية النزعة التاريخية^(١٠٢) .

ومع ذلك ، فإن التجارب المعاشة لجيلنا وأزمة وجوده في الاطراف هي التي تثير له طريقه لفهم النصوص وقراءتها وموضعها بحيث تدل على تكوين الآخر وبنيته في مواجهة الأنا . النصوص الخام صامئة لا تتكلم ، ولا توحى بشيء ، والتجارب المعاشة مجرد حركات لا يأتى منها الا رجع الصدى . أما قراءة النص من خلال التجربة المعاشة هي التي تكشف عن الدلالات ، وتعطى المعانى^(١٠٣) . وقد عشنا التراث الغربى ولدينا تجاربنا المعاشة في علاقة الأنا بالآخر على مدى ثلاثين عاما ، قراءة ودزاسة ونقلًا وتأليفا . وبالرغم من ضعف منهج الأثر والتأثر وتفريغه كل ابداع ذاتى من مضمونه عن طريق احواله إلى الآخر ، وبالرغم من تنبيهى على ذلك أكثر من مرة إلا أنه سيأتى باحثون يبينون اثر ظاهريات هوسرل سواء في منهج تحليل الشعور أو في الموضوع وهو ما يسمى بأزمة الوعي الأوربي^(١٠٤) . لقد درس هوسرل نفس الموضوع كما درسه غيره: شيلر، برجسون، أورتيجا، اشبنجلر، توينبى، بول هآزار.. الخ باعتبارهم باحثين ينتمون إلى الوعي الأوربي . كما درسه آخرون من العالم الثالث في الاقتصاد والسياسة والاجتماع . وهذه دراسة لنفس الموضوع ولكن في الفلسفة .

هـ - بالرغم من أن علم « الاستغراب » يعبر عن رغبة الاطراف في الاستقلال الفكرى والعلمى والحضارى عن المركز إلا أنه سيظل باستمرار

(١٠٢) « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ١ - النزعة العلمية ، ٢ - المنهج التاريخي

ص ٨٢-٩٥ .

(١٠٣) « قراءة النص » في « دراسات فلسفية » ص ٥٢٣-٥٤٩ .

(١٠٤) « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » د- منهج الأثر والتأثر

ص ١٠٢-١٠٨ .

دائرا في فلكه لأنه يستعمل مناهج ويتعامل مع موضوعات كلها نابذة من المركز . فمهما أبدعت الأطراف فإن ابداعها سيظل باستمرار بفضل المركز ومن خلاله ، حلقة لا يمكن الخروج منها ، وقيد لا يمكن الفكك عنه ، دائرة جهنمية لا خلاص منها .

والحقيقة أن هذا الاعتراض يمثل نموذج الاحالة المستمرة من الأنا إلى الآخر ، وهذا القدر الذي جعل الاطراف باستمرار في دور التلميذ والمركز في دور الاستاذ . ومع ذلك يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة : لن يتم استقلال الاطراف الا بالخروج من المركز ، ولن يتم الخروج من المركز إلا باستقلال الاطراف . حلقة مفرغة في البداية ولكن تدريجيا يمكن الانتقال من هذه الدوامة إلى خارجها ، جيلا بعد جيل حتى يصبح للأطراف مناهجها وموضوعاتها فتكون مركزا ثانيا وثالثا ورابعا .. الخ حتى تتعدد المراكز ، وتنوع مصادر الابداع . إن الغرض من هذا الاعتراض هو الخط من العزائم أو قلة ثقة بقدرات الأنا ، ومزيد من الثقة بعظمة الآخر طبقا لعلاقة مركب النقص بمركب العظمة . ولكن مظاهر التحرر الذاتي عديدة في تاريخنا المعاصر منذ حركة التحرر الوطني حتى ابداعات الجيل في الحرب والسلام ، في الجيش والمصنع ، في الحقول والصحراء . وإذا كان في أحد جناحي الذبابة الداء وفي الآخر الدواء كما يروى التراث الشعبي الديني فقد يكون ذلك أحد المخارج من هذه الحلقة المفرغة . وإن لم يكن ذلك صحيحا فهناك المثل الشعبي المستقى من الشعر العربي « وداوني بالتى كانت هى الداء » .



الفصل الثاني



تكوين الوعي الأوزني "المصادر"

الفصل الثانى

تكوين الوعى الأورنى (المصادر)

أولا : المصطلحات ، والمصادر المعلنة وغير المعلنة

إن تحديد المصطلحات الأساسية للأقسام الرئيسية فى هذا العلم ضرورى حتى يبنى العلم على أسس واضحة وتكون له مفاهيمه الخاصة مثل التكوين ، البنية ، المصير ، المصادر المعلنة ، المصادر غير المعلنة . فإذا كان الوعى الأورنى وعيا تاريخيا صرفا فإنه يمكن وصف مصادره وتكوينه ، بداية وتطورا ونهاية . كما يمكن تتبع مساره من ماضيه فى مصادره إلى حاضره فى تكوينه وبنيته إلى مستقبله فى مصيره . وفلسفة التاريخ قادرة على تحديد هذا المسار انطلاقا من الماضى إلى الحاضر ورؤية للمستقبل . وهذه المصطلحات إنما تصف وعى الآخر وليس وعى الأنا . فالآخر هو الذى يتموضع أما الأنا فتظل ذاتا . فإذا ما وصفت الأنا ذاتها فإن ذلك يعنى التباعد عن الأنا ومحولها إلى آخر مقصود ، تنفصل الأنا عن ذاتها وتتغاير مع آخر منها . وهذا ما يحدث تماما فى مشروع آخر لجيلنا وهو « نقد العقل العربى » فى جزأيه الصادرين « تكوين

العقل العرنى « و « بنية العقل العرنى » ومازلنا ننتظر « نقد العقل السياسى »^(١). إن الأنا لا تتكون بل توجد ، وليس لها بنية من خلال التكوين والأنا كانت تاريخاً محضاً بل العلوم التى ابدعتها الأنا هى التى تتصف بالتكوين والبنية^(٢). إنما الآخر هو الذى يتكون ، وتنشأ بنيته من خلال التكوين . فالآخر هو الذى من صنع التاريخ . فالحضارة نوعان : الأول حضارة مركزية تنسج علومها حول مركز واحد سواء كانت دوائراً (أصول الدين وعلوم الحكمة) أو محاوراً (أصول الفقه وعلوم التصوف) . والأنا تتمثل هذا المركز وتبدع من خلاله . فالابداع له طرفان الأنا المركزى والتاريخ الطولى . وهذا نموذج حضارة الأنا والذى يكون الجبهة الأولى من مشروعنا « التراث والتجديد » وهى « موقفنا من التراث القديم » . والثانى حضارة طردية تنشأ علومها بقوة طردية تبعدها عن المركز القديم بعد أن بدت عيوبه وتهافت علومه ولم تقدر على الثبات أمام نقد العقل ومحك التجربة . وهذه هى حضارة الآخر فى العصور الحديثة عندما يصبح الآخر وابداعاته من صنع التاريخ ، له تكوين وبنية ، بداية ونهاية ، تطور واكتمال ، نهضة وانهار . فمفاهيم التكوين والبنية يتم بها دراسة الآخر الذى تموضعه الأنا وليس دراسة الأنا التى لا تتموضع فى آخر .

١ - تحديد المصطلحات

يعنى « التكوين » النشأة والتطور والاكتمال . وهو ما يعادل باللغات الاجنبية Genesis أو Formation أو حتى Development وذلك بتبنى المنهج التاريخى الخالص المتسق مع ظاهرة تاريخية خالصة . وبعبارة البنيويين

(١) هو مشروع زميلنا وصديقنا المفكر المغربى اللامع محمد عابد الجابرى « نقد العقل العرنى » الجزء الأول « تكوين العقل العرنى » ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٤ الجزء الثانى « بنية العقل العرنى » مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٦ الجزء الثالث « نقد العقل السياسى » (فى سبيل الاعداد) .

(٢) « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ، اعادة بناء العلوم ص ١٧١ - ٢٠٣ .

المعاصرين يعنى التكوين دراسة الظاهرة فى تتاليها الزمانى Diachronic أما « البنية » فتصف الظاهرة فى معيتها الزمانية Synchronic . وهو منهج مطابق للظاهرة لأن الوعى الأورى قد تكون فى التاريخ ، وتشكل فى الزمان والمكان ، ولا توجد ماهية مسبقة له كما هو الحال فى الوعى الاسلامى . الوعى الأورى حصيلة حضارة طردية Centrifuge فى حين أن الوعى الاسلامى من وضع حضارة مركزية Centripete⁽³⁾ .

ولى حالة الوعى الأورى يسبق التكوين البنية كما أن التطور يسبق البناء . إذ لا يوجد وعى أورى سابق على تشكله فى التاريخ ، فهو حصيلة التاريخ . لذلك ازدهر المنهج التاريخى فيه ، وقويت النزعة التاريخية Historicism لديه . وقد اتهمت كل محاولة لاثبات استقلال البنية عن التاريخ مثل البنيوية والفينومينولوجيا بأنها مثالية أفلاطونية . بل أن « الأنا أفكر » عند ديكارت و « الأنا الترنسندنتالية » عند كانط من بقايا الأفلاطونية فى العصور الحديثة .

وهذه المفاهيم الثلاثة : التكوين ، والبنية ، والمصير إنما تشير إلى أبعاد الزمان الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل ، التكوين فى الماضى ، والبنية فى الحاضر ، والمصير للمستقبل . فقد تم تكوين العقل الأورى عبر تاريخه الطويل عبر عشرين قرنا ابتداء من مصادره فى العصور القديمة والوسطى حتى بدايته ونهايته فى العصور الحديثة . تم ذلك فى الماضى . أما بنية الوعى الأورى التى تكونت ايضا عبر التاريخ فهى التى تتحكم فى رؤية الوعى الأورى لحاضره وواقعه ، تطبع عقليته وتحدد تصوره للعالم . أما مصير الوعى الأورى فهو مستقبله فى التاريخ الذى حدده ماضيه وحاضره ، وتداخله مع مسارات شعوب أخرى ، تتلاقى وتتقاطع وتتصادم . فإذا كان التكوين تتالى الوعى الأورى فى الزمان

(3) مستخدم المصطلحات باللغات الأجنبية الانجليزية اولا نظرا لانها اللغة الأوربية الأولى لدينا ثم بالفرنسية التى كتبت بها رسائل الجامعة الثلاثة ثم بالألمانية إذا اقتضت الضرورة . ونعتمد مسبقا عن استعمال المصطلحات الأجنبية لأنه ضد هدف العلم الاستغراب وهو التحرر من ثقافة الآخر . فهى مصطلحات علمية كما استعمل القدماء فاطينفورياس ، وبارى ارميناس ، ولكنها منسوبة لبرنيسيا حتى نصل إلى حد الصفر .

Diachronic وإذا كانت البنية هي « عقلية » الوعى الأوربي فى المعية الزمانية Synchronic فإن مصير الوعى الأوربي هو مستقبله فى الزمان « Prochronic » .

ويلاحظ أن « التكوين » أصبح من البناء . إذ يضم التكوين فصول خمسة : المصادر ، والبداية ، والذروة ، ونهاية البداية ، وبداية النهاية . فى حين أن البنية فصل واحد ، وكذلك المصير فصل واحد . وهذا له دلالة على طبيعة الوعى الأوربي ذاته : فهو قد تكون تاريخيا حتى اكتملت بنيته . ولم تكن له بادىء ذى بدء أية بنية . ونظراً لأن حضارة العالم السابقة قد صبت فيه فإن التكوين قد تخلق ونشأ بعمق وبايقاع سريع لدرجة أنه أصبح مصب الحضارات الانسانية كلها ، زبدة الفكر البشرى ، وحصيلة نشاط الدهن الانسانى . التكوين هو كل شئ ، والبنية إن هى الا خاتمة للتكوين وحصيلته النهائية . لذلك غلب الوعى الأوربي الصيرورة على الوجود ، والتغير على الثبات ، والواقع على المثال ، وأنشأ فلسفات التاريخ ، وأقام الثورات ، وفصل المراحل . فهى وعى يتخلق ، يولد ويشب ، ثم يهرم ويموت .

ولفظ « الوعى » أفضل من لفظ « الشعور » . الوعى حضارى ، والشعور نفسى . الوعى وعى بالذات أى أنه شعور مزدوج فى حين أن الشعور وعى خالص . الشعور شعور بشئ خارج الشعور فى حين أن الوعى وعى بالذات داخل الشعور . وتوحى الالفاظ الغربية بذلك . فكلمة Conscience تعنى اشتقاقاً علم مصاحب لـ فى حين أن كلمة Besinnung تعنى « إدراك شئ بـ » . والشعور لفظ مفعم بالبناء النفسى فى حين أن الوعى أقرب إلى الدلالة الحضارية أى الشعور الواعى أو الوعى الحضارى . أما مفهوم « العقل » فى مصطلح « العقل الأوربي » أو « العقل العربى » فإنه مفهوم عنصرى صرف . العقل لا قومية له ولا جنس . ليس عربيا أو فرنسيا أو المانيا أو بريطانيا .. الخ . وكل الذين وصفوا العقل على نحو قومى فإنهم عنصريون صراحة فى الغرب أو ضمنا بيننا . العقل عند كانط « نظرى » فى « نقد العقل النظرى » أو عملى فى « نقد العقل العملى » ، وعند سارتر سياسى فى « نقد العقل الجدلى » ، وعند دلتاى تاريخى فى « نقد العقل التاريخى » . وإن

كل من يستعمل تعبير « العقل العرى » فإنه يكشف عن عنصرية ذفينة وتمايز بين الأنا وموضوعه وكأن الأنا غير عرى ينظر إلى عقل غريب عنه له صفة قومية مغايرة لصفة الأنا . وعادة ماتكون وصفا من القوى للضعيف ، من المركز إلى الاطراف ، من السيد للعبد . وقد وضع ذلك في الانثروبولوجيا الاجتماعية الغربية في تعبيرات « العقلية البدائية » ، « الفكر البرى » أو « العقل العرى » وإذا استعمله الضعيف لوصف القوى أو العبد لوصف السيد أو الطرف للحكم على المركز فإن ذلك يكون أداة للتحرر وقلب الموازين رأساً على عقب ، ورد السلاح إلى الخصم^(١) .

أما لفظ « أورى » فإنه يدل على المعنى « التاريخى الحضارى » وليس على الموقع الجغرافى السياسى كما يدل على ذلك لفظ « غرى » . الوعى الأورى يدل على معنى ونمط في حين أن التراث الغربى يشير إلى حصيلة إنتاج تم في الغرب وفي زمان العصور الحديثة الغرب صفة للتراث مثل التراث الغربى ، وأوربا صفة للوعى أو الشعور مثل الوعى الأورى . الغرب واقع وأوربا ماهية . التراث الغربى كم والوعى الأورى كيف . الأول يشير إلى البدن في حين أن الثانى يشير إلى الروح . الغرب مادة وأوربا صورة . « الغرب » لفظ سياسى يوضع عادة في مقابل الشرق سواء من الناحية السياسية أو من ناحية الطابع الفكرى العام ، الغرب العالم والشرق الفنان ، عصفور من الشرق ، وظلام من الغرب ، الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا ، خاصة في بقايا النظريات العنصرية وأشكالها المختلفة . أما « أوربا » فهو لفظ فكرى إلى حد ما . ليقال : العلوم الاوربية ، الشعور الأورى ، الحضارة الأوربية . وهو لفظ اكثر شهوعا عند الفلاسفة يصنعون به بناء معينا من الشعور يتضح فيما ينتجه من فلسفة أو فن أو فكر دهنى أو علم . إن التراث الغربى في حقيقة الأمر إنما يكشف عن الوعى الأورى ويحملة كما تحمل الواقعة الماهية . وهو موضوع

(١) وذلك مثل كتاب لى بربل : العقلية البدائية ، وكتاب كلود لى شتراوس : الفكر البرى وكتاب هلبى بنائى : العقل العرى (لم نشأ ذكر الطباعات . والناشر نظرا لأننا لا نحمل إلى مرجع بل نشير إلى دلالة) .

فلسفى واحد ظهر فى الفلسفة المعاصرة خاصة فى « الظاهريات » . فالفلسفة الغربية هى فلسفة أوربية تعبر عن وعى أوربى ، تطوراً وبناءً ، تكويناً ورؤية^(٥) . وعادة ما يتم استخدام اللفظين « غربى » ، « أوربى » على البديل فى العصور الحديثة . كما يتم أيضاً عندنا استعمال اللفظين على التبادل أسوة بما لترجم عنهم تاريخ الفلسفة الغربية . بل أن لفظ « الغرب » عندنا أكثر شيوعاً من لفظ « أوربا » . فندسمى المقررات فى جامعاتنا « الفلسفة الغربية » ونسمى الحضارة فى صحافتنا « الحضارة الغربية » أكثر من استعمال الفلسفة الأوربية أو الحضارة الأوربية . ومع ذلك يظل التمايز بين الواقع الغربى والمثال الأوربى قائماً^(٦) .

وبتمايز الوعى القومى المتنوع داخل الوعى الأوربى الموحد . فهناك الوعى الالمانى ، والوعى الفرنسى ، والوعى الروسى ، والوعى الأمريكى الخ ، داخل الوعى الأوربى . ويتضح ذلك فى القواميس التى تؤرخ للفلاسفة . فإذا كان المؤرخ المانيا أكثر من ذكر الفلاسفة الالمان كبيرهم وصغيرهم ، وإذا كان فرنسا ذكر جميع الفلاسفة الفرنسيين كباراً أو صغاراً ، وإذا كان بريطانيا ذكر أسماء كل الفلاسفة البريطانيين الأعلام منهم وغير الأعلام ، وإذا كان روسيا ذكر أسماء الفلاسفة والأدباء والسياسيين الروس المعروف منهم والمجهول^(٧) . وقد يغلب على كل وعى قومى طابع معين مثل المثالية فى المانيا ،

(٥) « مؤلفنا من التراث الغربى » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى : فى الفكر الغربى المعاصر ص ٣٤ .

(٦) بينما يستعمل سولوفيف لفظ « غرب » فى « أزمة الفلسفة الغربية » وكذلك اشبنجلر فى « أفول الغرب » فإن هوسرل يستعمل لفظ « أوربا » فى « أزمة العلوم الأوربية » وكذلك بول هازار فى « أزمة الوعى الأوربى » ولوكاش فى « دراسات فى الواقعة الأوربية » . كما يتحدث موليه عن « العدمية الأوربية » أما اورتيجا ، وبرجسون ، وجارودى ، وشيلر ، وسارتر وآخرون غيرهم فإنهم يستعملون اللفظين على التبادل .

(٧) ويمكن التحقق من ذلك بمراجعة القواميس الفلسفية الآتية :

Antony Flew: A Dictionary of Philosophy, St, Martin Press, New

York, 1979

والحسية التجريبية في بريطانيا ، والتجارب النفسية في فرنسا ، والعملية في أمريكا ، والاجتماعية في روسيا ، والمنطقية في بولندا ، والحيوية في اسبانيا . ومع ذلك هناك وعى أوروبى واحد بالرغم من تنوع الوعى القومى داخله . وقد يقع تنازع بين الشعوب الأوروبية نفسها على تمثيل الوعى الأوروبى ، يود كل شعب أن ينسب الحضارة الأوروبية لنفسه ، ويعتبرها تجسيدا له أو تشكيلا منه . فالشعوب الجرمانية تعتبر نفسها مركز الثقل في أوروبا ، ومصدر الشعر والموسيقى والفلسفة وكل إنتاج ذهنى روحى . والشعوب الغالية تعتبر نفسها مهددة الفن القوطى . والشعوب الرومانية تعتبر نفسها منشأ الحضارة وواضعة القوانين والمؤسسات ، وناقلة العلم من الجنوب إلى الشمال منذ عصر شرمكان . كل شعب يدعى نسبة الحضارة الأوروبية له ، وطبعها بطابعه . ولكن بالنسبة لنا تلك معركة داخلية بين الشعوب الأوروبية . ما يهمنا هو القاسم المشترك بينها ، الحضارة الأوروبية ككل ، وموقفنا منها^(٨) .

وئستعمل الفاظ «مدنية» و « حضارة » و « ثقافة » و « تراث » و « فكر » بمعنى متداخلة ولكن على مستويات مختلفة من العموم والخصوص . فلفظ «المدنية» عام ، يضم الحضارة والثقافة والتراث والفن والأدب والعلم والصناعة وأساليب الحياة الفردية والجماعية . أما لفظ «الحضارة» فهو أقل عمومية لأنه يشير فقط إلى النشاط الذهنى أو الاتساع الفكرية للإنتاج المادى . أما لفظ «ثقافة» فإنه لفظ أضيق يركز فقط على الجوانب الفكرية في الحضارة سواء على مستوى النظر أو على مستوى الممارسة . ولفظ «تراث» إنما يشير إلى كل الأعمال الفكرية والأدبية والفنية التى تنتجها الحضارة بما في ذلك التراث الشعبى الذى تنتجه روح الحضارة ذاتها . أما لفظ «فكر» فإنه أكثر

Dagobert D. Runes: Dictionary of Philosophy, Little field, Adams & Co. New Jersey 1972

M. Rosenthal & P. Yudin: A Dictionary of Philosophy, Progress, Moscow, 1967.

(٨) « موقفنا من التراث الغربى » في قضايا معاصرة الجزء الثانى : الفكر الغربى المعاصر ص ٨-٩

الالفاظ خصوصية لأنه يفيد مباشرة الجانب الفكرى النظرى الخالص فى الثقافة . وأحيانا نستعمل لفظ « التراث » ونعنى به ماتركه لنا الشعور الأورى من انتاج فكرى . ونستعمل لفظ « حضارة » ونعنى به مانواجهه اليوم من غزو من الحضارة الغربية . « التراث » هو ماتركه القدماء لنا فى الماضى ، و « الحضارة » هى مانواجهه نحن الآن فى الحاضر^(٩) .

٢ - المصادر المعلنة للوعى الأورى

وللوعى الأورى أربعة مصادر : اثنان معلنة ، واثنان غير معلنة . فالمصدران المعلنان هما المصدر اليونانى الرومانى Greco-Romain ، والمصدر الثانى اليهودى المسيحى Judeo-Christian^(١٠)؛ أما المصدران غير المعلنين فهما المصدر الشرقى القديم ، والبيئة الأوربية نفسها^(١١) . وغالبا مايذكر المصدران الأولان ولا يذكر المصدران الآخران إيهاما بأن الحضارة الأوربية تخلق عبقرى أصيل على غير منوال ، غير معتمد على حضارات سابقة عليه ، وغير مرتبط بالزمان والمكان . إنها نموذج الحضارات جميعا ، الحضارة المثل ، تعادل الثقافة العالمية ذاتها ، وبالتالى يتوحد الخاص بالعام وتصبح حضارة واحد ممثلة لحضارات البشر جميعا ، لحظة تاريخية محددة هى كل مسار التاريخ . وغالبا مايذكر المصدر اليونانى الرومانى قبل المصدر اليهودى المسيحى مما يدل على تفضيل الوعى الأورى منذ تكوينه للعلمانى على الدينى ، وللعقل على النقل ، واعتراها ضمينا بأن المصدر الرئيسى الذى شكله هو المصدر اليونانى الرومانى أكثر من المصدر اليهودى المسيحى . الأول فعل ، والثانى مجرد رد فعل . الأول

(٩) المصدر السابق ص ٨ .

(١٠) ويتضح ذلك عند كل مفكر أورى بل ولدى كل أديب . ويمكن تصنيف اعمال مولير وكورى ورابين فى هذه المصادر الأربعة من حيث موضوعاتها اليونانية أو الرومانية أو المحلية من البيئة الأوربية نفسها .

(١١) ويضم المصدر الإسلامى . وقد اجلنا الحديث عنه بالتفصيل ثالثا الفلسفة المدرسية (من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر) .

انجابه ، والثاني سلب ، الأول اثبات والثاني نفى . فالوعى الأورى ظل
« ثنيا ، يفضل مصدره الوثنى بالرغم من ظهور المسيحية وانتشارها فوق
نوعه من الشرق إلى الغرب ، ومن الجنوب إلى الشمال .

ولما كان هوسرل هو الذى وضع قضية الوعى الأورى ، تطوره وبناءه ،
وجعله موضوع الوعى الحضارى فى « أزمة العلوم الأوربية » فإنه يمكن
اعتباره نموذجاً لتصور الوعى الأورى لمصادره . لا يتحدث هوسرل كثيراً عن
مصادر الوعى الأورى إذ أنه يعتبر الحضارة الأوربية خلقاً اصيلاً على غير
منوال ، وأنها وحدها ودون غيرها من الحضارات السابقة عليها خاصة فى
الشرق القديم قد أخذت على عاتقها مهمة البحث عن الحقيقة النظرية ، وتحقيق
مشروع الانسانية العلمى الأول الذى طالما راود فلاسفتها أعنى إقامة علم
شامل مرادف للحقيقة ومطابق للواقع على السواء . فإذا ذكرت المصادر
اعتبرت مجرد مقدمات للحضارة الأوربية وتمهيدات لها دون أن يكون لها
استقلال خاص بها . كل شئ فى النهاية يصب فى الحضارة الأوربية التى بدأ
ديكارت وعيها الجديد . فأوربا هى ممثلة الانسانية جمعاء . أما حضارات
الشرق القديم فهى حضارات اسطورية خلقية دينية لم تستطع عرض المسائل
عرضاً نظرياً ، وكان جل همها المنفعة العامة فى الحياة العملية . لا يذكر
هوسرل من مصادر الوعى الأورى الأربعة ، المعلنة أو غير المعلنة الا مصدراً
واحداً معلناً هو المصدر اليونانى الرومانى . ويهمل اهمالاً يكاد يكون تاماً
المصادر الثلاثة الأخرى . بل لا يذكر من المصدر اليونانى الرومانى إلا فى الفترة
المبكرة للحضارة الأوربية وهى الحضارة اليونانية . صحيح أن الحضارة
الرومانية مقلدة فى كثير من جوانبها للحضارة اليونانية الا أن اهتمام الحضارة
الرومانية وباعثها الأول كان هو البحث عن « القانون » لبسط النظام على
أرجاء الامبراطورية فى حين كان اهتمام الحضارة اليونانية هو البحث عن
« الفكرة » التى ينعم بها السيد بعد أن كفاه عبادة مؤونة العيش ومطالب
الحياة اليومية^(١٢) .

(١٢) « الظاهرات وأزمة العلوم الأوربية » فى قضايا معاصرة ، الجزء الثانى : فى الفكر الغربى المعاصر =

١ - المصدر اليوناني الروماني

وهو المصدر الذي أعطى الوعي الأوربي تصورات ومفاهيمه ولغته وبدايات علومه . فالليونان جغرافيا جزء من أوروبا ، وحضاريا مصدر ثقافته الأولى . لذلك تصور المستشرق ، وهو باحث أوربي ، أن كل حضارة كانت على اتصال باليونان إنما كانت ثقافة اليونان وعلومهم مصدر ثقافتها ومنبعها الأول مع أن الأمر قد يكون خلاف ذلك ، وكذلك تعامل المؤرخ الحضاري الأوربي مع التاريخ على نفس النحو ، بادئا من اليونان باعتبارهم معلى البشرية جميعا في المنطق والطبيعيات والأخلاق والسياسة والرياضة والطب . وهناك نمطان في التعامل مع اليونان : نمط أخذ المضمون والشكل هو النمط الأوربي ، ونمط أخذ الشكل دون المضمون وهو النمط الاسلامي . النمط الأول هو « التشكل الجوهرى » الفعلى أو « التضمن الحقيقى » ، والثانى هو « التشكل الظاهرى » اللغوى أو « التشكل الكاذب » . وهذا يتوقف على قوة كل حضارة في الحفاظ على مضمونها وفرض شكله الذى يريد التفريط في المضمون هو تخل عن جوهر الحضارة الناشئة . أما استعارة الشكل فهو قوة الحضارة الناشئة في الحفاظ على مضمونها وتطويره وتحويله إلى حضارة قادرة على تمثل حضارات الغير^(١٣) .

وهو المصدر الذى استطاع أن يعطى نمطه الفكرى للشعور الأوربي في بدايته في العصور الحديثة حتى يستطيع أن ينسج على منواله . لقد ردد الرومان

= ص ٣١٢-١٣٣ وأيضاً : تفسير الظاهريات (بالفرنسية) ص ٢٧٤ - ٢٩٤ السابقة وإلى أدين بمعرفة المصدرين الأولين لاستاذى جان جيتون Jean Guilton استاذ الفلسفة بجامعة السربون . أما المصدر الشرق القديم والبيئة الأوربية ذاتها فقد عرفتهما من دراساتي الخاصة والتي يظهر فيها المنهج التاريخي بالإضافة إلى منهج التحليل الفكرى الخالص الذى غلب على الاستاذ أنظر أيضا علاقتنا به في « محاولة مبدئية لسيرة ذاتية » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء السادس : الأصولية الاسلامية ص ٢٣٥ - ٢٣٧ انظر ايضا اشاراته لى في مؤلفاته العديدة مثل Journal de ma vie p.518, Desclée de Brouwer, Paris 1976, Un siècle de ma vie, pp.106-109, R.Laffont, Paris 1988

(١٣) انظر تحليلنا لهذه الظاهرة في « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ص ١٧٩-١٨٢

اليونان إلى حد كبير كما هو معروف . ونقل الرومان الحضارة من جنوب أوروبا إلى شمالها ، فتحضرت الشعوب الجرمانية والسُّلتية Celtes . وفي عصر الاحياء والنهضة ظهر الفن اليوناني والفكر اليوناني كنموذجين فريدين للحضارة الأوروبية عند نشأة مرحلتها الخاصة . أعطى الفكر اليوناني لغة مفتوحة يمكن بواسطتها عقد حوار بين المفكرين بدل لغة العقائد المغلقة التي لا تحمل التغيير أو التبدل في معانيها والتي أصبحت مستقلة بمعانيها الاصطلاحية التي أفقدتها توازنها أو فرصة اعطائها معنى جديدة قد تكون أكثر ضبطاً . كما كانت لغة عقلية محضة ، واضحة بذاتها ، يمكن فهمها من مضمونها الخاص بدلا من اللغة العقائدية التي يتضمن مجرد استعمالها تقبل مضامينها . واستعمال اللغة العقلية كان من شأنه استعمال العقل ايضا . فقد صاحب العقل اللغة في حين أن اللغة العقائدية القديمة كانت تمنع من استعمال العقل . وكانت تفترض الايمان والتسليم على الطريقة القديمة . وكانت لغة عامة يمكنها أن تضم أكبر عدد من الوقائع وتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس بدل اللغة القديمة التي كانت خاصة تصدق على اشخاص ووقائع معينة وموجهة إلى فئة خاصة هم الذين يسلمون بعقائد الايمان تسليما مسبقا . كانت لغة مثالية تفهمها الأجيال منذ عصر النهضة وابان العصور الحديثة ، لغة تجعل الحقيقة في الفكر ، وتجعل جوهر الانسان في المنطق . في حين أن اللغة القديمة كانت أبعد ما تكون عن المثالية . كانت حسية شيعية تاريخية ترفض حتى الاعتراف باستقلال الانسان ووعيه . وأخيرا كانت لغة انسانية مرتبطة اشد الارتباط بالانسان ، عقله وحرية وسلوكه . في حين كانت اللغة القديمة إلهية تدور حول الله كصورة ذهنية أو كواقعة تاريخية . وكان الانسان فيها مظهرا من مظاهر التجلي الالهى دون أن يكون له استقلال خاص^(١٤) .

أما فيما يتعلق بالجانب الفنى والأدبى فقد كان الشعر اليوناني نموذجا للشعراء المحدثين ، وكانت آلهة اليونان ربات الشعر عند المحدثين ينجونها ،

(١٤) انظر تحليلها للغة قصور اللغة التقليدية ب - مميزات اللغة الجديدة في المصدر السابق ص

١٢٣ ١٤٠ وأيضاً « مواقفنا من التراث الغربى » في قضايا معاصرة ، الجزء الثانى : فى الفكر

العربى المعاصر ص ١١٠ - ١١١ .

ويخاورونها ، ويعطونها مضمونها الانساني . كان الشعر المسرحي في فرنسا مثلاً في القرن السابع عشر ، راسين وكورني ، تقليداً لتماذج الشعر المسرحي القديم عند ايسخيلوس وسوفوكليس ويوريديس . وفي العمارة كانت نهضة الفن الحديث احياء للأساليب الايونية والدورية القديمة . وفي الجمال كان كتاب « الشعر » لأرسطو هي قواعد الجمال المرعية . وفي السياسة كانت الديمقراطية الاثينية القديمة مثلاً يحتذى . وفي نشأة المذهب الانساني Humanism كانت اليونان القديمة مصدراً له . وباختصار قامت النهضة الأوروبية المعاصرة على احياء الثقافة اليونانية . ومن ثم كانت دراسة الآداب اليونانية واللاتينية جزءاً من تكوين الثقافة الوطنية الأوروبية . وكانت كل كتب التاريخ الثقافي الأوربي تبدأ دائماً باليونان والرومان (١٥) .

وكانت الأولوية للمصدر اليوناني على الروماني . أخذ الوعي الأوربي من اليونان الروح ، ومن الرومان البدن . استمد من اليونان اللغة والتصور ، ومن الرومان التشريع والعمران . ومع ذلك ارتكن الوعي الأوربي إلى الرومان أكثر من اليونان . وكان أقرب إلى المحس منة إلى العقل ، ومن الواقع منه إلى الخيال ، ومن الغزو وتأسيس الامبراطوريات كما حدث في الاستعمار أقرب منه إلى التحضير ونشر الرسالة العالمية (الاسكندر) (١٦) .

ولذا أخذنا الفينومينولوجيا كمثال لدراسة الوعي الأوربي في مصادره الأولى نجد أن هوسرل لا يتناول من الحضارة اليونانية إلا الفلسفة ، ويلغى من حساب الأدب والاساطير والنحت والعمارة . وذلك لأن الفلسفة اليونانية في رأيه هي التي حاولت البحث عن الفينومينولوجيا قدر استطاعتها وعلى مستوى تفكيرها وتقدمها الحضاري في مسار الانسانية . ففيها ظهرت فلسفة الحياة عند سقراط . وهي الفلسفة التي كشفت فيها الفينومينولوجيا عن أصالتها في التجربة الحية . وفيها ظهرت الصورة المحضة والمثال المطلق عند افلاطون ، وهو ما أفرزته الفينومينولوجيا في وصفها لعلم الماهيات . وفيها ظهرت أخيراً فلسفة

(١٥) المصدر السابق ص ١١ .

(١٦) تناول خصائص الشعوب الفلسفية تقليد اسلامي قديم قام به الشهرستاني في الملل والتحليل وابن سينا في شرحه لكتاب الشعر لأرسطو .

الطبيعة عند ارسطو والتي حاولت الفينومينولوجيا ايضا اعادة بنائها بعد تعليق الحكم على المادة ، والبحث عن الاشياء ذاتها في الشعور .

ولكن هوسرل يعتبر سقراط مجرد مصلح للحياة العملية ضد شك السوفسطائيين . ولم يستطع وضع المسائل وضعاً نظرياً خالصاً . وظلت اهتماماته متجهة نحو المشاكل الخلقية . ومع ذلك استطاع سقراط استعمال منهج الايضاح القائم على العقل . واتخذ الوضع والبداية مقياساً لصحة الأفكار . وقد تحول منهج التوليد لديه إلى الجدل عند افلاطون . كما تحول منهج الايضاح إلى حدس للماهيات . لقد استطاع سقراط المحافظة على وضعية القيم ، هذه الموضوعية التي حاول هوسرل اقامتها في العلوم العقلية . لقد أعطى سقراط نموذجاً للذاتية . واعلن أن الذات ليست موضوعاً . وهو الدرس الذي استفادته العلوم الانسانية من ازمتها إلى العصر الحاضر . وبالتالي يظل سقراط بالرغم من نقص البحث النظري لديه مصدراً للذاتية الأوروبية واستاذاً لفلاسفتها مثل كيجارد الذي كان يعتبر نفسه تابعاً لسقراط .

أما علم النفس اليوناني فقد فسر هوسرل على أنه حديث باطني للنفس يتجه نحو الفكرة وبالتالي فهو بعيد كل البعد عن علم النفس التجريبي . ولذلك كان سقراط على حق عندما رفع شعار « أعرف نفسك بنفسك » ، وعندما وصفته كاهنة معبد « دلفي » بأنه أحكم البشر . كانت التجربة في علم النفس القديم مجرد اعتقاد Doxa . أنها قصد يمكن ملؤه . أما علم الاجتماع فلم يتعد ، في رأى هوسرل ، بعض النظريات الخلقية لاقامة المدينة الفاضلة . ولم يعرف دور الآخر في التجربة المشتركة . والحقيقة أن سقراط قد عرفها في منهج التهكم والتوليد . كما أن الجانب الاجتماعي والسياسي لا يغيب عن الفلسفة اليونانية كما هو واضح في محاورتي أفلاطون الجمهورية و « القوانين » وفي كتابي أرسطو « السياسة » و « دستور الأثينيين » .

وقد استطاع أفلاطون ، في رأى هوسرل ، ولأول مرة في تاريخ الانسانية وضع أول أسس لنظرية خالصة في العلم وهي « نظرية المثل » ، والتمييز بين العقلي والحسي ، بين الصوري والمادى أو بين النظر والعمل . بل أن مثال المثل

يقترّب كثيرا من النظريات الرياضية الحديثة لاسيما نظرية الكثرة ونظرية المجموعات . لقد ظلت الأفلاطونية مثلا يحتذى في الحضارة الأوربية لتأكيد استقلال الأفكار والماهيات والموضوعات المثالية وللتخفيف من حدة الاتجاه التجريبي . وتحدث الأزمة في العلم عندما يترك المثال الأفلاطوني اليوناني، وتؤخذ العلوم الطبيعية نموذجا لكل علم . وهكذا تظل الأفلاطونية هي الدرع الواق من كل اتجاه شكلي أو نسبي ، والضامن لكل عقلانية . لقد أصبحت في العصور الحديثة لنظرية قبلية في تصور العلم القائم على حدس الماهيات . بل أن ذاتية العصر الحاضر لم تستطع بلوغ درجة العقلانية اليونانية التي بلغت ذروتها في نقطة أرشميدس وفي نظرية فيثاغورس . وإن بحث أفلاطون عن « النفس ذات الاجنحة » كان في الحقيقة بحثا عن الذات العرّسندنثالية . وإن ما حدث في العصور الحديثة من وقوع في المذهب التجريبي والشك والنسبية ومحاولة المذهب العقلي إعادة التوازن للشعور الأوربي هو تكرار لما حدث عند اليونان من تحول للفلسفة على يد السوفسطائيين إلى شك ونسبية ومحاولة أفلاطون إعادة التوازن إلى الشعور اليوناني . ولكن افتراض افلاطون وجود المثل في الخارج جعله يخطئ معنى الواقعية ، وأصبح ذريعة للاتجاه الاسمي في انكاره لوجود المعاني المستقلة . إن أفلاطون بالرغم من التقدم الحاسم الذي حققه في الفلسفة اليونانية لم يستطع أن يعطينا مناهج ضرورية للعلم لأن الفلسفة ظلت لديه أسيرة للنظريات الخلقية والتفسيرات الاسطورية . ولم تزد الفلسفة لديه عن كونها مجرد دهشة دون أن تصبح نظرية في الحقيقة^(١٧) .

أما أرسطو فهو أول من وضع نظرية كاملة في المنطق والأخلاق والسياسة . وهو اكمل نسق فلسفي عرف في العصر القديم . ولكن فضله الأساسي يرجع إلى أنه وضع أسس المنطق الصوري خاصة القضايا . وهو أول تفكير منطقي عرفه التاريخ ! ولأول مرة توضع مشكلة الصورة في المنطق والتي

(١٧) « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثاني : في الفكر الغربي المعاصر ص ٣١٤ وأيضا 275-86 pp. L'égégèse de la phénoménologie » تفسير الظاهريات (بالفرنسية) ص ٢٧٥ - ٢٨٥ .

تقابل المقولة في علم الطبيعة . وكان هذا الطابع الصوري هو المرشد للمنطق الحديث . ومع ذلك ظل المنطق الصوري ناقصا . لم يتعد كونه ارهاصات من التفكير الذاتي لاقامة علم مثالي فضلا أنه لم يتعد كونه منطقا للاتساق وعدم التناقض دون أن يصبح منطقا للحقيقة . كما نقصته نظرية في الحدس . ولم يستطع أن يصبح رياضة شاملة . وأن تحوّل المنطق إلى رياضة هو من إنجازات العصور الحديثة التي استطاعت تحرير المنطق من يبعته المدرسية وتداخل اشكال القضايا . لقد ظل المنطق القديم استنباطا يمكن بواسطته استخراج قضية من أخرى في حين أن المنطق الحديث استطاع الوصول إلى اللانهاى نفسه . ولكن يذكر للمنطق اليونانى أنه قدم تحليلات لغوية يمكن استغلالها في دراسة المنطق مثل : الجنس ، والنوع ، والصورة ، والمادة . غير أنه لم يستطع أن يتحول إلى انطولوجيا صورية كما هو الحال في الفينومينولوجيا خاصة وأن الانطولوجيا القديمة كانت ترى قمتها في اللاهوت لافى الرياضة الشاملة كما هو الحال في العصور الحديثة . هذا بالاضافة إلى أن المنطق اليونانى لم يستطع التخلص من الاتجاه النفسى في المنطق أو في الاخلاق^(١٨) .

وانتهت الحضارة اليونانية ، في رأى هوسرل ، ولم تحقق بعد مشروعها في اقامة نظرية للعلم . وكان اقصى ماوصلت إليه هى هندسة اقليدس التي تدل على مستوى رفيع من العقلانية . ثم انهارت الحضارة اليونانية كلية بتركها هذا المشروع واتجاهها نحو المسائل الخلقية على يد الابيقوريين والرواقيين . انتهى التنظير العقلى ، وبدأت مذاهب الشك والمذاهب المادية والاتجاهات العلمية في المدارس الخلقية ، وظل الجدل السوفسطائى سلبيا ينكر قيمة الذهن ، ويؤكد وجود العدم لا يوجد شىء ، وإن وجد فلا يمكن معرفته . فالشك السوفسطائى القديم وقوع في النسبية أو في العدمية أو في وحدانية النفس Solipsism . وبذلك تم القضاء على الموضوعية التي تتحقق في الذهن أو من خلال التجربة المشتركة . وكان آخر بريق هو نظرية اللوجوس Logos عند الرواقيين التي

(١٨) « الظاهريات وازمة العلوم الأوروبية » في قضايا معاصرة « الجزء الثانى : في الفكر الغربى المعاصر ص ٣١٤ - ٣١٥ وأهضا 1. 'exégèse de la Phénoménologie pp. 276-81

حاولت وضع موضوعية مثالية كنتلك التي حاولتها العصور الحديثة في الرياضة^(١٩) . وتحققت الفينومينولوجيا كمشروع لكل حضارة في الحضارة اليونانية. فأفلاطون يضع الصورة أى النويز Noése ، وأرسطو المادة أى النويم Noème ، وسقراط يضع الشعور كقصديّة وإحالة متبادلة بين صورة الشعور ومضمون الشعور . وبالتالي يمكن العثور على جذور ثلاثية المقاصد في الوعي الأوربي : الصورة ، والمادية ، وعالم الحياة عند اليونان في ثلاثية أفلاطون ، وأرسطو ، وسقراط . ولا يهم التتابع الزماني التاريخي بقدر ما يهم التحليل البنيوي للماهية التي تتكشف في الزمان كإهية مستقلة . وهذا بالضبط ما حاوله الحكماء عندنا خاصة الفارابي في « الجمع بين رأيي الحكميين : أفلاطون الالهى وأرسطو طاليس الحكيم » للجمع بين المثال والواقع ، بين الآخرة والدنيا ، بين الروح والبدن من منظور اسلامي كلى شامل . ولم ندرك المغزى والدلالة واتهمناه بالتوفيق بين مالا يمكن التوفيق بينهما ، وأدنا المحاولة عقلية التفريق التي أتنا من الحضارة الغربية^(٢٠) .

وتقليداً للغرب ننظر إلى اليونان بنفس المنظار ونعتبر الثقافة اليونانية أصل لثقافات ومنبعها . فإذا أردنا أن نهض بالآداب العربية عدنا إلى الأدب اليوناني وترجمناه . ويكون المترجم أحد المؤهلين لثقافتنا الأدبية والمجددين لمناهجنا النقدية^(٢١) . وإذا ما أردنا تأسيس الدولة المصرية الحديثة ترجمنا كتاب « السياسة » لأرسطو عن الغرب ، في ترجمته الفرنسية ، حرفياً ، دون شرح أو تلخيص أو تفسير ليرى الآخر من منظور الأنا كما فعل القدماء ، والحديث

(١٩) « الظاهريات وازمة العلوم الأوربية ، نفس المصدر ص ٣١٥ وأيضاً : L'Exégèse de la Phénoménologie, pp.281-88 .

(٢٠) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكميين في المجموع ص ١ - ٣٩

وأيضاً دراستنا : « الفارابي شارحاً أرسطو » في « دراسات اسلامية » ص ١٤٥ - ٢٠٢

(٢١) وأيضاً طه حسين : نظام الاثنينين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٢١ وأيضاً ترجماته للادب اليوناني : من الأدب الهنلي اليوناني ، دار المعارف ، القاهرة ، قادة الفكر ، دار المعارف القاهرة ١٩٧١ .

عن الديمقراطية الاثينية ودستور اثينا^(٢٢) . مع أن الأقرب لنا حضاريا الحديث عن الشورى القديمة عند الأصوليين والفقهاء ومنظري « الأحكام السلطانية » و « السياسية الشرعية » . وإذا أردنا أن ندفع بمجتمعنا نحو العقلانية فإننا نتحدث عن الاتجاه العقلي عند اليونان أكثر مما نؤصل الاتجاه العقلي عند المعتزلة وابن رشد . وإذا ما أردنا إعادة النظر في صحة الشعر العربي القديم والتميز بين الصحيح منه والمنتحل فإننا نقارنه شعر هوميروس وما أثرت حول صحته من نظريات دون تطبيق مناهج الرواية في علم الحديث التي كانت وراء انتشار علم النقد التاريخي للكتب المقدسة ، وكما وضح ذلك عند رينان في مقدمة كتابه « حياة يسوع » . وإذا ما أردنا نهضة فنية فإننا ننقل أساليب العمارة اليونانية والرومانية ونقيم الدور على الأعمدة الأيونية والدورية دون تأصيل لأساليب العمارة في فننا القديم . وعندما نؤرخ للفكر فإننا نبدأ كما يفعل الباحثون الأوروبيون بدء وضع المشاكل عند اليونان ثم انتقلها إلى العرب القدماء مع أن حركة النقل في تراثنا القديم كانت للتعرف على الحضارات المعاصرة له وليس تقليدا لها أو اتخاذها مصدرا .

إن أثر العرب في نهضة أوربا موضوع قد يتطرق إليه الأوروبيون أنفسهم إن أرادوا وهم في بحثهم عن عصر النهضة . وقد نتطرق إليه نحن للكشف عن المصادر غير المعلنة للوعي الأوربي . ولكننا نتطرق إلى مظاهر احتوائنا للتراث اليوناني والظواهر الحضارية المصاحبة لذلك من تمثيل أو قبول أو رفض أو إعادة صياغة . لم نحاول مثلاً أن نقيس درجة اكتشاف الذاتية أو درجة اكتشاف الواقع أو درجة العقلانية في الحضارتين اليونانية والإسلامية أو طريقة نشأة الكلمات والالفاظ ونحوها إلى مصطلحات فلسفية وعلمية قد يود البعض تحديد وسائل نهضتنا الحالية باتباع نفس الوسائل التي اتبعتها النهضة الأوربية . وهذا خطأ حضاري . فتقدم الحضارات لا يقاس بعضها على بعض وإن كان

(٢٢) أحمد لطفي السيد : كتاب السياسة لأرسطو ، المهمة العامة للكتاب ، ١٩٧٩
« مولانا من التراث الغربي » لـ « لسانها معاصرة » ، الجزء الثاني « في الفكر الغربي المعاصر »
ص ١٢ - ١٣ .

لا يخلو من مقارنات وأوجه تشابه نظرا لوجود قوانين واحدة لمسار التاريخ . إنما يمكن أن تكون نهضتنا الحالية جذورها في التراث القديم ، في الشورى مثلا لو أردنا التأكيد على ضرورة نظمنا الديمقراطية ، والأصوليين لو أردنا دفع عقليتنا المعاصرة درجة أخرى وليس بالضرورة عن طريق احياء الفلسفة اليونانية .. الخ . إن تعليم اللغات القديمة واجب ضروري من أجل التعرف على مصادر الحضارة الغربية وكأساس لاتقان اللغات الأوروبية وليس من أجل أنها ستضعنا على ابواب النهضة كما كان الحال في عصر النهضة الأوربي .

كما أننا نلعل مايفعله المستشرقون في دراسة أثر الفكر اليوناني في الفكر الاسلامي لأن اليونان لديهم أصل ومصدر ، وما سواهم لاقولون مترجمون . ولا لدرس مثلا احتواء الفكر الاسلامي للفكر اليوناني أو تمثل الفكر الاسلامي للفكر اليوناني أو نقد الفكر الاسلامي للفكر اليوناني . نلعل أيضا مايفعله المستشرقون من اعتبار دورنا مجرد نقلة للعلم اليوناني إلى أوروبا بل ونقلة غير أمناء في بعض الأحيان لأننا لم نفهم العلم اليوناني جيدا أو لأننا نخلطناه بالدين وبالتالي لم نحسن رد الأمالة إلى أهلها . وكان على أوروبا في نهضتها أن تعيد التصحيح ، وأن تترجم الفكر اليوناني مباشرة ، والاستغناء عن الترجمات العربية^(٢٣) . وعلى أكثر تقدير يحول الباحثون الوطنيون هذا الفعل إلى عمل قومي ، ويتحدثون عن أثر العرب في نهضة أوروبا عن طريق الترجمة الأولى ، ترجمة العرب لليونان أو الترجمة الثانية ، ترجمة الأوربيين لتراث العرب ومؤلفاتهم . وفي كلتا الحالتين يكون دورنا مجرد نقلة لابداع غيرنا^(٢٤) .

ب - المصدر اليهودي المسيحي

إذا كان المصدر اليوناني الروماني يمثل الرافد العلماني في الوعي الأوربي فإن

(٢٣) انظر تحليلنا للاستشراق في « التراث والتجديد » ، مؤلفنا من التراث القديم ، الرعة العلمية ص ٧٧ - ١٠٨ .

(٢٤) المصدر السابق ، النقرة الخطائية ص ١٠٨ - ١٢٣ وأيضا « مؤلفنا من التراث الغربي » في « قضايا معاصرة » الجزء الثاني : في الفكر الغربي المعاصر ص ١١ - ١٢ .

المصدر اليهودى المسيحى يمثل الرافد الدينى . وباجتماع الرافدين فى واقع معين ، فى زمان ومكان ، تنشأ الحضارة . وقد نشأت الموسيقى البوليفونية فى الحضارة الغربية من اجتماع نفس الرافدين؛ الالحان الكنسية والالحان الشعبية .
ويمتلك الجبهات الثلاثة الذى يكون صلب مشروع « التراث والتجديد » . يمثل المصدر اليونانى الرومانى الوافد الغربى ، ويمثل المصدر اليهودى المسيحى الموروث القديم ، ويمثل البنية الأوروبية نفسها ، هذا المصدر غير المعلن عنه والذى يوجد فى ثقافات أوروبا وأساطيرها ودياناتها الوثنية . يمثل هذا الرافد الواقع الذى يدور فيه الجدل بين الوافد والموروث .

ويبين المصدر اليهودى المسيحى ارتباط الوعى الأوربى بمعطاه الدينى اليهودى والمسيحى الطارىء عليه والوافد إليه . وقد حدث الارتباط بين اليهودى والمسيحى فى تيوب « الكتاب المقدس ذاته » ووضع العهد القديم كتمهيد للعهد الجديد وتوطئة له . وبالتالى تعطى الأولوية فيه للمصدر اليهودى على المصدر المسيحى على أساس أن الأول سابق تاريخياً على الثانى وأن المسيحية قد خرجت من اليهودية بل هى إحدى تفسيراتها الاسينية Essential ، وقد كان المسيح نفسه يهودياً أسينياً . وكان أحد كبار التابعين الأوائل مثل بولس يهودياً . وكان عدد من المتحولين إلى الدين الجديد من اليهود وإن كانت الغالبية من الوثنيين . وهذا مايفسر أحياناً تضامناً اليهود والمسيحيين ضد المسلمين ، لأنهم يكونون فى الظاهر جبهة واحدة ضد غيرهم مع أن الاسلام يسميهم معاً « أهل الكتاب »^(٢٥) . وقد خرجت دراسات عديدة تؤكد هذا الارتباط ، وثبتت الوحدة الفكرية والاتصال الحضارى بين اليهودية والمسيحية من الجانبين على السواء ولكن لهدفين مختلفين . يثبت المسيحيون أن اليهودية

(٢٥) ويدكر القرآن ذلك فى آية : ﴿ قَالُوا كُنُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى مَهْدُوا ﴾ ، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً ، وما كان من المشركين ﴿ (١٣٥ : ٢) . انظر أيضاً دراساتنا عن علاقة اليهودية بالمسيحية والاسلام مثل
History and verification, A Qura'nic View on the scriptures. Certainty and Conjecture, A proto-type of Islamo-Christian relations, In: Religious Dialogue and Revolution, pp. 21-68 Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

ماهى الا مقدمة للمسيحية وظاهرها ، فاليهودية هى الظاهر ، والمسيحية هى الباطن ، وأن أنبياء بنى اسرائيل إن هم إلا صور ظاهرية للمسيح ، علامات دالة عليه ومؤشرات على قدومه . ويثبت اليهود أن المسيح ماهو إلا يهودى إسبنى أراد اصلاح اليهودية وتنقيتها من الاشكال والرسوم ، وحرفية القانون ، وتحويل معبد الله إلى تجارة فيه بيع وشراء ، مكسب وربح ، غش وربما . وبصرف النظر عن هذا الجدل بين الطائفتين فالارتباط بين الدينين واقع تاريخى . وقد خرجت دراسات عديدة تؤكد هذا الارتباط ولتثبت الوحدة الفكرية والاتصال الحضارى بين اليهودية والمسيحية عند الاسينيين والايونيين وكما ظهر أخيرا من مخطوطات البحر الميت وفرقة قمران . ويتأكد هذا الارتباط أحيانا على مستوى العمل السياسى والمصالح المشتركة .

ولقد حدث هذا الربط على يد بولس نظراً لثقافته اليهودية والتي وظفها للدعوة إلى الدين الجديد . وبالرغم من عدائه للدين القديم أى لليهودية ودعوته إلى الفصل التام بين الدينين . فالمسيح قد تجسدت فيه خصائص التوراة ، وأن الايمان به يجب الشرائع اليهودية . إلا أن ظهور العقائد اليهودية ولو سلبا فى تبشيره الجديد أكد على أنه لا يمكن العودة إلى المسيحية الا من خلال اليهودية . فأكد على الربط وهو يثبت الانفصال . وقد ساد هذا الربط اللاهوت الكنسى كله ، دافع عنه اللاهوتيون كتسليم بالأمر الواقع ولأنه يسمح لهم بتبشير المسيحية بين اليهود ، وتقريب المسيحية باعتبارها التجربة النهائية لليهودية^(٢٦) . وربما كان الدافع أيضا احساس المسيحيين بالنقص أمام اليهود كشريعة وعقيدة وتاريخ وقوة إجتماعية وتماسك وتآلف عبر التاريخ وهو مالم تحققه المسيحية . وبالرغم من محاولات الفصل بين المصدرين منذ سلسوس Celsus نظرا للخلاف بين طبيعة الدينين إلا أن الربط بينهما هو الذى ساد ، بل أن جوهر الدين الجديد قد طمست لحساب الدين القديم بفضل بولس وثقافته اليهودية السابقة على تحوله إلى الدين الجديد .

(٢٦) « موقلنا من التراث الغربى » ، للنس المصدر ص ١٣ .

والحقيقة أن موقفنا الفكرى والحضارى والأمانة العلمية والبحث التاريخى
 المحايد يفرض علينا التأكيد على الانفصال بين المصدرين لاعلى الاتصال
 بينهما . فقد حدث خلط اساسى بين المصدرين بالرغم من التمايز بينهما .
 فالتوراة غير الانجيل . والفكر العبرانى كما هو واضح فى التوراة مختلف تماما
 الفكر اللاتى الجايد . وقد قام فى العصر المسيحى الأول عدد من الا
 للدفاع عن الفصل بين المصدرين من حيث الطبيعة والجوهر مثل سلسوس
 ومارقيون Marcion ولكن أتهم كلاهما بالزندقة والهرطقة . ويكمن التعارض
 الأساسى فى أن الله فى التوراة مرتبط بالأرض والشعب والتاريخ ، ويتجلى فى
 مظاهر حسية فى حين أن الله فى الانجيل هو الذى فى السماوات ، منزّه عن كل
 سموة حسية . والله فى التوراة وكما لاحظ برجسون اله غيور غاضب منتقم
 سبار بلعن بنى اسرائيل فى حين أن الله فى الانجيل اله المحبة والرحمة والمغفرة .
 اللاتى كما نرى منه التوراة مرتبط بشعب معين ولتاريخ معين أى أنه دين خاص
 فى حين أن اللاتى فى المسيحية دين عام للبشر جميعا . كما أن الحلف أو الميثاق
 الذى عقده الله مع بنى اسرائيل حلف خاص لا يدخل فيه أحد ولا يخرج منه
 أحد فى حين أن الحلف أو العهد الجديد فى المسيحية الذى عقده المسيح وأشار
 إليه فى العشاء الربانى حلف عام يستطيع كل من يشاء أن يؤمن أن يدخل فيه .
 تسود التوراة النظرة التشريعية الخارجية كما هو واضح فى لفظ « توراة » الذى
 يعنى قانون أم شريعة فى حين أن النظرة السائدة فى الانجيل نظرة روحية
 صرفة ، تعنى بتغليب القلب ، وتعطى الأولوية للباطن على الظاهر . الجزء فى
 اليهودية مادى : أرض ، ونسل ، ونصر ، وجيش ، وثابوت العهد ، وفول ،
 وعامس ، وبصل ، ومائدة من السماء ، ومن ، وسلوى ، فى حين أن الجزء فى
 المسيحية روحى : حالص : نيل السعادة والخلاص . والعقاب فى اليهودية جماعى
 والثواب جماعى ، فبنو اسرائيل شعب واحد ، يعيش معا ويموت معا ، تناهض
 المعصرة أو تأحاهم الصيحة باستثناء المؤمنين كأفراد والذين قال عنهم اليهود إن
 الله يغفر للجماعة المذنبة بسببهم وبشفاعتهم ولأجل خاطرهم . أما فى المسيحية
 فالعقاب فردى ، والثواب فردى بناء على الايمان بالسيد المسيح بالرغم من

محاولات الكنيسة ادخال نفسها كواسطة ، وأن الفرد لا وجود له إلا من خلال جماعة المؤمنين وهو عود إلى التصور اليهودى للجماعة . اليهودية تاريخ بنى اسرائيل ومسار حياتهم منذ تجماعتهم الأولى حتى تدمير المعبد الثانى فلا فرق بين التوراة وتاريخ بنى اسرائيل . أما المسيحية فدعوة أخلاقية كما جسدت مبادئها « المواعظ على الجبل » . وأخيرا ، اليهودية دين حرب وغزو لأنها نشأت بين القبائل التى تبحث عن الزرع والماء وتغزو أراضي القبائل الأخرى لأخذ ثرواتهم وماشيتهم . فى حين أن المسيحية دين محبة وسلام . فإذا كان الباحثون الأوروبيون يبينون مدى الارتباط بين اليهودية والمسيحية فى الحضارة الغربية فمهمتنا العلمية والوطنية بيان مدى الانفصال بينهما وذلك لفك الارتباط فى المصالح ايضا بين الطائفتين كقوتين سياسيتين .

ومع ذلك فإن نوعية المعطى الدينى فى المصدر اليهودى المسيحى واحدة وهى اللاعقلانية. فاليهودية دين يقوم على الاختيار الالهى لشعب بعينه دون أى سبب. ومهما عصى الشعب وقتل الأنبياء وجحد بالنعم يظل الاختيار قائما . فالعلاقة ذو طرف واحد ، من الله إلى الشعب ، وليست علاقة متبادلة ، من الله إلى الشعب ، ومن الشعب إلى الله . هى علاقة أحادية الطرف ، يعطى الله كل شئ فى مقابل لا شئ من الشعب ، وليست علاقة مشروطة يعطى الله بقدر ما يطيع الشعب . وهو ميثاق مادى ، يعطى الله الشعب النصر ، والجيش ، والمدنية ، وتابوت العهد ، والمعبد ، والهيكل ، وليس مجرد جزاء نخلقى : محبة ، واصطفاء ، وتوفيق ، وهداية ، ونبوة ، ووصايا . وهو ميثاق جماعى مع الشعب كله وليس ميثاقا فرديا ، يتم فيه خلاص الفرد بخلاص الجماعة . مهما قام الفرد بأعمال ضد الشريعة فإنه يتم إنقاذه من خلال المجموع . ومهما كفرت الجماعة وجحدت نعم الله فإنه يتم خلاصها بوجود فرد واحد مؤمن يكفر عن خطاياها كلها ، ويمحو ذنوبها . وهذا هو الذى دفع الفكر اليهودى الاصلاحى التنويرى إلى رفض عقيدة الاختيار ، والايمان بالميثاق وبالجزاء الفردى^(٢٧) .

(٢٧) هذا الميثاق الاخلاقى المشروط هو المذكور فى القرآن ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحبكم =

واستعمرت اللاعقلانية في المعطى الديني المسيحي ولكن على نحو فردي
 شخصي . فالإيمان سر لا يمكن إدراك كنهه بالعقل . والمسيح ثالث ثلاثة . ولا
 يمكن فهم علاقة الآقانيم داخل الثالوث بالعقل . والكنيسة سلطة متوسطة بين
 الله والإنسان ، تفسر الكتاب المقدس ، ويعترف أمامها المذنب ، وتهب
 العبران . والإنسان يتحمل خطيئة آدم في لحمه ودمه منذ مولده . ويأتي
 المسيح ليخلصه من خطيئة آدم لأنه غير قادر على الخلاص بنفسه . فلا يستطيع
 أن يقف أمام الشيطان إلا المسيح ، ولا يستطيع قهر الشيطان إلا الخير المطلق ،
 وملكويت السموات ليس في هذا العالم ، ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله . والحواريون
 ملهوسون ، لا فرق بين وحى النبي وإلهام الحواري ، كله وحى وكتاب .
 وإله وحى بالروح وليس بالحرف ، بالمعنى وليس باللفظ ، والشهادة الحية خير
 من الشهادة المكتوبة . هذا المعطى الديني النوعي هو الذي كان بمثابة
 « المهماز » أه الدافع أو المثير للنوعى الأوربي كى يتخلص منه . دفعه هذا
 المعطى النوعى النوعى إلى معطى علماني مضاد أصبح فيما بعد هو المكون
 الرئيس للنوعى الأوربي : الإيمان العقلى ، الله الواحد المنزه ، الصلة المباشرة بين
 الإنسان والله ، حرية تفسير الكتاب المقدس ، براءة الإنسان من خطيئة آدم ،
 حرية ومسؤوليته وقدرته على الخلاص بنفسه ، ضرورة تأسيس الدولة ،
 فسادكويت الله على الأرض ، ومستقبل الإنسان في هذا العالم .

ويمكننا دراسة هذا المصدر على نحو آخر . فقد ظهر الاسلام في أوائل القرن
 السابع الميلادى . وتحدث القرآن عن قضية التحريف والتبديل والتغيير في
 الكتب المقدسة . كما تحدث ثانيا عن تغيير العقائد ، وإساءة فهم أقوال المسيح ،

الله ، ويعبر لكم دينكم ﴿ (٣ : ٣١) ، والإيمان بالجزاء الفردى هو وقالت اليهود والنصارى
 حين أداء الله ، أحياه قل قام بعدكم نبيكم بل أنتم بشر من خلق ، يعفر لمن يشاء ، يعذب من
 يشاء . ، الله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير ﴿ (٥ : ١٨) . ولهذا السبب
 ربما استورا : رسالة في اللاهوت والسياسة كنوع من اثبات الميثاق المتبادل الفردى الاخلاقي
 الفردى من خلال التراث اليهودى الليبرالى الاصلاحى نفسه . وشهد شاهد من أهلهم . انظر
 ايضا دراسانا بالانجليزية ١ ، هذا الموضوع مثل Islam and Judaism, a model from
 Andalusia in Islam: Religion, Ideology and Development (In print) .

وتبديل أقول الأنبياء . كما تحدث ثالثا عن سلوك أهل الكتاب وعن عدائهم لغيرهم ، وقتلهم الانبياء بغير حق ، وعدوانهم ، وعصيانهم ، وجحودهم . وحث على رفض التعاون معهم وموالاتهم لحقدهم وتعصبهم واتباعهم الهوى ، وإن شئنا بلغة عصرية قلنا لعنصريتهم ، وأنانيتهم ، وتمركزهم حول ذواتهم . يمكننا إذن دراسة عصر آباء الكنيسة ، وأخذ قضية التحريف في القراءة على اساس أنها افتراض علمي يمكن التحقق تاريخيا من صدقه عن طريق علم النقد التاريخي للكتب المقدسة أو برنامج عمل لدراسة نشأة النص الديني وتطوره موازيا وتعبيرا عن نشأة العقيدة وتطورها في القرون السبعة الأولى . ويكون ذلك منهجا جديدا لتفسير الآيات الخاصة بالتحريف خاصة بل وآيات القرآن عامة عن طريق إيجاد الوقائع والحوادث التاريخية التي يصفها القرآن أو على مايقول الأصوليون : تخريج المناط . كما يمكننا دراسة سلوك أهل الكتاب أى سلوك الغربيين اليوم وتحليل أبنيتهم النفسية ومعرفة إلى أى حد يتمنون الخير لغيرهم . فوصف أهل الكتاب في القرآن الكريم هو وصف ضمنى لحال الغربيين اليوم وصلتهم بغيرهم وكأن القرآن يقرأ تاريخ الوعي الأوربي منذ نشأته في مصادره حتى نهايته في مصيره .^(٢٨)

أما هوسرل الذى حاول وصف الوعي الأوربي تكويننا وبنية فإنه لم يذكر من المصادر اليهودى المسيحى الا بعض الفلاسفة المدرسين (أوغسطين ، توما الاكويني ، دنزسكوت ، نيقولا الكوزى) وذلك لأنه يعتبر روح العصر الوسيط روحا نافية عادمة لأنها خضعت للمنطق الأرسطى المدرسى دون أن تضع اسس « الرياضة الشاملة » كتلك التى وضعتها العصور الحديثة . ولكنه يذكر لأوغسطين اكتشافه للذاتية ، ويستشهد بعبارته الاشراقية *In te Rede homine habitat veritas* « فى باطنك ايها الانسان ، تكمن الحقيقة » فى آخر تأملات ديكارتية . كما يذكر لتوما الاكويني قوله بالقصد العقلى الذى ظهر فيما بعد عند برنتانو كبناء للشعور . كما يذكر « أحوال المعانى » *Les modes*

(٢٨) وقد كتبنا الجزء الثانى من رسالتنا الثانية « ظاهريات التفسير ، محاولة لتفسير وحودى ابتداء من العهد الجديد » بالفرنسية لتحقيق هذا المنهج .

des significations عند دنزسكوت ، ويعتبرها أحد روافد المنطق المعاصر .
وهي النظرية التي درسها هيدجر في رسالته الأولى تحت اشراف هوسرل بعنوان
« نظرية المعاني عند دنزسكوت » . وما تصوره العصر الوسيط على أنه بحث
عن الله وعن ملكوت السماوات إن هو في الحقيقة الا بحث عن مشروع
الانسانية الأوربية لوضع اسس علم شامل^(٢٩) . الفينومينولوجيا على هذا النحو
هو استمرار لعلمنة المعطى المسيحي خاصة بالعودة إلى « المواعظ على الجبل »
بروح العصور الحديثة كما تجلت في « المثالية الترنسندنتالية » .

٣ - المصادر غير المعلنة للوعى الأوربي

وهي المصادر التي ضربت حولها مؤامرة الصمت سواء عند الفلاسفة أو
عند مؤرخي الفلسفة ولا تكاد تذكر الا لدى الباحثين المتخصصين في البحث
عن الدقيقات . ومع ذلك لا تمثل هذه الابحاث تيارا عاما في تاريخ الوعى
الأوربي ، وتظل صورته كما هي بداية باليونان ، خلقا عبقريا أصيلا على غير
منوال . فمعظم كتب تاريخ الفلسفة الغربية تبدأ باليونان وكأن الحضارة
اليونانية معجزة فريدة نشأت فجأة ، كانكسار في التاريخ ، وهبطت على
البشرية فجأة من مصدر الوحي ، ماقبلها هو العماء المطلق ، والمجهول الذى
لا يعلم عنه أحد . وقد يعم استدراك ذلك فيما بعد بأجزاء منفصلة عن تاريخ
الفلسفة الغربية في صورة ملاحق ، الأول عن « الفلسفة الشرقية » والثانى عن
« المسيحية الشرقية » . وكأن المسيحية الشرقية نفسها لم تسلم من استبعادها
من المسيحية الغربية ككيان غريب مستقل عن الشرق^(٣٠) .

(٢٩) « الظاهريات وازمة العلوم الأوربية » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى : فى الفكر الغربى
المعاصر ص ٣١٥ ٣١٦ وانظر ايضا L'Exegese de la phénoménologie
pp.288-91

(٣٠) ويمكن اخذ كتاب اميل برهبيه عن « تاريخ الفلسفة » مثالا على ذلك باضافة جزأين : الأول عن
« الفلسفة البيزنطية » ، والثانى عن « الفلسفة فى المشرق » .

وهناك مصدران غير معلنين عنهما للوعى الأوربي وإن كان البعض يتحدث عنهما في صمت وعن استحياء وهما المصدر الشرق القديم ، والبيئة الأوربية نفسها . الأول يضم حضارات الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين (بابل وأشور وأكاد) والشام (بلاد كنعان)، وتشمل المصدر الأفريقي كله . ويضم المصدر الاسلامي الذي ظهر في الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط المتأخر . والثاني البيئة الأوربية نفسها وتتضمن الديانات الوثنية التي عاشت فيها أوربا قبل انتشار المسيحية ابتداء من القرن الثاني الميلادي والأساطير والعادات والاعراف وأمزجة الشعوب ويبحثها الجغرافية كامتداد غربى لآسيا ، وامتداد شمالي لأفريقيا ، وموقعها التاريخي ، المصب النهائي لانتقالات الحضارات ومسارها من الشرق إلى الغرب .

١ - المصدر الشرق القديم .

وطبيعى أن تكون حضارات الشرق القديم أحد مصادر الوعى الأوربي نظراً لأن أوربا هي الامتداد الغربى لآسيا جغرافياً ، وتاريخياً ، وحضارياً . فاللغات الهندية الأوربية نابعة من أواسط آسيا . واللغة ليست مجرد أداة للتعبير بل تحمل في طياتها الفكر وتصورات العالم وقيم السلوك . وقد دخلت من قبل ديانات الشرق في الدين الروماني حيث كان الشرق في ذلك الوقت مهد الحضارة في السياسة ، والاجتماع ، والاقتصاد ، والدين ، والقانون والعلم ، والآداب ، والفنون ، والصناعة ، والتاريخ ، والفلسفة . وقد انتشرت الديانات الشرقية الجامع لكل الابداعات الشرقية طبقاً لمسار روح التاريخ من الشرق إلى الغرب والتي كان منها الحروب حتى تنتقل الروح بين الفرس والروم ثم تصمد في الروح حتى تنتقل الروح من الفرس إلى العرب ثم من العرب إلى الروم^(٣١) . كما استهوت الديانات الشرقية بعض حكماء الروم وفلاسفتهم فتحولوا كأفراد إلى أخلاق الشرق القديم التي تستهوى الحواس والعقول والقلوب والتي كانت

F.Cumont: Oriental Religions in Roman Paganism, Dover, N.Y, (٣١) 1956

المسيحية أحد صياغاتها في وقت كانت الديانات الرومانية تسودها روح الشك وتمثلها قوى الامبراطورية الرومانية بعيدا عن تطهر الأرواح وخلود النفس . وفي آسيا الصغرى ظهر دين سيبييل Cybele في روما . كما تبنت روما الآلهة مايللونا Ma-bellona . وانتشر الدين الفريجي Phrygion ، وظهرت طقوسه وتعاثره في أعياد الربيع . كما ظهرت عشتار التي ذهبت إلى العالم الآخر ثم عادت في أساطير الخصوبة عند اليونان والرومان . كما وصلت إلى روما مع الجنود ديانا مين Mén ، سابازيوس Sabazius ، أناهيتا Anahita ، ومعها وصلت اليهودية والمسيحية . ومن فارس ظهر في الغرب أثر المزدكية والساسانيين ودين مترا وأسراره الذي كان أحد أنماط ولادة المسيح وأحد مصادر الثنائية الغنوصية في المسيحية الأولى . ومن سوريا الكبرى انتشرت لدى الرومان آلهة الشام التي حملها العبيد والتجار والجنود السوريون معها إلى روما . ووفدت طقوس التنبؤ للمستقبل والسحر إلى روما من بابل . وانتشرت عبادة الشمس والكواكب ، دين الصابئة القديم وكذلك ديانات الحيوانات المقدسة ، وآلهة بعل ، والتضحيات البشرية ، وتأسيس نظم الرهبة ثم الانقلاب عليها في ديانات الخلاص والتصوف والاشراق . كما استطاعت ديانات الشام الوصول في العقائد إلى تصورات التوحيد والتنزيه وصفات القدرة والعلم وهي التي ظهرت فيما بعد في الجزيرة العربية كما صاغها التوحيد الاسلامي^(٣٢) .

وفي مصر تأسس دين سيرابيس Serapis . ثم انتقل الدين المصري إلى اليونان وتمت صياغته من جديد صياغة يونانية . وانتشر في روما وبالرغم من اضطهاد انصاره إلا أنه ذاع في عصر كاليجولا . وانتشرت نظرياته في التاريخ وتصوراته للتطور والتي أثرت في مراحل فيكو الثلاثة فيما بعد ، والآلهة ، والأبطال ، والبشر . ومارس الرومان شعائر المصريين وطقوسهم واعيادهم ، وذاعت عقيدة خلود الروح والعالم الآخر كي تفتح بعد اجديدا في الوعي الروماني الآني المتجه نحو هذا العالم .

S.Moscat: Ancient semetic civilizations, pp.233-37, Putnam, N.Y., (٣٢) 1960 .

والفلسفة اليونانية نفسها لم تكن مقطوعة الصلة عما يدور في اسيا الصغرى التى كانت بدورها على اتصال جغرافى وتاريخى من ناحية الشرق بحضارات ما بين النهرين وبالديانات الشرقية خاصة فى فارس . ذاعت اسطورة ايزيس وأوزوريس وست وحورس فى الاساطير اليونانية . وتأثرت النحلة الاورفية بمصادر صوفية شرقية وديانات باطنية اشراقية من فارس، خاصة الزراد شتية، ومن بابل خاصة الاتجاهات الاخلاقية والأخروية، ودورة الحياة والموت. وامتد الأمر ايضا إلى الفلسفة. فكان فيثاغورس على اطلاع بالرياضيات الشرقى وتصوفه. ودرس افلاطون فى جامعة منف ما يقرب من خمسة عشر عاما ، وقد تكون نظرية المثل الشهيرة لديه هى نقل من نظرية الفن المصرى القديم من مستوى الرسم إلى مستوى الفكر ، ومن الصورة المرئية إلى الصورة الذهنية . فالفنان المصرى القديم لا يرسم الا المثل الذى تتحد فيه الانواع والاجناس، ولا يرسم الافراد. إن كل الجوانب الاشراقية الصوفية فى الفلسفة اليونانية إنما هى امتدادا لحضارات الشرق بما فى ذلك باطنية سقراط وتأملات طاليس والطبائعيين الأوائل فى نشأة الكون والحياة . كما انتقل علم الفلك كله من بابل إلى اليونان ، وكذلك السحر والعرافة . وفى الهند تم تأسيس علم الحساب وكان فيثاغورس وطاليس لم يكونا على اتصال بالنحلات الشرقية . ووضع نيايا Nyaya المنطق الصورى من خلال تأسيسه للمنطق البوذى^(٣٣) .

وكما كان المصدر الشرقى القديم وراء المصدر اليونانى الرومانى فإنه يوجد ايضا وراء المصدر اليهودى المسيحى . فالتوراة إن هى إلا مجموع أدبيات لها

(٣٣) لمزيد من الاطلاع على المصادر الشرقية للحضارة الغربية انظر :

Harry Elmer Barnes : An Intellectual and cultural history of the Western World, Vol.1,p.76 32 Dover, N.Y., 1955 E. Zeller : Outline of the history of Greek Philosophy pp. 24-36, World publishing, N.Y. II.Baker & H.Elmer Barnes. Social Thought from lore to science, vol. 1, pp. 44-134, Dover N.Y.1961, Th. Stcherbolsky : Buddhist Logic, vol.1,II, Dover, N.Y.1962.

مثيلها في بابل وأشور وأكاد وكنعان . فقد استمدت كثير من الاساطير العبرانية القديمة أصولها من أساطير ما بين النهرين . وبعد غزو فلسطين بقيادة يوشع أخذ النصف الثاني من أساطيرهم من كنعان . وبالتالي تكونت اساطير الفيضان والخلق . وقد تمت مقارنات عديدة بين ملحمة جلجامش وسفر التكوين لبيان كيفية تكوين الثاني على نمط الأول وبالتالي ضم العهد القديم إرثا شرقيا من كنعان وبلاد ما بين النهرين ومصر في عصر تدوينه أكثر مما ضم من تراث أنبياء بنى اسرائيل الذي اختلط بالحضارات الشرقية في عصر الرواية الشفاهية^(٣٤) .

وفي الأناجيل ، أول من بشر بميلاد المسيح هم ثلاثة مجوس من الشرق رأوا النجم ساطعا في السماء . وكانت فلسطين ذاتها ملتقى لحضارات الشرق وكنعان . وطريقة ميلاد المسيح في الأدب الشعبي ، طفل في سلة بجوار بقرة هي طريقة ميلاد الاله مترا في الدين الفارسي . نشأت المسيحية إذن في بيئة تعرف الزرادشتية والصراع بين ارمزدا اله الخير وأهرمن اله الشر ، والمخلص مترا الذي ساعد أرموزدا ضد أهرمان . واستمر الأثر الشرقى في الأناجيل ، من الغنوصية ، والنحل الصوفية في آسيا الصغرى كما وضع ذلك في الانجيل الرابع وفي الأناجيل التي لم تعترف بها الكنيسة في عصر التقنين واعتبرتها منحولة . وقد وضع ذلك في جماعة « قمران » ونصوص نجع حمادى ،

(٣٤) لمزيد من التفصيلات عن تكوين العهد القديم في الحضارات الشرقية القديمة انظر :

C.H.Gordon : The Ancient Near East, pp. 292-303, W.W. Norton, N.Y. 1965; A.Heidel : The Gilgamesh Epic and old Testament Parallels, Uni. of Chicago Press, 1971, A.Heidel : The Babylonian Genesis, Uni. of Chicago Press, 1972, G.A.Larue: Babylon and The Bible, Grand Rapids, Mich. 1969; ch.f.Pfeiffer : Tell El-Amarna and the Bible, pp. 67-71; ch.f. Pfeiffer : Ras shamra and the Bible, Grand Rapids, Mich. 1968; G.R. Driver : Canannite Myths and Legends, T.T. Clark, Edinburgh 1971, J. Penn-Lewis : The conquest of Canaan, phila. 1972.

وتوراة الاسنيين ، وانجيل الروح ، وثنائية الخير والشر ، الروح والمادة ، النفس والبدن ، الدنيا والاخرة^(٣٥) .

واستمرت الفلسفة المسيحية في الشرق ، الفلسفة البيزنطية التي اعتبرتها المسيحية الغربية انحرافا عنها والتي حملت لواء الافلاطونية والمسيحية الاشراقية والتراث اليوناني قبل أن يتحول إلى مادية رومانية . عرفت الذاتية والعلاقات الشخصية بين الانسان والله ، وأهمية الأخلاق العملية ضد المسيحية الرومانية ونزعتها التاريخية الكنيسية العقائدية . وأصبحت الارثوذكسية احدى مصادر البروتستانتية فيما بعد . وخرجت الرهبنة من صحراء مصر الغربية ، اسسها القديس أنطونيوس في القرن الرابع الميلادي وبالتالي أصبح الشرق في قلب الغرب^(٣٦) .

ويتضمن المصدر الشرق ، آسيا وأفريقيا معا حيث ترتبط القارتان في شبه جزيرة سيناء أى في مصر وهي المنطقة التي تحطمت عليها الامبراطوريتان الكبيرتان في ذلك الوقت الفرس والروم . وكان مركز الحضارات القديمة ، بيزنطة في آسيا والاسكندرية في افريقيا . فقد نشأ ابرقلس Proclus في القسطنطينية ومات في أثينا ولكن أصله في الشرق . وعاش يامبليخوس في

A.K.Helmbold : The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible, (٣٥) Grand Rapids, Mich. 1967; M. Borrows : Les Manuscrits de la mer morte, R. Laffont, Paris, 1962, Les manuscrits de la mer morte, colloque de Strasbourg, mai 1955, PNF, 1957, La secte de Qumran et les origines du Christianisme, Desclée, Louvain, 1959 G. Vermès : Les Manuscrits du désert du Juda, Desclée Tournai, 1953 ; A. Dupont-Sommer : Les Ecrits Esséniens découverts pres de la mer morte, Payot, Paris, 1960, Les Textes de Qumran, Latouzey, Paris, 1961 ; L. Mowry. The deed sea scrolls and the earthly church, Notre dame, London, 1962 ; ch. F. Pfiffer. The dead sea scrolls and the Bible, Grand Rapids, Mich. 1969.

B. Tatakis : La philosophie Byzantine, PUF, Paris 1959 (٣٦)

سوريا (٣٣٠ م) وتوحد ذلك كله في الافلاطونية المحدثة : أفلوطين ، فورفوروريوس ، يوحنا الدمشقي .. الخ . وكان الدين الأفلاطوني الحديث وريث الدين الشرقى في مقابل المسيحية كدين وفلسفة ومناهضة لها : تأليه الكواكب ، قدم العالم ، الايمان بالسحر ، الاعتقاد بأن الأرواح الهية وبعودتها إلى الآلهة ، عبادة الشمس ، أسرار ميترا . بل ألف ابروقلس نشيد الشمس . ويُعزى إلى يامبليخوس « أسرار المصريين » . وخرجت المجموعة الهرمسية يتحد فيها الاله هرمس اليونانى مع الاله تحوت المصرى والذي جعله المسلمون النبى ادريس تلخص العقائد الرئيسية في الافلاطونية المحدثة وتكشف عن مدى حضور المصدر الشرقى القديم في الوعى الأوروبى من خلال الأفلاطونية المحدثة (٣٧) .

وفي مصر نشأت مدرسة الاسكندرية التى تُلحق باستمرار بالفلسفة اليونانية وكأنها امتداد لليونان في مصر (من المركز إلى المحيط) وليست امتدادا لمصر في اليونان (من المحيط إلى المركز) ، وكأن فيلون وأفلوطين وأمونيوسكاس وهيبثائي وكلمنت وأريوس أقرب إلى أثينا وأروما منهم إلى الاسكندرية وأسيوط . وتضع المدرسة قواعد التأويل الرمزي للنصوص الدينية في اليهودية والمسيحية تحت أثر التأويل الباطنى الشرقى والبحث عن معانى النصوص في أعماق النفس البشرية . وهى مدرسة شرقية بالأصالة تأكدت بعد ذلك في التراث الاسلامى عند اخوان الصفا وفي الفلسفة الاشراقية عند الفارابى وابن سينا وفي التراث الصوفى كله .

كما نشأت مدرسة وطنية في شمال افريقيا تميز بين المسيحية والامبراطورية الرومانية بين افريقيا الشمالية وأوروبا الجنوبية . ظهر ذلك عند البونانيين الذين رفضوا الاستسلام للامبراطورية الرومانية بالرغم من قبولهم المسيحية ،

E.Brehier : Histoire de la Philosophie, T.1, L'Antiquité et le (٣٧) moyen-age, 2.Periode Hellinistique et Romaine pp.465-70; Festugière : La Révelation d'Hermès Trismagiste vol. I, II, III, IV, Lecoffre, Paris 1944-49.

فالدين لم ينتصر بعد ، والشهداء دمهم لم يجف . ووضعوا كنيسة الشهداء في مقابل كنيسة الامبراطورية التي ماهى إلا روما القيصريّة باسم الدين الجديد . عارضهم أوغسطين باسم السلطة المركزيّة ، تأكيداً لسيطرة المركز على الاطراف (٣٨) .

ولا يكاد يذكر إلا على استحياء المصادر الاسلاميّة خاصة بعد حركات التحرر الوطني في أفريقيا وآسيا ورد الاعتبار وجودياً وحياتياً لهذه الشعوب ، وبداية كتابة تاريخ العلم واكتشاف المصادر الشرقيّة خاصة الاسلاميّة للعلم الأوربي . وانشاء معاهد خاصة لتاريخ العلوم ومقررات خاصة لتاريخ العلوم عند العرب . لا يكاد يذكر أحد المصدر الاسلامي قبل النهضة الحديثة . كان يستحيل ذلك في عصر الحروب الصليبيّة والهجمة الاستعماريّة الأولى على العالم الاسلامي قبل « الاستكشافات » الجغرافيّة ، الهجمة الثانية ، والاستعمار الحديث ، الهجمة الثالثة . وكان يُنظر إلى الإسلام على أنه خارج الوعي الأوربي ، أقرب إلى الشرق منه إلى الغرب ، مع أنه انتشر في الغرب قدر انتشاره في الشرق ، انتشر في ربوع أوروبا ، في الاندلس ، وجنوب فرنسا ، وجنوب إيطاليا وصقلية وكريت واليونان وقبرص وأوزبا الشرقية . كما أن فتح المسلمين للاندلس وسيطرتهم على جزر البحر الأبيض وجنوب أوروبا جعلت أوروبا تنظر إلى الاسلام باعتباره عدواً فيسمى المسلمون إما « المور » Maures أو « السراسان » Sarrassins أو « المحمديون » Mohametans ، بل أن الاسلام نفسه قد اعتبر تحويراً على اليهودية والمسيحية وتنويعاً عليهما وليس ديناً مستقلاً ، مجرد خليط من كتابات منحولة لصالح العرب . أما النهضة الأوربية الحديثة فهي ابنة العقل الأوربي ، وتعبير عن عبقرية خاصة ، ليس لها مصدر خارج عنها . بل أنها لم تنشأ الا بعد تخلصها من تشويهاات الشروح

Saint Augustin : Traités Anti-Donatistes, Vol, I, II, V, (٣٨)
Desclée, Bruxelles, 1963-65.

العربية للفلسفة اليونانية والانجاه إلى اليونان مباشرة دون وساطة الشراح العرب^(٣٩).

كانت الحضارة الاسلامية بعد ترجمة علومها خاصة الفلسفة والكلام والعلوم الطبيعية والرياضية أحد روافد النهضة الأوربية الحديثة . وقد استطاعت فبلها التأثير على رؤية العصور الوسطى للصلة بين الايمان والعقل ، فبعد أن كان الايمان يتجاوز حدود العقل ، وكان سرا لا يستطيع العقل الوصول إليه أو ادراكه أصبح الايمان هو العقل والعقل هو الايمان . وكان المسلم هو نموذج الفيلسوف في مقابل اليهودى والنصراني كما فعل ذلك أبييلاز في كتابه المشهور « حواء بن يهودى ونصراني وفيلسوف » . كما استطاعت الترجمات أن تعطى نموذجاً جديداً بالنسبة للصلة الفضل الالهى بالطبيعة فبعد أن كانت العصور الوسطى ترى أن الفضل الالهى يخرق قوانين الطبيعة ويتدخل في مسارها استطاعت هذه الترجمات عن المعتزلة والفلسفة أن تعطى نموذجاً جديداً هو انفاق العالم الالهى والإرادة الالهية مع قوانين الطبيعة ، وأنه من الحكمة الالهية أن نعيش في عالم يحكمه القانون دون أن يقلل ذلك من تصورنا للإرادة الالهية . وبالتالي أعطت الفلسفة الاسلامية للعصور الوسطى المتأخرة نموذج انفاق العاقى والعقل والطبيعة في مقابل النموذج المسيحى الذى يجعل الايمان يفوق العقل ، يجعل الطبيعة تتجاوز قوانين العقل . واستمر النموذج الاسلامى فائداً فيما يسمى « بالرشادية اللاتينية » حتى القرن السابع عشر الميلادى حين ازدهرت العقلانية الأوربية واستقلت بنفسها عن عقلانية المسلمين .

وفي العصر الحديث ، كان من الطبيعى ألا يبحث الوعى الأوربى عن مصادره السابقة على المصدر اليونانى ابان المد الاستعمارى عندما وصل الانتشار الأوربى خارج حدود أوروبا إلى أقصى حد ممكن . وكيف تكون البلاد المستعمرة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مصدراً لثقافة المستعمر

H.Elmer Barnes : An Intellectual and cultural Histroy of the Western (٣٩) world, volII, pp.81-82, H.Becker & H.Elmer Barnes : Social Thought from Lore to science, Vol I, pp. 273-79.

وحضارته ؟ ان حجة الاستعمار هي أنه يقوم بعملية تخضر وتمدن للبلاد المستعمرة . وبالتالي لابد أن تكون خاوية بالضرورة ، لا ثقافة لها ولا علم ولا حضارة ولا تاريخ . بل أن تاريخها يبدأ منذ استعمارها . والاستعمار هو الذى ينقلها من مرحلة ما قبل التاريخ إلى مرحلة التاريخ ، من الظلمة إلى النور ، ومن العدم إلى الوجود . الا يكفينا أنه اكتشفها ؟

إن أحد أسباب مؤامرة الصمت على المصادر غير المعلنة هي العنصرية الدفينة فى الوعي الأوربي التى جعلته لا يعترف الا بذاته ، وينكر وجود كل غير له . فهو مركز العالم ، احتل صدارته ، وأصبحت له مركز الريادة فيه . وقد ظهرت العنصرية صريحة كأحد ايدىولوجياته فى القرن الماضى إما بمفردها أو كأحد العناصر المكونة لأيدىولوجيات أخرى مثل النازية والفاشية والصهيونية والقومية . بل أن المد الاستعماري كله قائم على العنصرية كأحد مكوناته الثقافية مع الرأسمالية . ولا يختلف فى ذلك الجناح الشرق للغرب عن الجناح الغربى فيه . الخلاف فى الدرجة وليس فى النوع ، صراحة أو ضمناً . وقد ظهرت صورة الشرق فى ذهن الغرب الاستعماري فى فلسفة التاريخ منذ القرن الثامن عشر ولم تتغير إلا بعد حركات التحرر الوطنى عندما اثبتت شعوب الشرق أنها جديرة بالحرية والاستقلال . يبدو الشرق وكأنه موطن السحر والخرافة ، ومكان الف ليلة وليلة ، وعلاء الدين والمصباح السحري ، وأغانى شهر زاد وقصصها . الشرق يمثل الانسانية فى طفولتها الأولى قبل أن تشب وتكبر وتنضج وتصل إلى مرحلة الرجولة فى الغرب . الشرق يمثل عصر الآلهة ، واليونان عصر الابطال ، والغرب عصر الانسان (فيكو) . الشرق يمثل عصر الدين ، واليونان عصر الميتافيزيقا ، والغرب عصر العلم (أوجست كومت) . الشرق يمثل الروح المجرد ، واليونان المثالية الفردية ، والغرب الروح المطلق (هيجل) . الشرق يمثل الأخلاق والدين العملى ، واليونان النظر المجرد ، والغرب الداتية الترنسندنتالية (هوسرل)^(٤٠)

(٤٠) انظر مقدمة كتاب : لسنج : تربية الجنس البشرى ص ٢٠٦ - ٢٢٣ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .

ومع ذلك فقد استطاعت مجموعة من الباحثين رد الاعتبار إلى الشرق القديم كاشفين عن مصادر الوعي الأوربي في الصين (نيدهام)، والهند (ناكامورا) والاسلام (جارودي) وفي كل الشرق القديم (توينبي). واستطاع آخرون الكشف عن زحزحة الشرق كمصدر للغرب في الاستشراق الغربي منذ القرن الثامن عشر، ووضع المصادر اليوناني بديلا عن المصدر الشرقي ابان تجوهر العنصرية الغربية كمد استعماري خارج حدود الغرب بالرغم من سيادة فلسفة التنوير داخل حدود الغرب^(١). وبدأت الأدبيات تتكاثر حول « المركزية الأوربية » كمشاريع نقدية داخل الغرب أو كمشاريع نهضوية خارج الغرب، مثل هذه المقدمة في « علم الاستغراب ».

ب . البيئة الأوربية نفسها

وهو ايضا مصدر غير معلن ومسكوت عنه لا يكاد يتحدث عنه أحد مع أنه نقطة البداية في كل دراسة على التراث الغربي . وتعنى البيئة الأوربية الموقع الجغرافي ، الظروف التاريخية ، عادات الشعوب والقبائل التي سكنت أوربا ، أساطيرها ودياناتها السابقة على انتشار المسيحية ، طبيعة المعطى الديني الذي تمثلته بعد انتشار المسيحية، قوة الطرد أو الجذب الناشئة من التفاعل بين هذه الظروف والملايسات التاريخية وبين التراث الأوربي ، أو بين الابنية النفسية والمزاجية للشعوب والمعطى الديني الجديد الذي تمثلته ، أيهما ظل في الأعماق وأيها صار شكلا ؟ كل ذلك جعل الحضارة الأوربية ذات طبيعة معينة أو خلقت مايسمى بالفكر الأوربي أو العقلية الأوربية . ويظهر هذا المصدر

(١) Martin Bernal : Black Athena, The Afro-Asian Roots of classical Civilization, Vol.I, The fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Vol.II, Greece, European or Levantine? The Egyptian and West Semitic components of Greek civilization, Vol. III Solving the riddle of the sphinx and other studies in Egypto - Greek Mythology, Rutgers University press, New Brunswick, N.J. 1987 A.C. Diopp: Civilization Africaine et Culture .

المسكوت عنه في النزعة التاريخية التي سادت المناهج الأوروبية نفسها نظرا للطبيعة التاريخية لتطور الحضارة الأوروبية وبنيتها ، تكشف عنهما علوم التاريخ والاجتماع . فلا فكر الا في موقف ، ولا وعى إلا في مجتمع ، ولا حضارة الا في الايحاء بأسطورة الثقافة العالمية التي تتجاوز حدود الزمان والمكان والتي يجب على كل شعب أن يتبناها إذا ما أراد التحضر والتقدم . فهي حضارة لكل العصور ، ونموذج لكل الشعوب . عصرها كل العصور ، ومذاهبها كل المذاهب ، وتاريخها كل التاريخ . ابداعاتها للتقليد ، وتقنياتها للنقل وكأن علم اجتماع المعرفة أو انثروبولوجيا الثقافة لا يطبقان إلا على ثقافات الآخرين في الاطراف وليس على ثقافة الأنا الأوربي في المركز^(٤٢) .

وتتضح البيئة الأوروبية نفسها من استعمال الفلاسفة والمفكرين باستمرار الفاظ مثل : فلسفتنا ، حضارتنا ، عصرنا ، ثقافتنا ، وعينا ، علومنا ، فننا ، تراثنا ، تاريخنا .. الخ . فالفكر الأوربي ذاته يعترف في كل لحظة من لحظاته بأنه فكر شئلي ينتسب إلى قوم ، ويعبر عن بيئة ، ويتجه نحو هدف . كل ذلك في اطار البيئة الأوروبية نفسها . ونظرا للانبهار بالغرب والوقوع تحت وهم أنه هو الثقافة العالمية أو ممثلها الأول أصبح المفكر لا يكون مفكرا إلا إذا كان طرفا في الصراع بين مفكرها : ديكرت وبيكون ، لينتز ولوك ، كانط وهيوم ، هيغل وماركس ، اسبينوزا وبرجسون أو بين مذاهبها : المثالية والواقعية ، العقلانية والتجريبية ، الرأسمالية والاشتراكية ، المعيارية والبرجماتية .. الخ فيدخل فيما لا شأن له به ، ويحشر نفسه في معارك ليس طرفا فيها . ويتحول من المتفرج إلى العامل ، ومن الشاهد إلى صاحب القضية ، ومن المحايد إلى أحد الخصوم^(٤٣) .

والموقع الجغرافي لأوربا أحد مكونات البيئة . فأوربا جغرافيا امتداد آسيا الغربى . وكانت الهجرات برأ من الشرق إلى الغرب . فورثت أوربا كل

(٤٢) « موقفنا من التراث الغربى » في قضايا معاصرة ، الجزء الثانى : في الفكر الغربى المعاصر ص ٣٥

(٤٣) المصدر السابق ص ١٧ - ١٨ .

حضارات الشرق بطبيعة هذا الاتصال البرى الذى جسده « طريق الحرير » من الصين إلى الغرب عبر ممر خيبر . مرة يغزو الفرس الروم من الشرق إلى الغرب ، ومرة يغزو الروم الفرس من الغرب إلى الشرق . مرة ينشر الاسكندر الثقافة اليونانية من الغرب إلى الشرق ، من اليونان حتى الهند ومرة ينشر الخواريون ، بولس وبطرس ، المسيحية من الشرق إلى الغرب ، من الشام إلى عاصمة الامبراطورية الرومانية . وقد ظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر ، بانطلاق الجيوش النازية من الغرب إلى الشرق ، من المانيا إلى روسيا ثم امتداد الشرق إلى الغرب بعد الحرب الأوروبية الثانية وانتقال الماركسية من الشرق إلى الغرب فيما يسمى بأوروبا الشرقية . وفى نفس الوقت أوربا هو الامتداد الشمالى لافريقيا وبالتالى كانت الهجرات من الشمال إلى الجنوب ، من اليونان إلى مصر طلبا للعلم أو من الجنوب إلى الشمال ، من قرطاجنة إلى روما غزو (هانيبال) أو تأثيرا فى العقائد (أوغسطين) . وقد ظل الأمر كذلك حتى العصر الحاضر واحتلال ايطاليا لليبيا والحبشة ، وفرنسا الجزائر وتونس والمغرب وسوريا ولبنان ، وإنجلترا مصر واليمن والعراق والمانيا جابون ، وبلجيكا الكونغو ، حتى انقسمت افريقيا إلى أفريقية الفرنسية (الفرانكوفونية) وأفريقية الانجليزية (الانجلوفونية) . كما انقسم العالم العربى والعالم الاسلامى نفس القسمة مع انضمام هولندا فى أندونيسيا وأسبانيا فى الفلبين . وامتدت أوروبا إلى أقصى الجنوب فى جنوب افريقيا وخلقت النظام العنصرى هناك . كما امتدت إلى الشرق فى فلسطين ، وخلقت نظاما عنصريا ثانيا هناك . فإذا كان اتصال الغرب بالشرق قد تم برا فإنه ايضا قد تم بحرا عن طريق البحر الابيض المتوسط أو عن طريق الالتفاف حول السواحل الافريقية جنوبا إلى سواحل آسيا . وكان « الرجاء الصالح » للغرب « واليأس الطالح » للشرق ، أفريقية وآسيا . فبعد أن كان الشرق الأوسط مركزا لحضارات العالم ، ومصر فى وسطه ممتدة شرقا إلى بابل وآشور ، وشمالا إلى الشام وفينيقيا . وجنوبا إلى النوبة والسودان ، وغربا إلى بلاد الحبشيين ولوبيا أخذ الغرب مركزها نظرا لقربه الجغرافى منها ، وجعلها أحد أطرافه ، وامتد على اطرافها وجعلها أطرافه . وانتقل العالم كله من

طورين : الأول عندما كانت مصر تحكم العالم القديم ، عصر فجر الضمير ، والثاني عصر الاستعمار عندما سيطرت أوروبا على الحديث . كانت مصر في الطور الأول للإنسانية تعطي علما وتؤسس حضارة، وكانت أوروبا في الطور الثاني لها تنهب الثروة وتسرق الشعوب^(٤٤) .

وربما دفع الجو البارد في الشمال الوعي الأوربي إلى العزلة والتأمل بجوار المدفئة والعكوف على الذات ، والاتجاه نحو الباطن . ولقد حاول ابن خلدون من قبل الربط بين فكر الشمال وبرودته وحرارة الجنوب وحياته ، بين تصورات الشمال وقوالبه الجامدة ، ورقص الجنوب وإيقاعاته الحية^(٤٥) .

وفي نفس الوقت ، أدى شظف العيش ، ونقص المواد الأولية ، وبرد الشمال، ودفع الجنوب ، وحوط القارة بالبحار من الشمال والغرب والجنوب إلى دفع الشعوب الأوربية إلى الانتشار والحركة والغزو . كانت قبائل النيوتن في غزو مستمر من الشمال إلى الجنوب . فإذا ما ضاقت الأرض ذراعاً تم غزو البحار والانتقال غرباً إلى المحيط كما فعل الفيكنج سكان الشمال في ركوب المحيط . وزاد حس المغامرة ، وانتشرت القرصنة في المحيطات . واستمر ذلك بالرغم من إنتشار المسيحية التي جعلها البعض مسؤولة عن ضياع الامبراطورية الرومانية أمام الفندال نظر لتعارض قيم التسامح والعفو مع قيم الغزو والعدوان . واستمر ذلك حتى الاستعمار الحديث تأكيداً للطبع والمزاج الأوربي القديم .

وكانت ديانات القبائل أقرب إلى اساطير الغزو والحرب بعيدة عن المبادئ الاخلاقية . وظلت هذه الاساطير والديانات الشعبية مؤثرة في الوعي الأوربي حتى بعد انتشار المسيحية . وأصبحت احد عناصر الالهام في الفكر والأدب

(٤٤) جمال حمدان : استراتيجية الاستعمار والتحرير ، كتاب الهلال ، القاهرة ، وأيضا J.H.Breasted : The down of conscience, scibner, N.Y. 1933
G.Steindorf & K.C.Seele : When Egypt ruled the East, University of Chicago Press, 1957.

(٤٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٦٧ - ٨١ .

والفن كما هو الحال عند فاجنر في « المغنون العظام » « المركب الشبح » ،
« تانهو يزور » ، « لوهنجرين » « خاتم نيلونج » « تريستان وايزولدا »
« هارسيفال » .. الخ .

وقد تصور النوعى الأورى بدايته على أنه كان أقرب إلى مملكة الحيوان اعتماداً
على نظرية التطور . فالإنسان أرق أنواع الحيوان . يعيش على الطبيعة ، ويعتمد
على القوة العضلية ، ويخترع السحر والدين من أجل السيطرة على ما يعجز عن
فهمه أو توجيهه طبقاً لرغباته . ويتطور العقل طبقاً لتطور الحاجات ، المحافظة
على المياه ، الصراع من أجل البقاء . ربط بين الحضارة والعرق . فالجناس
البشرية هى التى تعدد نوعية الحضارات الانسانية . لم يعرف الانسان الأورى
الكتابة . ولم يكن قد اخترع الابجدية بعد ، والتى أتته من الشرق . كان يعيش
في القرى والكهوف منعزلاً عن غيره . لا يعرف إلا نظام القراة الدموى ، وهو
عدوانى ضد الغريب ، متمركز حول ذاته ، يتمايز بالجنس والعرق والدم . له
رغبة في القيادة والزعامة . يستحوذ على الممتلكات ويبررها باسم الديانات ،
ويضع لها القوانين والمؤسسات^(٤٦) .

وقد أدى الموقع الجغرافى وطبيعة السكان ونوع الديانات والاساطير إلى
تكوين خاص لمزاج الشعوب الأوربية . أصبح المزاج الأورى حسبياً ، لا يرى
العالم إلا مادة ، ولا يقوى على المجردات . مقاييس السلوك لديه اللذة والالم ،
المنفعة والضرر ، وليست معايير خلقية ثابتة ومبادئ عقلية عامة . لا يعرف
الحرمان أو الموانع بل اقرب إلى الدوافع والغرائز والتلقائية الطبيعية . يفسر العالم
بالاساطير والخرافة بتعدد القوى والشياطين دون القدرة على إدراك مبدأ واحد
عام ، أصل الطبيعة ومنشأ الكون ، يوحد الشعوب ، وينسق بين المصالح ،
ويسيطر على الأهواء . الحرب علاقة طبيعية بين القبائل ، والغلبة للأقوى . الغاية
التوسع والسيطرة على اكبر مساحة من الأرض واكبر قدر من الثروات . كل

H.Elmer Barnes : An Intellectual and Cultural Hilstroy of the (٤٦)
Western World, I, pp. 3-62; Social Thought from lore to science, I,
pp. 5-42 .

شئ متغير، ولا وجود لشئ ثابت، لا ماضى ولا مستقبل، لا تاريخ ولا رؤية، إنما الحاضر المعاش واللحظة الراهنة. نشأت العنصرية كعامل موجه للمزاج الأوروى من الأناية والفردية والغرور. وأصبحت كل قبيلة هى التى لها حق الحياة والقبائل الأخرى مجرد فريسة وضحية، مصيرها الموت والفناء.^(٤٧)

لذلك كان المزاج الأوروى أقرب إلى طبيعة الرومان الحسية منه إلى فلسفة اليونان العقلية، وأقرب إلى الوثنية الطبيعية، دين القبائل الجرمانية والسلفية منه إلى رومانية المسيحية. أصبح من ضمن مكونات البيئة نفسها مزاج الشعوب التى وجدت فى أوربا وطبيعة القبائل الغازية التى تصارعت فيها والموروث التاريخى الوثنى. وبالرغم من بداية المشروع الأوروى النظرى فى العصور الحديثة بمثالية ذاتية، تمنح الأولوية فيها للمثال على الواقع، وتعطى الأولوية للذات على الموضوع إلا أن المستوى الخلقى العمل ظل رومانيا يقوم على القوة والغزو، وجرمانيا توتونيا يقوم على الصراع بين القبائل، ووثنيا يقوم على الاعتراف بالمادة وبتعدد الأوثان. لذلك ارتبطت الفلسفة الأوربية بأمزجة الشعوب الأوربية. إذ لا يمكن الفصل بين الفلسفة الألمانية والطبيعة الألمانية ومزاج الشعب الألماني؛ حب الطبيعة، النظام، الاحساس بالواجب، العمل، روح الجماعة.. الخ. كما لا يمكن الفصل بين الفكر الأنجلوسكسونى وطبيعة الشعب فى الجزر البريطانية: الحس والتجربة، العادات والتقاليد، الحالات السابقة، والاعراف كبديل عن القوانين.. الخ. ولا يمكن الفصل بين الفلسفة الفرنسية ومزاج الشعب الفرنسى: الحس، والجهد، وتلوق الجمال، والتأمل، وتحليل التجارب الحية، والهداية من الجزء إلى الكل. لذلك ظهر علم نفس الشعوب La Psychologie des peuples يحاول وصف السمات العامة لكل شعب وكيف امكنه التعبير عنها فى الفلسفة والأدب والفن والدين.^(٤٨)

A. Fouillée : Psychologie du peuple français, pp. 75-93, f. Alcan (٤٧) Paris, 1898 .

A. Fouillée : Esquisse psychologique des peuples Européens, pp. 1-xlx, F. Alcan, Paris, 1927.

وأن من أهم مكونات البيئة الأوربية نفسها هو نوعية المعطى الدينى الذى تمثله الوعى الأوربى، وهو المعطى اليهودى المسيحى الذى أثار الوعى بعد أن استعصى الوعى على تمثله، ورفضه وعاد إلى وثنيته ورومانيته أى إلى طبيعته الأولى . وظل الوعى الأوربى نافرا من كل معطى مسبق ، ورفضاً لكل دين بعد أن بان له زيفه التاريخى وتمافته العقلى ، وصدامه مع التجربة والطبيعة وقبل الوعى الأوربى من الدين ما يتفق مع طبيعته ورفض ما لا يتفق مع طبيعته ولكن الرفض كان أكثر من القبول. قبل عقيدة الاختيار اليهودية لأنها تتفق مع عنصريته وأنانيته وتمركزه حول الذات مما دفعه فيما بعد إلى تشريع الاستعمار والصهيونية. ورفض الروحانية الغالية الداعية إلى الرهينة وإلى التسامح والمغفرة. وغسل اقدام التلاميذ، ولطم الخد الأيسر واليمين دون مقاومة، وأن ملكوت السموات ليس فى هذا العالم ، وأن الداخلى له الأولوية على الخارج ، وأن الروح لها سلطانها على البدن . وأحدث رد الفعل المضاد فى التكالب على العالم ، والانتقام والغرور ، والعدوان ، والغزو والسيطرة ، وانكار كل المفارقات ، فملكوت السموات فى هذه الأرض والخارج له الأولوية على الداخلى . ولا يكاد يذكر أحد طبيعة السلطة الدينية التى نشأت فى الغرب واعتبار أن للوحى مصدرين الكتاب والتراث ، الوحى والكنيسة مما تسبب فى نشأة السلطة الدينية واحتكارها للتفسير والعلم وسيطرتها على السلطة السياسية . وقد أحدث هذا رد فعل مضاد لصالح العلم والعقل والسلطة المدنية . فنشأ الوعى الأوربى معادياً للسلطة الدينية ، داعياً إلى العلمانية ، معاد للدين باسم العلم والعقل والمدنية . كان للصراع بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية والسلطة السياسية كما لاحظ اسبينوزا أثر كبير فى اتجاه المفكرين بالنسبة للدين ولطبيعة علاقته بالدولة . أصبح الفصل بينهما يمثل تقدماً كبيراً من أجل صالح البشرية . مع أنه فى حضارة أخرى قد يكون انحسار الدين عن الحياة سبباً فى التخلف إذا كانت وظيفة الدين أساساً هو توجيه الواقع. وقد تكون طبيعة الدين الذى انتشر فى أوربا جعلت المفكرين يتصورون الدين على أنه بالضرورة غيبية أو عقائد أو أسرار أو يند عن العقل أو يحتاج إلى سلطة أو

يمارس في طقوس ، وكما هو الحال في تعريفات الدين المنتشرة في قواميس تاريخ الأديان والتي يرمز ذيوها من المركز إلى الأطراف . مع أن الدين قد يكون في حضارة أخرى قائما على العقل ، بلا عقائد أو غيبيات أو أسرار ، لا يحتاج إلى سلطة ، ولا يمارس في طقوس ، ويكون أساسا تحديدا للعلاقات الاجتماعية ، ونظام مجتمع ، وبناء دولة . قد يكون الدين أقرب إلى ماسماه الوعي الأوربي في العصور الحديثة الايديولوجية أو المذاهب السياسية.^(٤٩)

وقد يكون نفور الوعي الأوربي في العصور الحديثة من كل المسلمات السابقة ، وابتداء الفكر وصياغاته من الواقع نفسه فضلا عن اكتشاف أن هذه المسلمات السابقة أن هي إلا نتائج تاريخي محض ، قد يكون ذلك نتيجة اكتشاف أن كل مسلمة ظن سلفا أنها مسابقة أن هي الا ناشئة عن التاريخ ، وأن كل استنباط هو استقراء ، وكل مقدمة هي نتيجة ، وبعبير القدماء ، كل « تنزيل » هو « تأويل » . وإنتهى الوعي الأوربي نتيجة تجربته الخاصة إلى أن الفكر صدى للواقع وأنه لا توجد علوم قبلية ولا مسلمات قبل التجربة . في حين أنه في حضارة أخرى قد تكون المسلمات السابقة غير صادرة عن التاريخ وفي نفس الوقت مطابقة للواقع . كما قد يكون الفكر النظري سابقا على الواقع وإن كان ناشئا منه على سبيل التجريب والتعليم (اسباب النزول ، الناسخ والمنسوخ) . وبالتالي تكون كل المناهج التاريخية والتحليلية ومناهج الأثر والتأثر الصادرة عن البيئة الأوربية غير منتجة إذا ما طبقت في حضارات أخرى لم تمر بنفس الظروف التي مرت بها الحضارات الأوربية^(٥٠) .

مثال آخر يمكن أن نجده في الفكر السياسي الأوربي . فقد نشأت القوميات في أوربا باعتبارها حركات للاستقلال الوطني منذ السيطرة الرومانية أو الجرمانية أو الانجلو سكسونية . كانت القوميات تمثل تقدما بالنسبة للسيطرة

(٤٩) انظر دراستنا « التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر » في قضايا معاصرة ، الجزء الأول :

في فكرنا المعاصر ص ٧٠ - ٩٠ وانظر أيضا تعريفات الدين في القواميس الخاصة بتاريخ الأديان .

(٥٠) « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ص ٧٧ - ١٠٨

التي كانت تمثل التخلف . في حين أن نشأة القوميات في حضارات أخرى مثلاً في تاريخنا القديم المعروفة بالشعوبية قد تكون من أكبر الاخطار على شمول الفكر وبعثه عينه وعمومية المبادئ . كما أنها تمثل خطراً على فكرنا الحالي إذا اعتبرنا فضلاً على أساس عنصري وليس كجزء من حركة التحرر العالمي . وما المعيار إذا ما نشب الخلاف بين القوميات ونشبت الحروب بينها؟ ويمكن إعطاء أمثلة أخرى عديدة تبين أن البيئة الأوربية كمصدر غير معن كانت الأرضية التي تفاعل عليها المصدران المعلنان^(٥١)

أما هوسرل الذي حاول وصف تطور الوعي الأوربي وبنيته فإنه لم يذكر هذا المصدر غير المعلن ، البيئة الأوربية نفسها وكأن الوعي الأوربي وعي مثالي خالص أو شعور الهي تتكشف فيه الحقائق مع أنه يمكن تفسيره بالبيئة الأوربية ذاتها . فالكوجيتو الديكارتي رفض لاهيات العصر الوسيط ولكل حقيقته سابقة على البحث . والمذهب التجريبي رفض للعقلية الامبراطورية الميتافيزيقية المتبقية من رواسب العصر الوسيط وماورثتها من عقلانية العصور الحديثة . والمذهب العقلي رفض للتشبيه والتجسيم الذي طبع العقلية الأوربية منذ مزاجها الروماني وطبيعتها الوثيقة . مع أن هوسرل نفسه على وعي تام بأن الحضارة الأوربية من خلق الأوربيين انفسهم بكثرة تذكيره بحضارتنا ، وفلسفتنا ، ومنطقنا ، ووعينا ، وأنها ليست من صنع الله ، ولكنه غلب الوعي الأوربي كمعطى مثالي على الوعي الأوربي كمعطى تاريخي^(٥٢)

ثانياً : عقائد الآباء (من القرن الأول حتى القرن السابع)

بعد المصادر المعلنة وغير المعلنة يتكون الوعي الأوربي من خلال هذه المصادر نفسها ، ويتخلق في ثلاث مراحل : المصادر التي كونت العصور الوسطى

(٥١) « مرقنا من التراث الغربي » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثاني : في الفكر الغربي المعاصر ص

١٧ ١٨ .

(٥٢) « الظاهرات وأزمة العلوم الأوربية » ، المصدر السابق ص ٣١٦ .

وأيضاً « ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتجديد » المصدر السابق الجزء الأول : في فكرنا المعاصر

ص ٥١ ٦٩ .

بفترتها، عصر آباء الكنيسة من القرن الاول حتى القرن السابع ، والعصر المدرسى ابتداء من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر . وقد سادت فترة المصادر ، العصور الوسطى بوجه عام ، فلسفة الطبيعة قبل ان تتحول في بداية الوعي الاوربي الى فلسفة للروح والتي تحولت بدورها في نهاية الوعي الاوربي الى فلسفة الوجود . وبالتالي يكون الوعي الاوربي قد مر بثلاث مراحل : فلسفة الطبيعة في المصادر ، وفلسفة الروح في البداية ، وفلسفة الوجود في النهاية

والوعي الاوربي بالرغم من مراحل وحددة واحدة ، موضوع مثالي واحد ، معطى فلسفى متجانس لا يمكن ان تدرك فيه دلالة الاجزاء الا في اطار الرؤية الكلية الشاملة . واذا صعب اخذ موقف من المذهب المنفرد كجزء فانه يسهل اخذ موقف اذا ما وضع هذا المذهب المنفرد في اطار المذاهب الاخرى ، قبله وبعده حتى تكتمل الرؤية ، ويظهر مسار الوعي الاوربي وبنيتها . فالفلاسفة ليسوا مجرد حبات عقد منفرد بل هم انساب وشجرة ، لهم خيط يمكن ان يلم حبات العقد المنفرطة في خيط واحد . هذا الخيط هو ما سماه كاسير الدوافع أو البواعث motivations التى تحرك الوعي الاوربي وتدفعه الى نسج خيوطه . قد أنسى حبة أو اثنتين ولكن يظل العقد قائما خاصة بحباته الثمينة وجواهره الرئيسية أى كبريات المذاهب قبل تعريفاتها . فأعلام الفلاسفة يمثلون المقطع الطولى للوعي الاوربي أى حبات العقد المنفرط . والمذاهب الفلسفية تمثل المقطع العرضي له أى الخيط الذى تندرج فيه حبات العقد ليصبح موضوعا مرثيا . ولا يمثل ذلك أى غرور أو طموح يفوق طاقة البشر فقد استطاع هيجل ان يفعل نفس الشيء في « ظاهريات الروح » وفي « علم المنطق » ثم طبق ذلك في الفلسفة ، والدين ، والتاريخ ، والجمال . ولماذا يحتكر الفلاسفة الغربيون ميزة كتاب « دائرة المعارف الفلسفية » سواء التى كتبها فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر على طريقة الكتاب الفرنسيين أو التى اعاد كتابتها هيجل على طريقة الميتافيزيقيين الالمان ؟ واقتصرت على شجرة الفلاسفة داخل القارة الاوربية أو امتداداتها خارجها في العالم الثالث سواء كامتدادات مباشرة أو كتفسيرات للاطراف لابداعات المركز خاصة في امريكا اللاتينية . وجعلت ذلك كله

اقرب الى دليل لطلاب الدراسات العليا حتى يستطيعون اختيار الموضوعات بانفسهم دون انتظار اقتراحات المشرفين ، ودليلا للثقافة العامة حتى تنتظم الثقافة الاوربية في وعينا القومى كوحدة واحدة لها بداية ونهاية حتى يمكن السيطرة عليها بدلا من ان تكون هى المسيطرة . نشعر امامها بالقدرة على التعامل معها وليس بالعجز امامها . نتعامل معها من عل ، ولا نئن تحت وطأة حملها من اسفل . وبتعبير شعبى اقول : لركبها ولا تركبها. وقد آن الاوان للابداع الدائى بعد ان تراكمت الثقافة الغربية في وعينا على اكثر من مائتى عام منذ فجر النهضة العربية الحديثة .

وقد قمنا بدراسة مباشرة للاصول أى المصادر دون الاعتماد على الدراسات الثانوية أى المراجع الا فى اقل القليل كتأكيد لنتائجنا الخاصة . ولماذا يحتكر الباحثون الاوربيون وحدهم وصف تكوين العقل الحديث أو دراسة تاريخ الفلسفة الاوربية من منظور فلسفى ؟^(٥٣) وقد راعينا الترتيب الزمنى حتى يمكن رؤية شجرة الانساب وهى تنمو . وفى نفس الوقت راعينا وحدة المذهب حتى لا ينقطع عبر الزمن . فجمعنا بين المقطع الطول والمقطع العرضى فى وصف نشأة الوعى الاوربى من مصادره المعلنة وغير المعلنة .

١ - استمرار المصدر اليونانى الرومانى

بالرغم من ظهور المسيحية كدين جديد وانتشار تعاليم السيد المسيح كدعوة سرية أولا قبل تحول الامبراطورية الرومانية إلا أن ذلك لم يهز الوجدان المسيحى ليبدع فكرا جديدا . ربما لأنه كان مازال مشغولا بافراز العقائد وصياغتها ، مازال يعيش الايمان ويشكله حتى يستطيع بعد ذلك أن يفلسفه وينظره . ولكن الذى استمر فى الثقافة هو المصدر اليونانى الرومانى الوثنى

(٥٣) وذلك مثل راندال : تكوين العقل الحديث . أما تواريخ الفلسفة الغربية من منظور فلسفى يكفى أن نذكر منها بعض نماذج مثل : ليهناخ : تاريخ الفلسفة الحديثة من بيبكون إلى اسبينوزا ، هيجل : دروس فى تاريخ الفلسفة ، رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، روس : رزح الفلسفة الحديثة .

القديم وكأن الدين الجديد لم يظهر بعد . وكأن الدافع على الثقافة الوثنية كان أقوى بكثير من الايمان الجديد ، وهو مسمى باسم العصر الهلنستي أى استمرار الفلسفة اليونانية وازدهارها فى الافلاطونية الجديدة بالرغم من انتشار المسيحية أى غلبة القديم على الجديد ، وضعف الجديد أمام القديم .

استمرت الثقافة اليونانية سواء فى التاريخ أو فى الفلسفة أو فى العلم أو فى الدين ، وظلت حاملة للوعى التاريخى المتراكم حتى ظهور المسيحية ، والوعى الأخلاقى الذى يجسد خبرة الشعوب^(٥٤) . وان ازدهار الوعى التاريخى فى العصر الهلنستي إنما يدل على استمرار الثقافة اليونانية بالرغم من ظهور الدين الجديد . كما يدل فى نفس الوقت على بداية النهاية بتاريخ الوعى اليونانى لنفسه بعد ظهور المسيحية كبداية جديدة للوعى الانسانى .

ثم حملت الوثنية بالرغم من ظهور المسيحية الوعى العلمى الطبى الذى يجمع بين الطب العلمى والطب العقلى مما أثار اعجاب المسلمين وتعظيمهم له ومفضلينهم على الطب العلمى التجريبيى الصرف نظرا لقيام العلوم الطبيعية الاسلامية كاحدى مقتضيات العقل وتأسيس الوعى على العقل والطبيعة . وتم الجمع بين المشائية والرواقية لاعادة قراءة الفلسفة الارسطية من منظور أخلاقى . وحدثت اضافات فى المنطق ، الشكل الرابع فى القياس مما أثار ايضا اعجاب المسلمين^(٥٥) .

(٥٤) ظهر الوعى التاريخى عند فلوطوخس Plutarque (عاش حوالى ١٠٠م) فى كتابه « تواريخ حياة متوازية » Parallel lives ، « الأعمال الخلقية » Opera moralia . وهو غير فلوطرخس الاثنى الذى عاش فى القرن الخامس ومؤسس الأفلاطونية الجديدة فى أثينا وشارح اعمال فيثاغورس وأفلاطون . كما ظهر بعد ذلك بمائة عام أو يزيد عند ديوجينس اللايرقى فى « حياة مشاهير الفلاسفة وملابهم » الذى ترجمه القدماء إلى العربية . وقد جمع تاريخ الفلاسفة وأخبارهم حتى سكتوس امبريقوس خاصة الرواقين والابيقوريين

(٥٥) أسس جالينوس مدرسة طبية تجمع بين الطب العلمى والطب العقلى فى حين اقتصر أبوقراط على الطب التجريبيى . وهو الذى جمع بين المشائية والرواقية ، وأضاف الشكل الرابع فى القياس .

وبالرغم من القطيعة التي كان في إمكان الدين الجديد أن يقدمها إلا أن الوعي الوثني حمل لواء الشك والتطهير من العقائد الموروثة القديمة باسم العلم ضد القطيعة والقطيعين^(٥٦). كما تم تلخيص جميع حجج الشكك السابقين وبيان استحالة وجود أى برهان على العقائد اللاهوتية أو الايمان المسبق أو حتى بعض القيم الأخلاقية أو الحقائق العلمية. بل أنه يمكن مراجعة الفنون الحرة السبعة مراجعة تقنية: المنطق والنحو والبلاغة (الثلاثي)، والحساب والهندسة والفلك والموسيقى (الرابعي). بذلك يمكن تحقيق السلام الداخلى وليس التأسيس المعرفى لعلم جديد أكثر يقينا. يكفى الانسان ما تعلمه الطبيعة اياه من عادات وتقاليد وحس مشترك. ويبدو أن هدوء السلام الداخلى هو آخر ما وصل اليه الوعي الوثنى فى العصر الذى نشأ فيه الدين الجديد لتحقيق نفس الغاية وهو الايمان الباطنى. إلا أن الأول سلام سلبى فى عدم الايمان بأى شئ، والثانى هدوء ايجابى فى الايمان بالدين الجديد والخلاص القريب.

واستمر الوعي الوثنى فى حمل لواء الثقافة القديمة منذ القرن السادس متمثلا فى الأفلاطونية الجديدة أو مدرسة الاسكندرية فى فرعها الوثنى وليس فى فرعها اليهودى المسيحى (فيلون، كلمنت، أوريجين). وتسمى ايضا الفيشاغورية الجديدة. وهى مجموع المذاهب التى حاولت الجمع بين الفلسفة العقلية اليونانية والفلسفة الصوفية الشرقية. كانت فى غنى عن المسيحية، الدين الجديد، لأنه لم يكن يضيف إليها جديدا من حيث المعرفة الباطنية والواحد الذى يفيض منه العقل والنفس والمادة. بل كانت أنقى من المسيحية، وأكثر تنزيها من التثليث والتجسد، وأكثر اعتمادا على الخلاص الفردى من الخلاص عن طريق المخلص. تثبت براءة النفس وجمال الطبيعة على خلاف المسيحية التى تثبت الخطيئة الأولى والشرى العالم^(٥٧). كانت ايضا رد فعل على سقوط

(٥٦) قام بذلك سكوتس اميريوس (٢٠٠ - ٢٥٠) فى كتابيه «معالم البيرونية»، (ثلاثة أجزاء). «الرد على الاساتذة».

(٥٧) بدأت المدرسة فى الاسكندرية بأمنونيوس سكاس، استاذ أفلوطين ثم هيباتيا ثم أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠)، وتلميذه نورفوروريوس (٢٣٢ - ٣٠٥)، وبامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠)، وابرقلس (٤١٠ - ٤٨٥)، وسيمليقيوس (القرن السادس).

الامبراطورية الرومانية ، رفع الروح بعد أن سقط البدن ، وكما نشأ التصوف الاسلامى كرد فعل على تيار البدخ والترف والتكالب على الدنيا منذ العصر الأموى . اكتشفت افلاطون الذى يشبع حاجة المهزوم إلى الروح تعويضا وسلوى . جمعت بين الافلاطونية والتصوف الشرقى ، وقالت بنظرية الفيض المادى من العالم الروحى ، وبالمعرفة الاشراقية . عند افلوطين فاض الكل عن الواحد ثم فاض عنه العقل ، وفاضت النفس عن العقل ، ثم فاضت المادة عن النفس . والانسان بين الفيض الثالث والرابع . يدرك الحس المتغيرات وبالتالي فالادراك متغير . والخيال حس داخلى . ولكن المعرفة العقلية روحية خالصة ، الهية علوية . وهناك جمال فى الطبيعة مستمد من الواحد^(٥٨) . وسار تلميذه فورفوروريوس فى نفس التيار ، وأضاف نقده للمسيحية بعد أن صمت عنها استاذة وتجاهلها . فالأفلاطونية الجديدة فيها غنى عن الدين الجديد . نقد التوراة ، وبين تعارضها مع مبادئ العقل ومقتضيات الروح . ورد على المسيحيين ، وروج الفلسفة اليونانية كبديل عنها . شرح أفلاطون وأفلوطين وأرسطو وثيوفراطس . وأبدع فى المنطق فى مقدمته الشهيرة « ايزاغوجى » أى المدخل أو التوطئة التى اعجب بها المسلمون فنقلوها عدة مرات وشرحوها ولخصوها ، وعرضوا مسألة الكليات الخمسة عرضا منطقيا لغويا ، واعتبروها مقدمة للمنطق^(٥٩) . ثم اصبحت الافلاطونية الجديدة على يد يامبليكوس بديلا عن الدين الجديد ، بها الأشراق والعقائد ، التصوف واللاهوت ، التجربة الايمانية والصياغات النظرية . عرفه المسلمون وعظموه لأنه ارضى فيهم ماكانوا يحتاجونه من جمع بين الثقافتين الاسلامية

(٥٨) عاش أفلوطين فى مصر وروما . حول الأفلاطونية إلى تصوف ، ونشره تلميذه فورفوروريوس كتابه « التاسوعات » . ويمكن لأحد طلاب الدراسات العليا دراسة موضوع الآثار الشرقية له .

الافلاطونية الجديدة لابرار المصدر الشرقى غير المعلن عنه فى الوعى الأوربى .
(٥٩) ولفورفوروريوس أيضا « حياة أفلوطين » ، « الرد على المسيحيين » ، « نقاط تأهيلية لعالم العقل » ، وهو خطاب ميتافيزيقى خالص ، « إلى مارسلا » وهو خطاب أخلاقى إلى زوجته ، « الامتناع عن اللحم » وهى دعوة إلى الطعام النباتى .

واليونانية^(٦٠) . واستطاع ابرقلس أن يكتشف العناصر الأولى للجدل الثلاثي الابقاع : الثبات في المكان ، الحركة إلى الامام ، الحركة إلى الخلف ، وكأن الرجوع إلى الوراء هو مركب الموضوع بين الثبات والحركة إلى الامام^(٦١) واستمرت الأفلاطونية الجديدة إلى عصر متأخر حتى القرن السادس عند سمبلتيوس إلا أنها تحولت على يديه مع بونتيوس من الأفلاطونية إلى الأرسطية فمهيدا للفلسفة المدرسية . بل ان بعض الشروح الأرسطية قد تأثرت بالأفلاطونية الجديدة مثل شرح ثامسبيوس^(٦٢) .

وكانت الثقافة الرومانية اقل انتشارا من الثقافة اليونانية . استمرت فقط في القرنين الأول والثاني قبل ظهور الأفلاطونية الجديدة في القرون الأربعة التالية من الثالث حتى السادس . وكما قامت الأفلاطونية الجديدة في الثقافة اليونانية بدور « المسيحية البديلة » نظرا لصوفيتهما كذلك قامت الرواقية في الثقافة اللاتينية بنفس الدور نظرا لاعتلاقيتهما . كان هناك إذن بديلان قويان للمسيحية في العصر القديم ، استمرارا للثقافة القديمة : الأفلاطونية الجديدة والرواقية . ويستطيع كلاهما أن يقوم بدور الدين الجديد في حين أن الدين الجديد لا يستطيع أن يقوم بدورهما . ويمتازان على الدين الجديد بالتنزه والعقلانية

(٦٠) ولد بامبليغوس في سوزيا . حمل معه التراث الصوري الشرقي إلى روما . كتب عنه شروح على اللاهوت اليوناني والشرقي . وحول تعاليم أفلاطون إلى عقائد لاهوتية يلقب عليها وحدة الوجود والميتافيزيقا .

(٦١) ولد ابرقلس في القسطنطينية . وحمل معه التصوف الشرقي إلى ألبانيا حيث مات . أصبح رئيسا لأكاديمية ألبانيا . كتابته الشهيرة « عناصر اللاهوت » ملخصة في « اللاهوت الأفلاطوني » . وله شروح على « طيمائوس » ، « الجمهورية » ، « بارمنيدس » ، « السيبيايدس الأول » ، « فراطيل » . وهو آخر من نظم الفلسفة اليونانية القديمة وهدبها . اعتمد عليه الفلاسفة المسيحيون من خلال دينيز الأريوباخي وإبان العصر الوسيط وحتى عصر النهضة . وله أعمال علمية أخرى مثل شروحه على الكتاب الأول من هندسة اقليدس .

(٦٢) شرح سمبلتيوس أعمال أرسطو في أواخر عهد أكاديمية أفلاطون خلاصة « المقولات » ، « السماء والعالم » ، « الطبيعة » ، « النفس » . ولقد استمر الأثر الأفلاطوني الجديد عند ابرلهوس ، جوليان الملحد ، ماركوبيوس ثم عند أوغسطين ، ودينيز الأريوباخي ، وأريضا وعديد من آباء الكنيسة وفلاسفة اليهود مثل ابن جبرول والصوفية المسيحيين من أمثال المعلم ايكهارت .

(الأفلاطونية الجديدة) وبالأخلاقية والعملية (الرواقية) بعيدا عن أساطير وعقائد وفرق الدين الجديد .

وكما ظهر في الثقافة اليونانية سكتوس امبريقوس يشك في العقائد القديمة يجهد الطريق إلى اليقين الداخلى كذلك قام أجريبا في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثانى بنفس الدور في الثقافة اللاتينية . فشك في العقائد القديمة . وقدم خمس حجج لاثبات استحالة معرفة العالم تتعلق بطبيعة المعرفة العقلية وتتضمن بعض عناصر الجدل .

وانتشرت الرواقية في القرنين الأول والثانى . وأصبحت هي الفلسفة المسيطرة على الثقافة اللاتينية كلها . بدأها سنيكا بمذهب في وحدة الوجود^(٦٣) . هناك عالم كلى واحد ، مادی عقلى . ويستطيع الانسان أن يصل فيه إلى السلام النهائى . كما ربط الاخلاق الفردية بالمجتمع والدولة على طريقة الشرقيين القدماء . ولما كانت الرواقية لديه قريبة الشبه بالدين الجديد فقد أثرت في عقائد الابهاء وفي الفلسفة المدرسية وامتد أثرها حتى العصور الحديثة عند كانط . . وركز ابيكتيتوس على الحرية الداخلية وأهميتها بصرف النظر عن مظاهرها الخارجية في الحرية والرق كنظام سياسى^(٦٤) . فقد يكون السيد عبدا لاهوائه وقد يكون العبد حرامنها باستقلاله الروحى الداخلى . ولا يمكن الحصول على هذه الحرية بتغيير العالم . لذلك لم يعارض ابيكتيتوس نظام الرق معارضة فعلية واكتفى بمعارضة سلبية ضد العبودية . فما يجعل الانسان سعيدا ليس الاشياء المادية بل أفكارنا عنها . والخير والشر ليسا في الاشياء بل في اتجاهنا

(٦٣) سنيكا (٤ ق م - ٦٥ م) منظر الرواقية الأول ، ومعلم يرون الذى حكم عليه بعد ذلك بالاعدام . ومن مؤلفاته « كتاب المسائل الطبيعية » ، « كتاب الحوار » ، « رسائل أخلاقية إلى لوسيليا » .

(٦٤) عرض ابيكتيتوس (٥٠ - ١٣٨) الفلسفة الرواقية الرومانية . وكما نشر لورفورديوس « تاسوعات » . استأذه كذلك دون فلافيوس تلميذه النجيب عمل استأذه « نخطب ابيكتيتوس » . وتنقسم فلسفته إلى منطق وطبيعيات وأخلاق . والاخلاق اهمها . والبعض يجعل تاريخه (٦٠ - ١١٠) .

نحوها . السعادة مرتبطة بالارادة والقدرة على السيطرة على الاهواء . ولما كانت الرواقية على هذا النحو شبيهة بالمسيحية فقد أثرت في الوعي الأوربي حتى كانط وتولستوى . اتجه إليها كل من يشعر بالاغتراب الدينى فى الالهيات . فالتحرر يبدأ من القلب أولا . كما أثرت فى الاخلاق عند المسلمين قديما خاصة عند ابن مسكويه فى « تهذيب الأخلاق » وحديثا عند عثمان أمين فى « الجوانية »^(٦٥) . ولم تكن الرواقية فقط اختيار العبيد تحريرا لهم من عبودية الاشياء بل كانت ايضا اختيار الأباطرة الرومان ، ربما وجدوا فيها حلا لأزمة الامبراطورية ومعضلاتها الاجتماعية والسياسية . فرفض ماركوس أورليوس كل الجوانب المادية فى الرواقية وأبقى فيها على الجانب الصوفى الدينى فحسب^(٦٦) .

الله مصدر كل شيء حى ، عقل شامل . يصير اليه كل وعى فردى بعد الموت . وهو يمثّل التصور الدينى فى ديانات الوحي تماما من حيث وجود الله ، والخلق ، والمعاد ، وكأن الرواقية استطاعت أن تصل إلى نفس العقائد الدينية فى دين الوحي . والايمان بالقضاء والقدر واجب . فالضرورة تغلف العالم من كل جانب ولا مهرب منها . ودعا ايضا إلى التواضع ، والزهد ، والكمال الأخلاقى ، والتصفية ، وسلوى النفس . كان له أبلغ الأثر فى تطور العقائد المسيحية بالرغم من سوء معاملته للمسيحيين الذين وقعوا فى الاغتراب الدينى نتيجة لتشخيص العقائد بعيدا عن الأخلاق العملية . ولما كانت الافلاطونية الجديدة أكثر انتشارا وامتدادا فى الثقافة اليونانية (من القرن الثالث حتى القرن السادس) من الرواقية فى الثقافة الرومانية (القرنان الأول والثانى) إلا أنها انتقلت من اليونان إلى الرومان عند فلوطرخس الاثينى فى القرن الخامس . فأسس افلاطونية جديدة لاتينية وشرح فيثاغورس . ومع ذلك ظلت غريبة

(٦٥) انظر محاولتنا لإعادة بناء الجوانية فى دراستنا : من الوعي الفردى إلى الوعي الاجتماعى لـ

« دراسات اسلامية » ص ٣٤٧ - ٢٩٢ .

(٦٦) قدم ماركوس أورليوس (١٢١ - ١٨٠) فلسفته فى كتابه « التأملات » فى صورة أمثال وهو

الشكل الذى كان سائدا لى الأديين اليونانى واللاتينى والذى تمت لهما صياغة أقوال المسيح .

وهو شكل أدبى شائع فى الآداب الشرقية .

على الثقافة الرومانية نظرا لحسيتها وماديتها . وكان أقرب اكتمال لها في الاخلاق الرواقية والتي منها خرجت المسيحية .

٢ - المسيحية اليونانية

إذا كان المصدر اليوناني الروماني قد استمر حتى القرن السادس قوما ومستقلا بالرغم من ظهور الدين الجديد ، وقدم بدائل فلسفية دينية حية ، الأفلاطونية الجديدة في الثقافة اليونانية والرواقية في الثقافة المسيحية تجذب المثقفين بعيدا عن الدين الجديد فقد بدأت المسيحية في الظهور على استحياء مرة من خلال الثقافة اليونانية وهى المسيحية اليونانية ، ومرة من خلال الثقافة الرومانية وهى المسيحية اللاتينية ؛ وذلك على ايدى مثقفين يونان ولاتين تحولوا عن ثقافتهم اليونانية واللاتينية إلى الدين الجديد ، واستعملوا ثقافتهم قبل التحول دفاعا عنه ، وصياغة لعقائده. ويكون السؤال المطروح خلال عقائد الآباء من القرن الأول حتى القرن السابع ، من الذى استعمل من ؟ هل استعملت المسيحية الثقافية اليونانية والرومانية لتأكيد نفسها كبديل وحيد عنهما أم هل استعملت الثقافتان اليونانية والرومانية المسيحية لأخذ دفعة جديدة والاستمرار من خلال الدين الجديد ؟ الاحتمال الأول أى استعمال المسيحية الثقافتين اليونانية والرومانية كمجرد أداة للتعبير ولغة يتم بها صياغة فلسفية للإيمان الجديد هو «التشكل الكاذب» الذى حدث في نشأة الفلسفة الاسلامية^(٦٧) . والاحتمال الثانى أى استعمال الثقافتين اليونانية والرومانية للمسيحية كلغة جديدة يتم بها التعبير عن المضمون اليوناني الروماني القديم هو «التضمن الكاذب» أو «التجوهر الكاذب» في الحالة الأولى تكون المسيحية هو المحتوى والثقافتين اليونانية والرومانية هما الشكل . وفي الحالة الثانية تكون الثقافتان اليونانية والرومانية هما المضمون والمسيحية هو الشكل . وبتعبير تراثنا القديم ، في الحالة الأولى تكون المسيحية علوم الغايات ، والثقافتان اليونانية والرومانية علوم الوسائل ، وهى ظاهرة صحيحة حدثت في

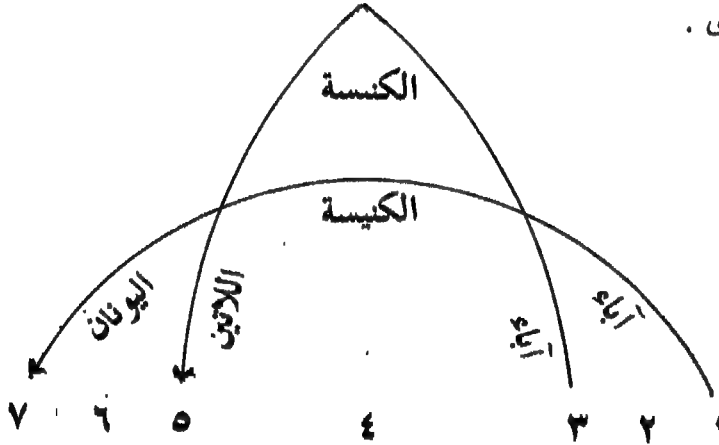
(٦٧) « التراث والتجديد » موقلنا من التراث القديم » ص ١٩٤ - ١٩٥ .

تراثا الفلسفى القديم . وفى الحالة الثانية تكون الثقافتان اليونانية والرومانية علوم الغايات ، والمسيحية علوم الوسائل . وهى ظاهرة غير صحيحة تطفى فيها الثقافة الوثنية على الدين الجديد وتقضى على جوهره ولا تستبقى منه الا شكله . ففى مرحلة آباء الكنيسة إذن ، يونان ولاتين ، تشكّل الوعي الأورنى باعتبارها وعيا دينيا أفلاطونيا اشراقيا . تحولت فيه آلهة اليونان إلى آلهة الدين الجديد وملائكته . كما تحولت عقائد الدين اليونانى إلى عقائد للدين الجديد . وأصبح لافرق بين سقراط والمسيح . فقأمت ظاهرة « التضمن الكاذب » أو « التشكل الكاذب المضاد » . أخذ المضمون اليونانى شكلا مسيحيا . حدث التضمن الكاذب فى الجوهر لا فى العرض ، وفى المضمون لا فى الصورة ، وفى المعنى لا فى اللفظ ، وفى الشيء لا فى التصور . وقد استغرق ذلك السرون السبعة الأولى التى تشكّلت فيها العقائد المسيحية والتى أقى الاسلام بعدها ليتحقق من صدقها^(٦٨) . ويهدف هذا الفصل عن « المصادر » إثبات الاحتمال الثانى أى « التضمن الكاذب » . خاصة فترة تكوين عقائد آباء الكنيسة من القرن الأول حتى القرن السابع تم التحول التدريجى من « التضمن الكاذب » إلى « التشكل الكاذب » فى الفلسفة المدرسية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر حتى يبلغ « التشكل الكاذب » ، مداه ويفرض نفسه فى العصور الحديثة التى تلحق بالفلسفة الاسلامية القديمة ، وعندما تصبح المثالية الترنسندنتالية هى عود إلى « المواعظ على الجبل » من حيث المضمون وان ظل الشكل يونانيا فى اللغة .

وقد حمل لواء المسيحية اليونانية آباء الكنيسة اليونان ، كما حمل لواء المسيحية اللاتينية آباء الكنيسة اللاتين . وقد بدأ آباء الكنيسة اليونان مبكرين جدا ، وقد سبقهم إلى ذلك فيلون السكندرى ليقوم بنفس العملية لانشاء يهودية يونانية ، منذ القرن الثانى ، بعد أن كان لقرن الأول عصر تشكّل العقيدة وتكوين النصوص . تعبيرا عنها وتلويها لها ، وانتهوا متأخرين جدا . حتى القرن السابع . وبالرغم من هذا الانتشار عبر الزمان على مدى سبعة قرون الا

(٦٨) « موقفنا الحضارى » فى « دراسات فلسفية » ص ٣٦ .

أنه لم يبرز منها نسق مسيحي يوناني بارز . أما المسيحية اللاتينية فقد ظهرت متأخرة ابتداء من القرن الثالث وانتهت مبكرة في القرن الخامس . فهي اقل امتدادا في الزمان ، فقط على مدى ثلاثة قرون ، من المسيحية اليونانية . ومع ذلك برز منها نسق مسيحي متكامل بارز هو نسق القديس أوغسطين الذي أصبح بحق ممثل الفلسفة المسيحية في قمة العصر القديم في القرن الرابع الميلادي .



تنشأ فلسفة مسيحية يونانية في القرن الأول فقد كان ذلك عصر انتشار المسيحية كعقيدة وتبشير الحواريين بها وتأسيس الكنائس في الشام وآسيا الصغرى . كانت التجربة المسيحية الأولى مازالت تتخلق ، ولم تكن الصبغة النظرية قد بدأت بعد . عاشت الجماعة المسيحية الأولى عقائدها ثم حاولت تدوينها في نصوص تحت اثر البيئة الثقافية في فلسطين أو مصر أو آسيا الصغرى . كان التبشير المسيحي سابقا على الفلسفة المسيحية . ومن التبشير يبدأ التاريخ المسيحي (٦٩) .

(٦٩) وهي فترة مستقلة درسناها عدة مرات منذ الجزء الثاني من رسالتنا الثانية « ظاهريات التفسير ، محاولة لتفسير وجودى ابتداء من العهد الجديد » بالفرنسية وفي دراستنا بالانجليزية عن التحقق من صدق افتراضات قضايا القرآن بالنسبة للتحريف والتبديل بالاعتماد على النقد التاريخي للكتب المقدسة ، في كتابنا « الحوار الديني والثورة » ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧م وفي دراستنا عن « مدرسة الاشكال الأدبية » في دراسات فلسفية ص ٤٨٧ - ٥٢١ . وسأعود إليها من جديد في الجبهة الثالثة من مشروع « التراث والتجديد » أى « موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير » سواء بتكوين نصوص العهد الجديد أم العهد القديم .

وفي القرن الثاني بدأ المدافعون عن المسيحية دفاعاً قانونياً عن الدين الجديد لاثبات شرعية الايمان به في الامبراطورية الرومانية التي تقوم على القانون ، ويقوم المهتمون فيها بالدفاع عن أنفسهم . فالمسيحيون مواطنون رومانيون لهم حق العيش في الامبراطورية الرومانية ، ويعتقدون مايشاءون ماداموا لا يتعرضون لسلطة الامبراطور . فالمسيحية ضرورة إجتماعية ، حدث تاريخي ، واقع روماني . وقد اعتمد كوادراتوس (عاش حوالي ١٢٥) في ذلك على معجزات المسيح دون أية ثقافة فلسفية يونانية أو غيرها . ثم حاول ارستيد اكمال هذا النقص النظري باللجوء إلى اليهودية اعتماداً عليها للدفاع عن الدين الجديد كما فعل بولس من قبل . كما لجأ إلى مفهوم الضرورة اليوناني الرواق ليعبر به عن الدين الجديد . فالله هو المنظم للكون طبقاً للضرورة ، وتلك بدايات « تتضمن الكاذب » أى استمرار الثقافة اليونانية كمضمون من خلال الفاظ الدين الجديد ، مثل الله ، كشكل . وتبعه هرماس لابرز خصوصية عقائدية للدين الجديد ، وجدها في نظرية « الخلق من عدم » والتي أصبحت عماد الفلسفة المسيحية عند القديس أوغسطين^(٧٠) .

ثم خطت الفلسفة المسيحية اليونانية خطوة أخرى على أيدي المثقفين اليونانيين الذين تحولوا إلى الدين الجديد واستعملوا اللغة اليونانية كأداة للتعبير ، واعتمدوا على ثقافتهم القديمة لصياغة فلسفة جديدة . كانت الفلسفة المسيحية الأولى استمراراً للفكر اليوناني ، تعبر عن الجماعة الأولى بعد أن حدث فيها هذا التغيير الجديد ، وليس كما يقال من عمل الروح القدس وفعلها في التاريخ . هذه الفترة الأولى أعنى عصر آباء الكنيسة هي في الحقيقة جزء من تاريخ الثقافة اليونانية واستعمالها من أجل الدفاع عن التحول الجديد الذي طرأ على الجماعة الأولى ، وليس جزءاً من التاريخ المقدس للعقائد^(٧١) .

(٧٠) عاش هرماس (١٤٥ - ١٤٥) وله كتاب « الراعي » .

(٧١) « موقفنا من التراث الغربي » ، « قضايا معاصرة » ، الجزء الثاني : في الفكر الغربي المعاصر ص

وقد ظهر هذا الموقف من الفلسفة اليونانية عند ثلاثة من المدافعين عن المسيحية : جيستان الذى يجذب الفلسفة ويدافع عنها ، ثم تاسيان الذى يهاجم الفلسفة ويكفرها ، ثم اثيناجوراس الذى يحاول إيجاد حل وسط بين الفلسفة وخصومها . جيستان هو الموضوع ، وتاسيان نقيض الموضوع ، واثيناجوراس مركب الموضوع .

استطاع جيستان أن يصوغ فلسفة مسيحية شاملة عامة ، ويؤسس مثالية تقوم على تأكيد الدين الطبيعي الذى يقوم على البراءة الأصلية ضد الدين العقائدى الذى يقوم على الخطيئة الأولى^(٧٢) . تظهر الحقائق بطريقتين وفى صورتين : الأولى عقلية نظرا لقدرة الانسان على التعقل ، والثانية عن طريق وحى خاص يبلغه الانبياء كما فعل السيد المسيح ، ويعبر عنه الفلاسفة كما فعل حكماء اليونان . العقل إذن قادر على التفلسف والتأله وإدراك الحقائق الانسانية والالهية فى حين يدرك النبى الحقائق الالهية وحدها . الفيلسوف ضعف النبى وقدره مرتين لأنه يدرك الحقائق الانسانية والالهية معا . والله منزه وليس شخصا مشخصا . والكلمة صفة من صفاته وليست تجسدا أو حلولا . وقد يكون التوليد فى الزمان ، التجسد الشئى ، أو خارج الزمان ، التجسد الروحى . من الله فاضت الكلمة ، ومن الكلمة فاض الروح القدس . والانسان جسم ونفس وروح . والروح خالدة كما هو الحال عند أفلاطون . استعمل إذن جيستان كل الثقافة اليونانية فى عصره : الرواقية ، والمثنائية ، والفيتاغورية ، والافلاطونية ، دفاعا عن الفلسفة باسم الدين الجديد .

ثم حدث رد الفعل عند تاسيان^(٧٣) . كانت مهمته الرد على الوثنيين ، والتمييز بين المؤمنين والكافرين وكأننا شققنا على قلوب الناس وكما فعل توما الاكويينى فيما بعد فى « الرد على الأمم » . وهو أول من فكر فى وضع الأنجيل الاربعة فى عواميد متقابلة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف بينها وكما

(٧٢) جيستان (١٠٠ - ١٦٠) تحول إلى المسيحية قبل عام ١٣٢ واستشهد فى روما وله كتاب

« الدفاع » على نموذج دفاع أفلاطون عن سقراط .

(٧٣) عاش تاسيان فى القرن الثانى . له كتاب « ديانصارون » ، « خطاب إلى اليونانيين » .

فعل النقاد والمحدثون فيما بعد في طبقات «الأناجيل المتقابلة»، ولكن دون ملاحظات نقدية . فلم يكن علم النقد التاريخي للكتب المقدسة قد نشأ بعد إذ أنه من نتائج الوعي الأوربي في العصور الحديثة في البداية والنهاية . لم يكن عداؤه لليونان والفلسفة فحسب بل كان عداؤه ايضاً لليهود لأن اليونان أخذوا علومهم من اليهود ، واستمدوا نظرياتهم من العهد القديم ! حاول صياغة لاهوت في الكلمة والدفاع عن خلود النفس ضد النزعة الطبيعية اليونانية . وقسم الانسان إلى جسم ونفس وروح على نحو تصاعدي . ولكن ظل يمثل التيار الأصولي المسيحي كما فعل بطرس الدمياني في الفلسفة المدرسية وكما هو الحال عند ابن حنبل وابن تيمية ، وابن القيم الجوزية ، وابن الصلاح في التراث الاسلامي . وسار تيوفيل الانطاكي في نفس اتجاه تاسيان دون عبقريته^(٧٤) . وكان كلاهما يمثلان تياراً عاماً نشأت فيه بعض الكتابات المجهولة المصدر مما يبين كيف كانت الفلسفة المسيحية في القرن الثاني جزءاً من الثقافة اليونانية سواء كانت معها أو ضدها^(٧٥) .

ثم حاول اثينا جوراس الجمع بين جيستان وتاسيان ولكنه كان اقرب إلى الأول مدافعاً عن الفلسفة منه إلى الثاني مهاجماً لها^(٧٦) الدين هي الفلسفة ، والفلسفة هو الدين . والله واحد . والدليل على ذلك هو دليل الممانعة أو التمانع ، استحالة وجود إلهين في وقت واحد يسيران العالم كما صاغه المتكلمون . الله هو الكلمة ، والكلمة هو الله ، اله واحد لاثنائية ولا تثليث فيه . ولا يستحيل خسر الأجساد . خاطب اثينا جوراس الامبراطور الرواقى بلغته ، لغة الفلسفة والتوحيد والمعاد حتى يعفو عن المسيحيين . وسار هرمياس

(٧٤) عاش نوفيل الانطاكي في القرن الثاني . ويتوجه في كتابه « إلى أوتوليكوم » إلى أحد العامة ، وليس إلى الامبراطور ، لتحويله إلى المسيحية شاكرًا له هدايته وتركه فلسفة الوثنية .

(٧٥) وذلك مثل « خطاب إلى اليونانيين » ، « نداء إلى اليونانيين » .

(٧٦) ألف اثينا جوراس كتابه حوالي ١٧٧ . كان همه الدفاع عن المسيحيين ضد اضطهاد الامبراطور ماركوس أورليوس لهم ، وهو الرواقى الفاضل . لذلك طلب منه العفو عنهم والمغفرة لهم في نداءه « طلب العفو عن المسيحيين كنوع من الخلاص الجماعي » فالرواقى مسيحي ، والمسيحي رواقى ، وكل منهما لا يدري ذلك .

في نفس التيار بتمييزه بين الداخل والخارج^(٧٧). الداخل هو الايمان ، والخارج هو العقل . والخارج دون الداخل يكون مجرد صفيير أى أصوات بلا معنى . والداخل مع الخارج يعطى الفلسفة قدرة على التعبير عن المعاني . واضح إذن أن مشكلة الدين والفلسفة كانت هي المسألة الرئيسية عند المدافعين اليونان عن المسيحية في القرن الثاني ، توحيدا أو تمييزا أو تعارضا . لم تكن الغاية بناء مذهب فلسفي محكم كما حدث فيما بعد عند أوغسطين وتوما الأكويني بالرغم من وجود تصورات أولية عن الله والنفس والمعاد . كانوا أقرب إلى اليونان منهم إلى تاريخ المسيحية . وكان الدفاع عن الفلسفة أكثر منه دفاعا عن المسيحية تأكيدا لافتراض « التضمن الكاذب » . ودافعت الرواقية عن نفسها ضد الدين الجديد الذي يريد وراثتها . ومن تحول إلى الدين الجديد استعمل الرواقية دفاعا عن نفسه .

ثم أرادت المسيحية أن تفرض نفسها على الثقافتين اليونانية والرومانية بما هو أفضل من الأفلاطونية والرواقية وحتى تستطيع أن تجذب جماهير المثقفين اليونانيين . فنشأت « الغنوصية » كرد فعل على المسيحية اليونانية أو الرومانية لدى المدافعين عن المسيحية في القرن الثاني بالاعتماد على الشرق واستلهم العناصر الروحية والصوفية والاشراقية فيه . فالمسيحية بنت الشرق ، وليست بنت اليونان . كانت الغنوصية أولى المحاولات لعمل فلسفة مسيحية مستقلة عن اليونان . والاسكندرية في النهاية أقرب إلى صوفية الشرق منها إلى فلسفة اليونان أى عقلانية الغرب . ظهر ثلاثة فلاسفة غنوصيون يمثلون هذا التيار في القرن الثاني : ماركيون ، بازيليد ، فالانتين .

ادرك ماركيون جوهر المسيحية وخصوبيتها عن اليونان واليهود^(٧٨). فأعلن انفصال المسيحية عن اليهودية لأن اليهودية لا تعرف التصوف ولا الاشراق . ووضع تقابلا بين العهدين القديم والجديد . وهو ما ظهر فيما بعد عند كل الفلاسفة

(٧٧) كتاب هرمباس هو « صفيير فلاسفة الخارج » .

(٧٨) بدأ ماركيون دعوته في مصر ولكن طرده اسقفه . فحضر إلى روما وأسس جماعة لتعليم المسيحية . للمسيحيين حوالي ١٤٤ م باسمه للقيام بدعوته . وله كتاب مفقود يسمى « التعارضات » .

الباطنيين خاصة في المثالية الالمانية مثل لسنج والروحانية الفرنسية مثل برجسون في وضع القابل بين الداخل والخارج ، كيف والكم ، الزمان والمكان ، الحدس والعقل .. الخ . أما بازيليد فقد حاول لأول مرة أن يبني نسقاً فلسفياً مسيحياً مستقلاً عن اليونان والرومان . فأقام انساباً خيالية للكون (كوسموجونيا) . الله يساوى اللاوجود . فاضت منه البذور الكلية ، وهو ما يشبه عهد الذر عند الصوفية المسلمين . ومنها نشأ التطهر ، والاجنحة ، والاشعة . لها ٣٦٥ اسماً ، القمر أحدها . ويستطيع الانسان أن يخلص نفسه من الخطيئة الأولى عن طريق المعرفة . وهنا تضع الغنوصية الخيال الشرقى في مقابل العقل اليوناني ، والتصوف الاشراقى في مقابل الفلسفة اليونانية . أما فالانتين فقد حاول بناء مذهب غنوصى متكامل مثل بازيليد وإن خفت الاساطير الكونية فيه ، مقتصرًا على الجوانب المعرفية مع الله مثل العقل والحقيقة والحكمة ومظاهرها العملية في الارادة والشهوة^(٧٩) . فالمسيح طريق أخلاقى يوصل إلى الحكمة عن طريق العقل والارادة . للغنوصية إذن جانبان : الأول معرفى وهو ما ظهر عند فالانتين ، والثانى كونى عند بازيليد . ولما استفحل أمر الغنوصية وسيطرت على الدين الجديد ، وفى نفس الوقت ثبت تهافت البديل الغنوصى بالنسبة للافلاطونية الجديدة اليونانية والرواقية الرومانية انبرى القديس ايرنيوس للدفاع عن المسيحية ضد حركات الهرطقة حفاظاً على التراث المسيحى الأصيل^(٨٠) . حاول عرض المسيحية عرضاً واضحاً اعتماداً على العقل والنقل نظراً لامكانية تعاون الفلسفة مع الدين . وأقام فلسفة مسيحية تقوم على عدة محاور رئيسية : الله ، والعالم ، والمسيح ، والمادة ، والشره ومؤسسا اياها فى النفس كما فعل أوغسطين فيما بعد . وكأن قانون الفعل ورد الفعل الذى تحكم فى جدل جيستان وتاسيان هو نفسه الذى تحكم فى الغنوصية عند ماركيون وبازيليد وفالانتين ثم الرد عليها وتفنيدها على يد ايرنيوس . ثم حاول تلميذه هيبوليت نفس الشيء للرد على اليونان وأفلاطون ومصححا تصور

(٧٩) علم فالانتين فى الاسكندرية حوالى ١٣٥ م ثم انتقل إلى روما حوالى ١٦٠ م .

(٨٠) للقديس ايرنيوس كتابى « الرد على الهرطقة » ، « عرض المعرفة المزيفة وتفنيدها » .

الغنوصية للعالم^(٨١) . ومع ذلك لم تسلم الردود المسيحية على الغنوصية واليونانية واليهودية من تأثير هؤلاء الخصوم عليها . فالمسيحية الصحيحة التي حاول ايرنيوس تأسيسها لا تخل من عناصر غنوصية ويونانية .

وتأتى اللحظة الثالثة فى مدرسة الاسكندرية فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث لتتجمع من جديد بين الفلسفة اليونانية وبين الغنوصية الشرقية بدلا من التعارض بينهما باسم المسيحية أو اليهودية . نشأ ذلك عند فيلون السكندرى أولا ثم عند كلمنت السكندرى أيضا ومونتanos وأوريجين ، تستعمل الفلسفة اليونانية لتأويل الغنوصية وتستعمل الغنوصية لتأويل المسيحية . هناك إذن يهودية يونانية عند فيلون مع المسيحية اليونانية عند كلمنت أوريجين . ولم تنشأ يهودية رومانية بالرغم من وجود جالية يهودية تجارية فى روما . كانت الاسكندرية هى مكان الالتقاء بين المصدر الشرق والمصدر اليونانى الرومانى والمصدر اليهودى المسيحى . تشير مدرسة الاسكندرية إذن إلى تيارين فلسفيين : الأول يونانى وهى الافلاطونية الجديدة ابتداء من أواخر القرن الثانى . والثانى يهودى عند فيلون ومسيحى عند كلمنت وأوريجين ، ولم تخل الاسكندرية منذ بداية نشأة المسيحية من المساهمة فى تكوين النصوص وحفظها . ففيها ظهرت «السبعينية»^(٨٢) وفيها ظهر انجيل المصريين وفى القرن الرابع ظهر اريوس موحدًا بالله . وإلى عهد قريب كانت بها رفات القديس مرقس . وقد ظلت الاسكندرية فيما بعد مكانا لنشأة الفلاسفة اليهود والمسيحيين حتى بعد تغير الثقافة من اليونانية إلى العربية . ففيها ظهر سعيد بن يوسف الفيومى مؤسس الفلسفة اليهودية فى القرن الثالث الهجرى^(٨٣)

(٨١) ولهيوليت كتاب « الرد على اليونان وأفلاطون أو فى العالم » ، « الرد على الهرطقة » .

(٨٢) La septante هى ترجمة العهد القديم من العبرية إلى اليونانية على السبعين شيخا فى الاسكندرية فى القرن الأول .

(٨٣) يمكن أن يقوم فريق من الباحثين لدراسة مدرسة الاسكندرية : اليونانية واليهودية والمسيحية كحرة من تراث مصر الوطنى فى عدة رسائل جامعة .

وبالرغم من أن فيلون من المخضرمين الذين عاشوا قبل الميلاد وبعده إلا أنه يعتبر أحد مكونات الوعي الأوربي من حيث المصادر^(٨٤). لم تكن الافلاطونية الجديدة قد نشأت بعد. ومع ذلك استعمل افلاطون والرواقية لتفسير التوراة. ودفاعا عن ثقافة الانا (اليهودية) ضد ثقافة الآخر (اليونانية)، وحفاظا على الأنا من تمثيلها ودوبانها في الآخر قام فيلون برد فعل عكسي، وجعل الفكر اليوناني نفسه مستمدا من تعاليم موسى « تلك بضاعتنا ردت إلينا ». وبالتالي يمكن استعمال الفلسفة اليونانية لاعادة تفسير التوراة تفسيرا روحيا. والتركيز على نظرية الكلمة في فلسفة فيلون قراءة مسيحية له نظرا لصدارة الكلمة في المسيحية. ولكن فلسفته الروحية القائمة على تفسير الكتاب تفسيرا روحيا قامت على اساس انكار الذات، ووجود الله في كل إنسان، وبالتالي يمكن الاتصال بالله كغاية قصوى. فهي أقرب إلى التفسير كغاية الذي يجعل اليهودية كطريقة إلى الله، كحقيقة وليس كشرعية على ما كان الأمر عند الأحرار.

وحاول كلمنت السكندري رفع الايمان المسيحي إلى مستوى المعرفة اليونانية اعتمادا على أفلاطون وأرسطو والرواقية وفيلون نظرا لرغبته في إقامة فلسفة مسيحية لها نسقها الداخلي المحكم بصرف النظر عن مصادرها ومكوناتها^(٨٥). ولما كان يدعو إلى المسيحية بين اليونانيين فإنه بين لهم أنه لا يأتي فضل بالعلم بل بالعماد حتى يزواج بين الفلسفة اليونانية والطقوس المسيحية. ثم انتقل من الفلسفة إلى التربية. فالكلمة تحول من الوثنية إلى المسيحية، وترى الانسان على الأخلاق الفاضلة، وتعلم الانسان الحكمة. ثم انتقل من التربية إلى فلسفة التاريخ. فالقانون لليهود، والفلسفة لليونان، والقانون والفلسفة والايمان للمسيحيين. القانون هو الموضوع، والفلسفة تقيض الموضوع، والايمان المركب بين الموضوع ونقيضه.

(٨٤) عاش فيلون (٣٠ ق - ٥٠ م).

(٨٥) تحول كلمنت السكندري (١٥٠ - ٢١٧) إلى المسيحية منذ صباه كما تحول مؤسس مدرسة الاسكندرية باتس (حوالي ٢٠٠ م) من الرواقية إلى المسيحية كما يروى كلمنت. وله « خطاب وعظ إلى اليونانيين »، « المرئي »، « التحولات » Stromates.

ودافع أوريجين عن المسيحية ضد سلسوس الذى طالب بفصلها عن اليهودية نظرا للخلاف الجوهرى بين طبيعة الدينين^(٨٦). وقام بنشرة نقدية للعهد القديم وشرح معظم كتبه ، وفسره تفسيراً رمزياً وأوله تأويلاً روحياً طبقاً للروح السائدة فى مدرسة الاسكندرية: الافلاطونية الجديدة ، الرواقية ، الغنوصية، وتعاليم الدين الجديد . وكتب عدة مؤلفات وعظية وإيمانية حاول التوفيق فيها بين المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة الافلاطونية واقامة نظرية فى المعرفة تبدأ بالايان ثم إلى العلم الطبيعى ثم إلى الحكمة الالهية . فلايمان يؤدى إلى التفكير فى الطبيعة وكلاهما ينتهى إلى الحكمة الالهية . وقدم خلاصة لاهوتية متكاملة، نسق لاهوتيا محكما يقوم على الله ، والتوليد ، وخلق العالم مفسرا الفيض عند أفلوطن باعتباره خلقا، والسقوط، ونشأة النفس، والتدرج فى الخلود ، وحرية الأفعال كمصدر للخير والشر .

وكما بدأ الوعى التاريخى يتكون من المصدر اليونانى عند فلوطرخس وديوجنس اللايرتى كذلك بدأ وعى تاريخى جديد يتشكل فى المسيحية اليونانية يؤرخ للقرون الثلاثة الأولى ، فترة تلذذب العقائد المسيحية ، واختلاف الفرق ، والرد على المهرطقة . حدث ذلك عند أوزيوس السيزارى^(٨٧) . وبالرغم من كونه مؤرخا أكثر منه فيلسوفا إلا أنه كان أفلاطونى النزعة . فلا فرق عنده بين أفلاطون وموسى . حاول تفسير المسيحية تفسيراً رمزياً ،

(٨٦) ولد أوريجين (١٨٥ - ٢٥٤) فى الاسكندرية وتحول إلى المسيحية . تعلم من كلمنت ومن أمونيوس سكاس مؤسس الافلاطونية الجديدة . ثم ترهب وأسس مكتبة ومدرسة . وله « الرد على سلسوس » ، « هكسابالا » وهى نشرة نقدية للعهد القديم ، المبادئ . ونظرا لايامه بالوجود المسبق للارواح على طريقة الشرقيين فقد تمت أدانته فى ٢٣٣ م . وقد قام عديد من آباء الكنيسة للرد عليه وتفنيد آرائه مثل ميتود الاولمبى (٣١١ م) ، بطرس السكندري (٣١٢) القديس ايفان (عاش حوالى ٣٧٥) ، وتيوفيل السكندري الذى دعا إلى مجمع مسكونى لادانة أوريجين ولكن القديس جيروم دافع عنه .

(٨٧) أوزيوس السيزارى (٢٦٥ - ٣٤٠) أكبر مؤرخى الكنيسة . ولد فى سيزارى بفلسطين ، ودرس فى مدرسة بامفيلوس ، وأصبح اسقف سيزارى فى ٣١٣ م . أهم أعماله باليونانية « تاريخ الكنيسة » ، « اعداد انجيل » ، « تواريخ زمنية » ، ورسالة فى « التعليات الالهية » .

والدفاع عن المسيحية ضد الوثنية ، وتأسيس نظرية في التثليث وأخرى في الخلق .

ثم بدأت مرحلة جديدة من المسيحية اليونانية عندما انتقلت من الدفاع عن المسيحية إلى الغنوصية ثم إلى مدرسة الاسكندرية إلى صياغة العقائد المسيحية صياغة نظرية وتبريرها فلسفيا . وقد تم ذلك في القرنين الرابع والخامس ، عصر اللاهوتيين اليونانيين الكبار : جريجوار النيازى ، القديس بازيل ، القديس جريجوار النيسى ، تيودوريت ، نيميسيوس . اعتبر جريجوار النيازى الفلسفة خادمة للعقيدة وفي نفس الوقت استعمل العقيدة لاغناء الفلسفة . كل منهما في خدمة الآخر^(٨٨) . لا تقضى العقيدة على الفلسفة ، ولا تحكم الفلسفة على العقيدة . ويعتبر هذا في حد ذاته دفاعا عن الفلسفة من حيث قدرتها على فهم العقيدة وقبولها لاثراء العقيدة لها . لذلك يقدر المنطق على معرفة السر ، ولا يتجاوز السر قواعد المنطق . وبهذه الروح الفلسفية تم عرض التثليث دون الاقلال من وحدانية الله وصفاته . التثليث سر الذات الالهية والتي لا يمكن معرفتها . وسيظل علم العقائد ابتداء من اللاهوتيين الكبار متأرجحا بين التوحيد والتثليث والتذبذب بينهما . وسار القديس بازيل في نفس التيار مع التركيز على ضرورة العلم بتراث الابهاء ، وتأويل الكتاب المقدس اعتمادا على الفلسفة اليونانية^(٨٩) . كما رد على خصوم الفلسفة المسيحية اعتمادا ايضا على الفلسفة اليونانية والتي يستطيع الشباب خاصة الاستفادة من آدابها.. كما حاول صياغة نسق عقائدى فلسفى يقوم على استحالة وصف الله ، وخلق العالم ، وتكوينه من العناصر الأربعة . ثم حاول القديس جريجوار النيسى ايضا الاعتماد على العقل وعلى التأمل في الطبيعة الحية التركيز على النفس بدلا من التركيز

(٨٨) يسمى جريجوار المازيانزى حريجوار اللاهوتى (٣٢٩ - ٣٨٩) لأنه أول اللاهوتيين الكبار في المسيحية يعادل فولف أحد كبار العقليين في القرن السابع عشر . له « خطابات لاهوتية » .
(٨٩) القديس بازيل (٣٣٠ - ٣٧٩) أو بازيل الكبير له « شروح على الاسفار الستة » ، « الرد على أومونيوس » ، « إلى الشباب » ، في كيفية الاستفادة من الآداب اليونانية » .

على الله والعالم^(٩٠).. فنتناول مسألة صلة النفس بالبدن . واثبت تميزهما من أجل اثبات خلود النفس ، وحشر الاجساد ، وحرية الارادة ، والتكليف . وهى نفس المسائل التى اعيد تناولها فى العصور الحديثة ابتداء من ديكارت مما يؤكد افتراض أن الفلسفة الحديثة إن هى الا استمرار للفلسفة المسيحية فى فترتها : عصر الآباء والفلسفة المدرسية ولكن بأسلوب أوضح ، وب عقلانية أكثر اقناعا وقدرة على البرهان . ومع ذلك تحدث جريجوار النيسى ايضا عن رجوع العالم المادى إلى الله عن طريق الخلاص ، وهو ماأضافته المسيحية على الفلسفة اليونانية التى تناولت من قبل مسألة النفس . ثم أخذ نيميسيوس صف أفلاطون ضد أرسطو مع التركيز ايضا على الانسان والنفس مثل سابقه^(٩١) . الانسان عالم كبير ، والعالم انسان صغير كما هو الحال عند اخوان الصفا . والانسان جسم ونفس وعقل . وللنفس قوى الخيال والذاكرة والعقل . ويظهر الله فى النفس المستقلة عن البدن . وهو القرن الذى ركز فيه أوغسطين على النفس فى المسيحية اللاتينية مما يؤكد أن روح العصر واحدة بصرف النظر عن اللغات والثقافات . ثم توالى الفلاسفة المسيحيون اليونان مثل أبولوناريوس الذى أنكر الجانب الانسانى فى المسيح على عكس اريوس الذى أنكر الجانب الالهى فيه^(٩٢) . وقد رد عليهما أوغسطين مثبتاً الجانبين معا : الهوية المسيح وانسانيته . ثم شرح ماكير المصرى الكتاب المقدس شرحا ماديا فأعطى سينيوس تأويلا أفلاطونيا جديداً للمسيحية^(٩٣) . وظلت المسيحية اليونانية تتذبذب بين التأويل المادى الشيئى والتأويل الروحى الافلاطونى إلى أن جاء تيودوريت ليركز على وحدة الدين والفلسفة فى العقل الابدى^(٩٤) . فالإيمان

(٩٠) كانت معظم مؤلفات جريجوار النيسى (٣٣٥ - ٣٩٤) فى النفس أو حولها مثل « فى تكوين الانسان » ، « شرح على نشيد الانشاد وعلى الطوباويات » ، « حوار مع ماكرينا حول النفس والخلود » .

(٩١) كتب نيميسيوس (حوالى ٤٠٠ م) « حول طبيعة الانسان » .

(٩٢) تولى أبولوناريوس عام ٣٩٢ م .

(٩٣) تولى ماكير المصرى عام ٣٩٥ م .

(٩٤) تيودوريت (٣٨٦ - ٤٥٨) . وله كتاب « شفاء المرضى اليونان أو الحقيقة الانجيلية ابتداء من الفلسفة اليونانية » .

يسبق المعرفة ، والمعرفة تصاحب الايمان . أو من كى أعقل ، .واعقل كى
أو من . ولا فرق بين موسى وأفلاطون فقد تكلم موسى باليونانية ولم يقل أن
أفلاطون قد تكلم بالعبرية حرفيا ولغويا . الفلسفة اليونانية دون حقائق الانجيل
مرض ، وحقائق الانجيل دون الفلسفة اليونانية وهم .

وفي نهاية المسيحية اليونانية الغربية ظهرت مجموعة من الكتابات تنتسب إلى
دينيز الاريوخاجي^(٩٥) . وتضم نسقا عقائديا مسيحيا له مايشابه في العصر
الوسيط . فالله مركز الكون . منه يصدر كل شيء من الملائكة والكنيسة حتى
عامة الناس والاشياء . وهو ما يفسر ظهور مصطلح « المراتب » مرتين
لوصف السماء ولوصف الكنيسة . أقرب إلى نظرية الفيض دون كونياتها ،
وأقرب إلى وحدة الوجود منها إلى عقائد الكنيسة الرسمية في الله والعالم ، في
التثليث والخلق في التجسد والخلاص . بدأت الفكر في الظهور دون تشبيه أو
تجسيم أو تمثيل . لذلك توجد بها فقرات من ابرقلس . بدأ فيها التوحيد العقلي
كما سيظهر بعد ذلك عند اريجنس في القرن التاسع . وكان تركيزها على « الاسماء
الالهية » إرهاباً لأهم مشكلة في العصر الوسيط وهى مشكلة الكليات هل
هى أفكار في الذهن أم وقائع في العالم أم مجرد أسماء والفاظ لغة ؟ تمثل هذه
الكتابات محاولة أصيلة لخلق فلسفة مسيحية يونانية اعتمادا على الفلسفة اليونانية

(٩٥) هو اسقف اثينا في القرن الأول الذى حمل نفس الاسم . وهذه الكتابات هى :
« الرسائل العشرة » ، « في الاسماء الالهية » ، « في المراتب السماوية » ، « في المراتب
الكنسية » ، « في اللاهوت الصوى » . ثم اكتشف بعد ذلك أنها كتبت متأخرة بعد ذلك بكثير
لما تحتويها من أفلاطونية جديدة وعقائد كنسية متأخرة لم تكن تعرف قبل القرن الخامس . وينسبها
البعض إلى بطرس الأيبيرى ، اسقف جيورجيا وقد كان نشطا في الشرق . وفي رأى فريق ثالث
أنها متأخرة على ذلك بكثير . وتصل بعض الآراء إلى القرن العاشر بل والقرن الخامس عشر لما
تميز به ايضا من اتجاه أفلاطوني كما بدأ عند نيقولا الكوزى ويعقوب البوهيمى . وهذا يدل على
أن روح العصر قادرة على إفراز كتابات جماعية كما هو الحال في إفراز الجماعة المسيحية الأولى
الانجيل ، تعبر عن روح التراث اليوناني الشرق مثل ما تعبر كتابات ألف ليلة وليلة عن روح
الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى . وكانت أشهر مجموعة من الكتابات في الفلسفة
الذهنية طوال العصر الوسيط وحتى عصر النهضة .

دون الوقوع فيها . لذلك تبدوا أحيانا نقداً للفلسفة اليونانية أكثر منها عرضاً للفلسفة المسيحية ، السلب فيها أكثر من الإيجاب .

ثم ورثت المسيحية البيزنطية الشرقية المسيحية اليونانية الغربية في القرنين السادس والسابع . وبالرغم من أن المسيحية الشرقية تدخل ضمن المصدر الشرقى إلا أن كتب تاريخ المسيحية الغربية تنتقى بعضاً منها مما يدل على الحاق الاطراف بالمركز ، والشرق بالغرب وبدايات تكشف العنصرية الدينية في الغرب على المستوى الدينى والحضارى . وقد انتقل الصراع بين اليونان واللاتين كصراع بين الشرق والغرب عندما أصبحت بيزنطة اليونانية ممثلة المسيحية الشرقية وروما اللاتينية ممثلة المسيحية الغربية . المسيحية الشرقية روحية ذاتية ترى علاقة مباشرة بين الانسان والله تتحقق في العمل الصالح في مقابل المسيحية الغربية العقائدية التاريخية الشعائرية . تخرج الارثوذكسية من المسيحية الشرقية ، وتخرج الكاثوليكية الرومانية من المسيحية الغربية ، ويخرج الاسلام من قبط مصر . ويكون أقرب إلى المسيحية الشرقية منه إلى المسيحية الغربية . وإن ثناء القرآن على المسيحية الشرقية إنما هو ثناء على القسيس والرهبان ، ونقده للتحريف إنما هو نقد للكنيسة الغربية وتقنيها للانجيل طبقاً لعقائد التثليث وليس طبقاً لإعلان التوحيد^(٩٦) . فنحن ورثة بيزنطة مع روسيا والشرق وهى جزء من تاريخنا . مثلت المسيحية البيزنطية اليونانية بلا رومانية ، والروحية بلا مادية . ومنها انتشرت المسيحية إلى الشرق وإلى روسيا . قاومت بيزنطة الغزو البربرى الأوربى وفتحها المسلمون . وقد انفصلت الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية في القرن الخامس تأكيداً لهذا التقابل بصرف النظر عن السبب المباشر، القشة التى قسمت ظهر البعير ، الايقونات أو زواج الرهبان .

(٩٦) « لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا . ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بأن منهم قسيس ورهبانا وأنهم لا يستكبرون . وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا الحق . يقولون ربنا آمنا فآتينا مع الشاهدين » (٨٢ : ٥ - ٨٣) .

ويمكن اعتبار مدرسة الاسكندرية في القرن الثاني بداية المسيحية الشرقية في مصر قبل استمرارها في مدارس بيزنطة وجامعتها . سادتها مشكلة المعرفة والتأويل والعقل والاشراق أى مشكلة العقل والنقل أو التأويل والتنزيل بتعبير المسلمين . كان انفتاح المسيحية الشرقية على الفلسفة اليونانية يقوم على أن كل ما هو حق وخير في الفلسفة هو كذلك في الدين . وتعبير المسلمين أن ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن . وهو نفس موقف إخوان الصفا والفلاسفة الاسلاميين . إنما يظل الشرق يمتاز بروح خاصة ، الرقة واللطافة *Esprit de finesse* . ثم ازدهرت الفلسفة البيزنطية في القرنين السادس والسابع في مدينة غرة أولاً عند الغزويين الثلاثة : إينيه الذى استعمل أسلوب المحاورات الافلاطونية وركز على موضوع النفس مثل افلاطون . وهو ما أكده أوغسطين في المسيحية اللاتينية وفي بداية الفلسفة الأوربية في العصور الحديثة ، وزكريا اسقف ميلتين الذى ركز على قضية خلق العالم في الزمان ، ثم بروكوب الغزوى الذى ركز أيضا على خلق العالم وفند قدمه^(٩٧) . ثم جاء يوحنا النحوى فشرح أرسطو وخاصة كتاب النفس . فقد التفت الشرق اليونانى ايضا إلى أرسطو وليس الغرب اللاتينى وحده . كما عبر ستيفان السكندرى عن روح الأديرة وتصوف الرهبان . ثم حدث أثر رجعى عند ليونىس البيزنطى كما حدث في اليهودية فيما بعد عند ياهوذاها ليفى والغزالي عند المسلمين ، يرجع إلى الباطن ويخاف من التمثل^(٩٨) . ثم بزهم جميعا ماكسيم المعترف بشروحه على سابقه^(٩٩) . كما حاول اقامة نسق فلسفى عقائدى . فالله هو الموناد الخالص . وهو ليس وحدة عددية بل الواحد وكأنه إرهابى للبينتز في لغته وتصورات .

(٩٧) إينيه الغزوى (٤٥٠ - ٥٣٤) ، زكريا اسقف ميلتين تولى قبل ٥٥٣ ، بروكوب الغزوى (٤٦٥ - ٥٢٩) .

(٩٨) ليونىس البيزنطى (٤٧٥ - ٥٤٣ / ٥٤٢) .

(٩٩) لمكسيم المعترف (٥٨٠ - ٦٦٢) شروح على جريجوارىس النازيانزى ، ودينيز الارىوباجى مثل « بعض الفقرات الصعبة لدينيز الارىوباجى وجريجوارىس النازيانزى » . كما حاول توضيح بعض الالتباسات الاخرى في بعض النصوص التراثية في « الالتباس » . وقد ترك مثل سابقه كتاب « فى النفس » .

كما حاول صياغة التثليث على نحو جدلي ، من الوجدانية إلى الثنائية إلى التثليث وكأنه ارهاص آخر للجدل عند فشله وهيجل . أسس المعرفة بعيدا عن خطأ الحواس ، وأثبت خلود النفس ، وأقام لاهوتا صوفيا ينظر فيه الأذواق الصوفية . ونادى بفصل الكنيسة عن الدولة قبل العصر الحديث . فالعلمانية جهد في الشرق قبل نقد الكهنوت في الغرب .

٣ - المسيحية اللاتينية

وبعد أن تحولت لغة الكنيسة من اليونانية إلى اللاتينية نظرا لانتشارها داخل الامبراطورية الرومانية ثم تحول الامبراطور قسطنطين نفسه إلى المسيحية في أوائل القرن الرابع أصبحت المسيحية الدين الرسمي للامبراطورية . وبدأ المدافعون عن الدين يكتبون باللاتينية في فترة متأخرة . وعظمت الكتابة اثناء تحول الامبراطورية إلى الدين الجديد . وهنا ظهر أوغسطين الذي أعطى نموذجا للفلسفة المسيحية اللاتينية حتى أصبح ممثلا لعصر آباء الكنيسة كله يونان ولاتين . ولكن ظلت اللغة والمصطلحات الفلسفية واحدة في جملتها بالرغم من هذا التحول من اليونانية إلى اللاتينية كما هو الحال في الثقافة والأدب والأساطير .

بدأ الدفاع عن المسيحية باللاتينية عند ميليتون مبينا أن ظهور المسيحية داخل الامبراطورية الرومانية من علامات العناية الالهية^(١٠٠) . فالمسيحية فلسفة لا تقل عن الرواقية ولكنها فلسفة المسيحيين . وهي بشارة لطيبة للامبراطورية . لم يكفر ميليتون الوثنيين حتى لا يكفر الوثنيون المسيحيين . كان رجل حوار ، يقبل آراء الخصوم حتى يقبل الخصوم آراءه مما جعل صورته في التاريخ صورة الليبرالي . وهو ما قاله أوغسطين بعد ذلك في « مدينة الله » ردا على هجوم الوثنيين على المسيحية واعتبارها مسؤولة كدين وأخلاق عن هزيمة الامبراطورية أمام الأريك قائد الفندال . ويرى البعض الآخر أنه موقف تملق للسلطة خوفا

(١٠٠) عاش ميليتون في القرن الثاني . وهو أول من دافع عن المسيحية باللاتينية . كتب « الدفاع » وأرسله إلى ماركوس أورليوس الامبراطور الرواق الذي كان يضطهد المسيحيين .

منها واتقاء لشرها . ثم ظهر سايليلوس فى النصف الأول من القرن الثالث ناقلا المسيحية اللاتينية من مستوى الدفاع إلى مستوى صياغة العقائد . فهناك اله واحد له ثلاثة أحوال أو تجليات متتابعة : خالق ورب وهو الأب ، ومخلص وهو الابن ، ومولد مقدس وهو الروح القدس . وبالتالى وضع اسس العقيدة الأورثوذكسية فى التثليث . لم يتقبلها الناس بسهولة فتم توضيحها بعد ذلك . وعرفت باسماء عديدة مثل « الحالية » أو « الملكوتية الحالية » أو « الابوة المثألة »^(١٠١) .

وعلى الرغم من هذا التيار المسيحى اللاتينى العقلانى ظهر تيار جديد أسسه مونتانيوس وامرأتان : ماكسميلا وبريسكا^(١٠٢) . دعوا إلى الزهد وتصفية النفس مثل زهاد القرن الثانى فى الحضارة الاسلامية فى بداية التصوف . وهو طريق الحياة الروحية الخالصة بناء على وحى خاص من الروح القدس . ويميزوا بين الخطيئة القاتلة المكتسبة والخطيئة الموروثة التى فى الدم الناتجة عن خطيئة آدم . الأولى فعل حر والثانية فعل ضرورى . ثم أخذ ترتيليان موقفا دجماطيقيا بالنسبة للايمان باعتباره فوق العقل^(١٠٣) . وهو صاحب القول المشهور « انى اومن لأنه متناقض » . أمن باللامعقول ، وعادى الفلسفة والعقل ، فالايان اكثر يقينا من العقل . ومع ذلك كان يجمع بين المادية والرواقية فى صياغته للعقائد إرضاء لمطلبى المادة والروح كما هو الحال فى واقعة التجسد . الله ليس جسيما . وتسرى الروح من آدم فى أولاده . والنفس هو الروح الداخلى . لذلك ضمه أوغسطين ضمن العقيدة الكاثوليكية . ثم حدث رد الفعل عند مينيسيوس فيلكس الذى افسح المجال لحرية الفكر والتعددية التى ترعاها

(١٠١) الحالية Modalism ، الملكوتية الحالية Modalistic Monarchianism ، الابوة المثألة Patripassianism

(١٠٢) ادعى مونتانيوس النبوة . فالنبوة مازالت مستمرة . طهرت فى الحوارين وعند بولس وقد انضم اليه ترتيليان فى وقت ما من حياته . وإنتهى الفرقه فى القرن الرابع .

(١٠٣) كان ترتليان (١٦٥ - ٢٢٠ / ٢٤٠) أولا مع المونتانية وأحد زعمائه ضد المسيحية نظرا لاعجابه بالاخلاق المونتانية . ثم تحول إلى المسيحية ودافع عنها فى « الدفاع » ، « أحكام المراطقة » ، « فى النفس » . ويعتبر أحيانا قانونيا أكثر منه فيلسوفا .

الدولة^(١٠٤) . فكل إنسان له دينه الصحيح ، والدولة ترعى الجميع . لذلك تضايق قطعية الدين المسيحي المثقف اليوناني الذي يؤمن بحرية الفكر . وبالتالي كان أولى لبنات الليبرالية والتعددية في الوعي الأوربي .

واستمر دفاع آباء الكنيسة اللاتين عن المسيحية في القرنين الثالث والرابع سلبا وفي نفس الوقت يصوغون العقائد الايمانية ايجابا وكما وضع عند أرنوب^(١٠٥) . ويعنى السلب تهافت الوثنية وبالتالي تكون المسيحية هو البديل الممكن . ويعنى الايجاب محاولة صياغة المسيحية كبديل عقائدي ايماني لشك الشكاك أو نظريات الفلاسفة . فعقائد الوثنيين وأفكار الفلاسفة ونظرياتهم متناقضة . يخط الشكاك من شأن الانسان ويعلون من شأن الحيوان . أما المسيح فقط أعلى التوحيد ، وأوصى بالتواضع . وباحصاء المشكلات الفلسفية عند الوثنيين يظهر حلها في أفعال الايمان . كما أراد تأسيس مسيحية وطنية ومجتمعا مسيحيا فيه المسيحيون عكس نموذج الزاهد المتوحد . فكان من أوائل الفلاسفة المسيحيين اللاتين الذين فكروا في المسألة الاجتماعية . ثم اثبت لاكتانس أن الفلسفة الحققة متفقة مع الدين الحق^(١٠٦) . أما المشركون الوثنيون فإنهم يقبلون الدين المزيف لنقص في الحكمة أو يقبلون الحكمة المزيفة لنقص في الدين . والمعرفة الحققة تؤدي إلى السعادة . وحاول صياغة نظرية في الكونيات حتى لا ينقص المسيحية شيئا عن الطبيعيات الوثنية . وفي هذا الجو ظهرت مجموعة كتابات « هرمس المثلث العظيمة » وهو الاله تهوت عند قدماء المصريين ، وهرمس ومركورس في الاساطير اليونانية ، والنبي ادريس عند المسلمين . تجمع بين أفلاطون وفيثاغورس ، وتمارس التنجيم والكيمياء الشعبية . وتضم صياغات لعقيدة التثليث ، ونظرية التولد ، الأب الذي يتولد

(١٠٤) لينيوس فلوس كتاب « الثاني » Octavius .

(١٠٥) لأرنوب كتاب « الرد على الأمم » .

(١٠٦) تحول لاكتانس إلى المسيحية حوالي ٣٠٠ م ، وعينه الامبراطور قسطنطين لتعليم ابنه . وأشهر مؤلفاته « المؤسسات الالهية » ، « أفعال الله » ، « غضب الله » وتعتبر أعماله نموذجا للانساق المذهبية .

عنه الابن . ثم بدأت عقيدة التثليث تأخذ حيزا اكبر في المسيحية الرومانية بجانب المسائل المعرفية والأخلاقية كما هو الحال عند القديس هيلير^(١٠٧) . فقد حاول توضيح العقيدة وتأسيسها على الميتافيزيقا والأخلاق ، واثبات وضوح العقائد المسيحية في مقابل تناقض العقائد الوثنية . وفي الفلسفة جعل الله أقرب إلى الوجود منه إلى التصور كما قال الله لموسى في التوراة « أنا الموجود الذى يوجد » . وبالتالي يحى خطر التعدد والشرك بالتوحيد بين الماهية والوجود . واختاما لهذه المجموعة الأولى ظهر القديس امبرواز يفسر الكتاب تفسيراً رمزياً خاصة بالرمز الأخلاقي وليس بالرمز الكونى الطبيعى^(١٠٨) . سلم بوجود الماهيات والقيم الخالصة . وعقد خطاباً أشبه بمحدث الروح مما كان له أبلغ الأثر على أوغسطين .

وابتداء من القديس امبرواز تأسست المسيحية اللاتينية الأفلاطونية في القرن الرابع وبلغت ذروتها عند القديس أوغسطين . بدأ الخط الصاعد نحو الذروة عند ماكروب^(١٠٩) . لم يكن الابداع الفلسفى قد بدأ بعد ولكن بدأ اكتشاف روح أفلاطون كرد فعل على هزيمة روما على يد سيبيون الافريقى . فالإنسان روح ، والبدن فان . موطنه فى السماء وليس على الأرض . من الخير يفيض العقل ، ومن العقل تفيض النفس . ويمكن تحرير سقوط النفس بالخير والعقل والفضيلة . وعند كالسيديوس من الله فاضت المادة ، ومن المادة فاضت الأفكار^(١١٠) . يعتنى الله بالعلم ويرعى مصيره ، أما الطبيعة فتسودها المصادفة . والإنسان يتحكم فيه الحظ . الله علة العالم وليس أصله . وهنا يبدو التعبير عن الفلسفة اليونانية بالفاظ مسيحية فى تصور أشعرى للعالم يجعل الله علة أولى ، يقدر كل شئ فيه . تستمر الثقافة اليونانية وتسيطر على الدين

(١٠٧) كتب القديس هيلير من بواتيه « فى التثليث » .

(١٠٨) القديس امبرواز (٣٣٣ - ٣٩٧) هو استاد القديس أوغسطين . مؤلفاته « الايمان » ، « التجسد » ، « فى الزبور » ، « وظيفة القسيس » . درس فيلون وأوريجين وأصبح أفلاطونيا

جديدا .

(١٠٩) بدأ ماكروب بشروح على « حلم سيبيون » .

(١١٠) شرح كالسيديوس محاورات افلاطون ومنها « طيمولوس »

الجديد وتوجه مضمونه وشكله ، معانيه ولغته . ولم تظهر المسيحية اللاتينية في القارة الأوربية وحدها بل ظهرت أيضا في افريقيا عندما كان الشمال الافريقي مع الجنوب الأوربي يكونان جناحي الامبراطورية الرومانية جنوبا وشمالا . فقد كانت الاطراف في علاقة جدلية مع المركز مرة مرة ومرة ضده . ومن هؤلاء ماريوس فيكتورينوس^(١١١) . أما آريان كانديد فإنه تناول سر التثليث^(١١٢) . وهو لا يتعارض مع الفلسفة . فالله لم يلد ولم يولد ومع ذلك فهو سر . المسيحية واضحة ولكن بها اسرار ! واضح إذن أن التوحيد والتثليث كانا قطبين رئيسيين في المسيحية اللاتينية . وجاء الاسلام ليأخذ صبغ التوحيد ضد التثليث . كما جاء المؤله أنصار الدين الطبيعي في القرن الثامن عشر ليأخذوا صف دين العقل والطبيعة . فالدين بلا أسرار أو طقوس . وسيظل للفلسفة اليونانية ، الأفلاطونية أو الأفلاطونية الجديدة ، الفضل في هز العقائد المسيحية وجعلها تنحو نحو التوحيد النظري والاخلاق العملية .

ثم جاء أوغسطين لينظر للمسيحية اللاتينية كلها ويعطيها نسقها الكامل ، ويصبح نموذج الفلسفة المسيحية كلها . يونانية ولاينية ، في عصر الآباء . فهو أعظم آباء الكنيسة على الإطلاق . وما زالت كل الفلسفة بعده مدرسة أم حديثة أم معاصرة تنهل منه إذ أنها اختيار فلسفى دائم ، الباطن في مقابل الظاهر ، والداخل ضد الخارج ، والزمان نقيض المكان ، هوسرل ، برجسون ، وكل الفلاسفة المثاليين الروحانيين منذ بداية الوعي الأوربي حتى نهايته^(١١٣) .

(١١١) ظهر ماريوس فيكتورينوس (٣٦٣ م) في الساحل الافريقي مع روما وليس ضدها . جادل ضد المسيحية أولا ثم تحول إليها . وقام بعدة شرح على بعض رسائل بولس مثل « رسالة إلى أهل غلاطية » ، « رسالة إلى الفلبينيين » ، « رسالة إلى أهل أفسوس » . كما ترجم « التاسوعات » إلى اللاتينية . وكتب رسالتين لاهوتيتين « الرد على آريوس » و « في تولد الكلمة الالهية » ، ويعتبر ارهاصا لأوغسطين .

(١١٢) عرض آريان كانديد ذلك في كتابه « في التوليد الالهى » .

(١١٣) ولد أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) في شمال افريقيا . درس وعلم في قرطاجنة وروما وميلانو . تحول إلى المسيحية عام ٣٨٦ م . عاد إلى شمال افريقيا لتأسيس جماعة رهبان . ثم نصب أسقف هيبو ٣٩٥ - ٤٣٠ . بدأ حياته الفكرية بخوار مع سيسرون في « هورتسيوس » . وقرأ اجزاء

تكون فكره في أتون المعارك الفكرية مع المذاهب الفلسفية والعقائد الدينية في عصره . فأثبت ضد الشكك أن هناك شيئا يمكن معرفته أو أن هذه المعرفة تؤدي إلى اليقين والسعادة^(١١٤) . وقد استطاعت المسيحية تحقيق الهدفين معا . أما الوثنية فلم تستطع ذلك . كما يمكن للعقل الوصول إلى بعض الحقائق المسيحية . واثبت للمانويين أن الشر ليس موجودا في العالم ، وليس ما يدخل في باطن الانسان ، بل هو في النفس ، وما يخرج من باطن الانسان^(١١٥) . استعمل اسلوب المحاورات الفلسفية لاثبات ارتباط الفلسفة بالدين ، والدين بالفلسفة . كلاهما بحث في الحكمة والسعادة^(١١٦) . ويتم التعليم في النفس عن طريق المعلم الداخلي وليس عن طريق اللغة^(١١٧) . والنفس كيف ولست كما . وهذا أحد أدلة خلودها . تعشق النظام الداخلي ، وتشعر بلغة الموسيقى ، ولها حديث داخلي^(١١٨) . وبعد تحوله إلى المسيحية بدأ في عرض حقائق الدين بالفلسفة ضد كل الفرق المسيحية التي تنحرف بالدين في تصوراتها أو ممارساتها^(١١٩) . وفي « الاعترافات » قص تطوره الروحي في سيرة ذاتية منذ طفولته الأولى وعلاقاته مع أصدقائه واحساسه بالشر وعلاقاته مع التيارات الفلسفية والفرق الدينية في عصره ، ومغامراته العاطفية ، وسماعه القديس أمبرواز شارحا بولس في « الرسالة إلى العبرانيين » ونظريته في الخلاص بالايان

■ من « التاسوعات » . وجعل موضوع الايمان والعقل أحد المحاور الرئيسية في حياته . هو الذي وضع مبدأ « الايمان باحث عن العقل » أو « أو من كي أعقل » والذي استمر حتى القديس اسيلم في القرن الحادي عشر . لم يستطع تعلم الآداب اليونانية بالرغم من أثر الافلاطونية الجديدة عليه . إلا أنه عبث الآداب اللاتينية وبرع فيها وأصبح ممتلها الأول .

(١١٤) قام بذلك في كتابه « الرد على الشكك » .

(١١٥) وذلك في كتابه « الرد على المانويين » .

(١١٦) وقد عرض ذلك في كتابه « الحياة السعيدة » .

(١١٧) انظر مقدمة ترجمتنا لمحاورة « المعلم » في « مباحث من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط »

ص ٣ - ٩٩ المجلد المصرية ، الطبعة الثالثة (مصورة عن الثانية) القاهرة ١٩٧٨

(١١٨) عرض أوغسطين ذلك في محاورات « كم النفس » ، « خلود النفس » ، « النفس

ومصدرها » ، في « النظام » ، « في الموسيقى » ، « حديث النفس » .

(١١٩) وذلك مثل « الدين الحق » ، « فائدة الصيام » .

وحده وليس بالأعمال . وقد كان ذلك الدرس هو السبب المباشر في تحوله إلى الدين الجديد : وفي الكتاب العاشر يذكر نظريته المشهورة في الزمان وابعاده والتذكر والخلود . ويستعمل ذلك كله كأدلة على وجود الله كما استعمل من قبل « المعلم » و « الموسيقى » و « النظام » و « حرية الإرادة » .

ثم بدأت كبرى معاركه مع رؤساء الفرق المسيحية المعاصرة له ، بلاجيوس ، آريوس ، أبوليناريوس ، دوناتوس . أثبت بلاجيوس حرية الإرادة وإمكانية خلاص الانسان دون تدخل الفضل الالهي^(١٢٠) . كما أنكر الخطيئة الأولى وضرورة العمد من أجل الخلاص منها . ولم يعتبر الموت عقابا على الخطيئة . وهو نموذج الفيلسوف المسيحي الرواقى القديم أو الكانطى الجديد . رد عليه أوغسطين لاثبات الفضل الالهي وضرورته لخلاص الانسان على ما تفعل الاشاعة^(١٢١) . ثم دخل معركتين متتاليتين حول طبيعة المسيح . الأولى مع أبوليناريوس الذى أنكر بشريته لصالح الوهيته فأثبت أوغسطين ضده بشريته مع الوهيته . والثانية مع آريوس الذى أنكر الوهيته لصالح بشريته تمييز الجوهرين^(١٢٢) . فأثبت أوغسطين الوحدة والتعدد فى الالهوية « واحد فى ثلاثة ، وثلاثة فى واحد » ، وبالتالي ضرورة القول بالبشرية والالهوية معا .

ثم دخل معركتين سياسيتين حول صلة الدين بالسياسة . الأولى مع دوناتوس ، وهو قسيس افريقى . والثانية مع الذين جعلوا المسيحية مسؤولة عن هزيمة روما ، فعندما تحول الامبراطور قسطنطين إلى المسيحية وجعلها الدين الرسمى للدولة ، وأمر كل المسيحيين بالكف عن المقاومة ، والتعاون مع سلطات الأمن ، رفض دوناتوس ، صوت من الطرف الافريقى ، وطالب

(١٢٠) نشأ بلاجيوس فى بريطانيا، وانتشرت شيعته فى أفريقيا وروما وفلسطين .

(١٢١) رد عليه اوغسطين فى كتابه « حرية الإرادة » .

(١٢٢) أبوليناريوس (٣١٠ - ٣٩٠) ، آريوس (٢٥٦ - ٣٣٦) . وقد أدان مجمع نيقية الأول آريوس على استحياء عام ٣٢٥ ثم صراحة فى مجمع القسطنطينية عام ٣٨١ باعادة التصويت . وكتبه أوغسطين « فى التثليث » وفى « العقيدة المسيحية » لاثبات شعار مجمع نيقية الأول .

بضرورة الاستمرار في المقاومة تقديرا للشهداء واحتراما لروحهم ، قدم الشهداء لم يجف بعد ، والكنيسة الوطنية في الاطراف في شمال افريقيا ، لا تستسلم لكنيسة المركز في روما ، وطالب بالعماد الثاني باسم المسيحية الوطنية ، فاخطوون لا يجوز لهم الاحتفال بالقداس. ولكن أوغسطين دافع عن السلطة المركزية السياسية والدينية ضد معارضة الاطراف وباسم العماد الأول ! والثانية عندما هزمت روما لأول مرة في التاريخ على يد الأريك ووضع الناس مسؤولية الهزيمة على الدين المسيحي وأخلاقه السلبية وعدم المقاومة . فكتب أوغسطين « مدينة الله » دفاعا عن المسيحية ولتبرأتها من الهزيمة . فمدينة الله منتصرة دائما عبر التاريخ منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى . هي مدينة الانبياء الذين حملوا الوحي فأمن الناس بهم . أما مدينة الأرض فهي المسؤولة عن الهزيمة بأخلاقها الوثنية التي تقوم على القوة وليس على الحق . وما من قوة الا فوقها قوة . يعرض أوغسطين جوهر التاريخ الانساني باعتباره صراعا بين مدينة الله ، الجماعة التي تستلهم افعالها من الفضل الالهى ، ومدينة الأرض القائمة على حب الاشياء الزمنية . وهو صراع ينتهى بانتصار مدينة الله ، وهي مدينة روحية لا توجد في أى مكان . والكنيسة هي أولى تجلياتها الأرضية ، مما كان له أبلغ الأثر في الاصلاح الدينى ضد الكنيسة باعتبارها مدينة الأرض ، والاصلاح باعتباره مدينة الله الجديدة . وانهى أوغسطين حياته بكتابة عدة شروح على التوراة والانجيل خاصة المزامير وانجيل يوحنا متبعا التأويل الرمزي الذي وضعت أصوله مدرسة الاسكندرية .

وقبل أن تأخذ المسيحية اللاتينية منحى آخر استمرت المسيحية السياسية في تفاعلها مع اليهودية مرة ، الختان ، الخلق ، توسيع الدين الوطنى اليهودى ، ومع الامبراطورية الرومانية مرة أخرى لتأسيس الثيوقراطية وشعب الآباء . فالكنيسة وريثة الامبراطورية ، والبابا خليفة الامبراطور ، ومدينة السماء وارثة مدينة الأرض . وقد كان لتحول قسطنطين إلى المسيحية أثره البالغ على ازدهار المسيحية السياسية . تحول الكهنوت إلى سلطة في الدولة ، واستعملت الكنيسة الدولة لصالحها . وقامت صناعة التماثيل للحوارين

وللمسيح وأمه بدلا من الاباطرة والقيصرية والنواب والقواد . وتحولت شعائر الدين الرومانى إلى القديس الرومانى ، بأجراسه ومحافله وأعلامه وأغانيه وصلبانه ؛ تأكدت السلطة البابوية بعد انهيار الامبراطورية الرومانية ، وتحولت روما من عاصمة الامبراطورية الرومانية إلى عاصمة الامبراطورية المسيحية الجديدة .

فروما ليست مدينة الله بل هى مدينة الأرض فى تطور جديد بعد ظهور قوى إجتماعية جديدة بفضل الدين الجديد . وهو عرض تاريخى صرف نظرا لانتشار المسيحية من الشرق إلى الغرب من الاطراف إلى المركز ، من المستعمرات ، فلسطين ومصر ، إلى « المتروبول » ، روما . ولو أن الامبراطورية الرومانية كانت عاصمتها القاهرة ، مركز الامبراطور الرومانى المسيحى الجديد لأصبحت ايضا المدينة المقدسة ، مدينة الله . وظهر بول أوريوس لينظر هذا التحول الجديد ، أن الله هو مصدر السلطة البابوية وكرد فعل على هزيمة روما أمام القوط وهربا من روما إلى افريقيا . فقد كانت الاطراف ايضا حول روما المركز من داخل القارة الأوربية ذاتها^(١٢٣) . وأيده فى ذلك جيلاز الأول^(١٢٤) . فالامبراطور ابن الكنيسة وليس البابا ابن الامبراطورية . ثم نشب الصراع بين السلطتين عندما عادت السلطة الدنيوية إلى الظهور من جديد . وعادت الامبراطورية الرومانية فى اشكالها الحديثة ، وانتصرت على الكنيسة . فانزوت السلطة الدينية ، ورضيت أن تكون محاصرة فى « الفاتيكان » تحت شعار ذليل « دولة مستقلة فى دولة مستقلة » ذرا للرماد فى العيون . والحقيقة ظل التعاون قائما بين الدولتين فى عصر التبشير والاستعمار ، الدين مقدمة للدولة فى الاطراف ، إذ يبدأ القسيس الدعوة ممهداً للجنرال . والدولة مقدمة للدين إذ يبدأ الجنرال الغزو ممهداً بذلك الطريق لدعوة القسيس .

(١٢٣) وعرض ذلك فى كتابه « تحول السلطة الالهية عناية الهية » .

(١٢٤) هو بابا روما (٤٩٢ - ٤٩٦) .

ثم أخذت المسيحية الرومانية معنى آخر وذلك ببداية تحول فكري وعقائدي آخر من أفلاطون إلى أرسطو ، وكأن الافلاطونية الجديدة قد استنفدت اغراضها عندما بلغت ذروتها عند القديس أوغسطين . فقد ظهر بويثيوس يترجم ارسطو من اليونانية إلى اللاتينية ويشرحه حتى يصبح ثقافة عامة يمكن بعدها استعمالها لصالح الدين الجديد^(١٢٥) . طبق قواعد المنطق القديم في الايمان المسيحي ، واعتمد على العقل وحده في عرض قواعد الايمان بالرغم من تمايز العقل عن الايمان . فالفلسفة محبة الحكمة ، والدين صورة رمزية لها . وهى مستقلة عن الكتاب ، وقادرة على البرهنة والوصول إلى الحقائق بذاتها . وهى نظرية أو عملية ، تعرف الحقائق وتمارسها . ومن إجتماع العقل والايمان والفلسفة والدين يمكن تصور غايته في العالم . فكل شئ في العالم من ثروة وغيرها هش ، والله هو الخير الحق . الله واحد والثلاثة واحد . وبالتالي يصل بويثيوس إلى التوحيد العقلي الخالص كما وصل اليه الفلاسفة المحدثون وحكماء المسلمين ومتكلموهم . والانسان قادر بعقله على التمييز بين الخير والشر ، وقادر بارادته الحر على اختيار الخير دون الشر . ولا ينال ذلك من العلم الالهى فى شئ . وهكذا تتحول الفلسفة المسيحية على يد بويثيوس من الافلاطونية إلى الارسطية ، ويقدم فلسفة عقلانية انسانية اقرب إلى الاعتزال منها إلى

(١٢٥) بويثيوس (٤٨٠ / ٤٢٥ - ٥٢٤ / ٤٧٠) فيلسوف روماني . كان موظفا كبيرا لدى ملك القوط تيودوريك الذي غضب عليه فسجنه وأعدمه . ترجم أعمال أرسطو المنطقية من اليونانية إلى اللاتينية : التحليلات الأولى ، التحليلات الثانية ، الخطابة ، السفسطة . كما ترجم وشرح مقدمة فورفوربيوس « ايزاعوحى » بعد أن أصبح النص المعتمد في المنطق طوال العصر الوسيط . وشرح المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى والثانية ، السفسطة ، الجدل . بل كان مشروعه ايضا ترجمة أفلاطون من أجل بيان اتفاق أفلاطون وأرسطو وتفسير كل منهما بالآخر كما فعل الفارابي في « الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الالهى وارسطاطليس الحكيم » . كانت مهمته الترجمة والشرح والتوفيق ثم النقل حتى يمهّد الطريق بعده للانتقال من مرحلة النقل إلى مرحلة الابداع . ومن ضمن اعماله مؤلفات في الرياضيات مثل « مبادئ الرياضة » . الهندسة ، وفي الموسيقى مثل « مبادئ الموسيقى » . وفي اللاهوت « كتيبات صغيرة » ، « كتاب الثلاث المقدس والفهم باحثا عن العقيدة » ، « عزاء الفلسفة » الذى كتبه في السجن .

الاشعرية . بل إنه استطاع أن يقدم إلى العصر الوسيط موقفا جديدا ومصطلحات ومنهجاً . كان آخر الرومان وأول المدرسين . وله نفس المكانة التي للفارابي في الفلسفة الإسلامية والذي هذب منطق أرسطو ، ونفس المكانة التي للمعتزلة في علم الكلام .

وسار في نفس التيار كاسيدور على مستوى الأخلاق^(١٢٦) . فجمع بين المادية والرواقية ، بين الرغبة في اثبات العالم المادي والتمسك بالأخلاق الفردية المثالية ، بين أخلاق البطولة الفردية والقدرة على السيطرة على أهواء النفس . لقد استطاعت الرواقية أن تجمع بين النظرة المادية للطبيعة والنظرة الأخلاقية للإنسان . لذلك انتشرت في الفلسفة الإسلامية وفي الفلسفة الغربية في العصور الحديث خاصة عند اسبينوزا وكانط ثم أثر مارتن البراكارى الجانب الأخلاقي في الرواقية على الجانب الطبيعي ، مثل سنيكا^(١٢٧) . فحياة الأخلاق هي حياة الفضيلة . ثم دافع جريجوار الكبير عن المسيحية من جديد بعد أن انتهى عصر الصياغات النظرية أو كاد^(١٢٨) . كان الغرض فقط استيفاء حاجات الكنيسة ووراثتها الحضارة اليونانية الرومانية القديمة . فقد أصبحت اللغة اللاتينية لغة المسيحية وليست لغة القدماء إن لم تكن ضدهم . وتكشف نزعتة الانسانية عن روح جديدة تنبئ بنهاية عصر قديم وبداية عصر جديد . ثم أسس أخيراً ايزيدور الاشيبلى دائرة معارف عقلية وفلسفة مسيحية جديدة أقرب إلى الفلسفة العقلية الصورية الخالصة منها إلى فلسفة الدين ، وأقرب إلى علوم الحكمة منها إلى علم أصول الدين . بحث عن المعاني الاشتقاقية واضعاً أسس فلسفة اللغة كما فعل الأصوليون القدماء وكما فعل هيدجر وعلماء اللغة المعاصرون^(١٢٩) . ويبدو أن مشكلة الكليات التي سيطرت طوال الفلسفة

(١٢٦) شرح كاسيدور (٤٧٧ - ٥٧٠) « النفس » لأرسطو وله أيضاً « المؤسسات الالهية والدينية » .

(١٢٧) توفى مارتن البراكارى في ٥٨٠ م .

(١٢٨) جريجوار الكبير (٥٤٠ - ٦٠٤) له بعض الشروح الرمزية على الكتاب المقدس .

(١٢٩) توفى ايزيدور الاشيبلى في ٦٣٦ م . وله كتاب « الأصول الاشتقاقية » .

المدرسية قد بدأت ارهاصاتها عند بويس بشرحه «ايزاغوجى» وعند ايزيدور الاشبيل بتفكيره فى المعانى الاشتقاقية للاسماء. كما أن دخول اسبانيا المعترك الثقافى فى نهاية عصر الآباء إنما كان إرهاضا ايضا لاسهاماتها الكبرى فى العصر المدرسى بفضل الثقافة الاسلاميه فى ربوع الاندلس .

ثالثاً : الفلسفة المدرسية (من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر)

وتبدأ الفترة الثانية من الفلسفة المسيحية - الفلسفة المدرسية - من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر قبيل عصر النهضة . ولا توجد حدود فاصلة فى البداية والنهاية . فقد يرجع الثامن إلى السابع قليلا ، وقد يستمر الرابع عشر فى الخامس عشر أحيانا . فعصور التاريخ تتداخل فيها البدايات والنهايات تتداخل الفصول الأربعة . وقد دامت هذه الفترة ايضا سبعة قرون مثل الفترة الأولى ، عصر آباء الكنيسة ، ومثل الفترة الثالثة فى العصور الحديثة من القرن الخامس حتى القرن الواحد والعشرين . وقد بدأت هذه الفترة بانتشار الثقافة اللاتينية إلى الشمال ، وتحويل البلاد الجرمانية من الوثنية إلى المسيحية التى انتقلت من جنوب أوروبا إلى شمالها على مدى قرن من الزمان هو القرن الثامن . لم يكن هناك إبداع فلسفى يذكر . كان الانتشار افقيا وليس رأسيا ، عرضيا وليس طوليا ، على السطح وليس فى الاعماق ، وهذا طبيعى فى انتشار الحضارات ، عندما يعيش الناس التجارب الايمانية أولا ثم ينظرونها ثانيا .

ثم بدأت الفلسفة المسيحية تظهر فى القرن التاسع على يد اريجنا معاصر الكندى . ثم ظهرت فى القرن العاشر فى الفلسفة اليهودية عند أسحق الاسرائيلى وسعيد بن يوسف الفيومى وداود بنى مروان فى كنف المسلمين . ولم يكن هناك ابداع فى الفلسفة المسيحية فى القرن العاشر فى انتظارا لفترة التمثيل قبل الابداع خاصة وأن الفلسفة كانت مزدهرة فى الجناح الشرقى للغرب ، فى العالم الاسلامى . ثم بدأت الفلسفة المسيحية فى الظهور فى القرن الحادى عشر فى شكل صراع بين الجدليين واللاهوتيين والاستمرار فى التحول من الافلاطونية إلى

الارسطية ، ومن الايمان إلى العقل وظهور مشكلة الكليات عند انسيلم وروسلان. واستمرت في القرن الثاني عشر بعد تأسيس المدارس والجامعات وتحول الفلسفة المسيحية من الكنائس والمعابد كما استمرت الفلسفة اليهودية وبلغت ذروتها عند موسى بن ميمون. ثم بدأت الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فدخل رافد جديد في الفلسفة المسيحية ابتداء من القرن الثالث عشر بلغت فيه الفلسفة المسيحية الذروة عند البير الكبير وتوما الاكويني . ثم تحول اللاهوت إلى انطولوجيا ، والعقل إلى علم في القرن الرابع عشر عند وليم الأوكامي ويوحنا الجرسوني في المسيحية ، وليفي بن جرشون وغيره في الفلسفة اليهودية . ولم يمنع ذلك من ظهور التصوف التأملی عند المعلم اكهارت وتاولر منبثا بظهور عصر جديد هو عصر النهضة . وتمثل هذه المرحلة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر في الفلسفة المسيحية عصرنا الذهبي في الحضارة الاسلامية من القرن الثاني حتى القرن السابع الهجري والتي ظهر ابن خلدون في نهايتها ليؤرخ لها ، وابن تيمية ليعيد لها الحياة لتبدأ حركة اصلاح جديدة كانت وراء الحركات الاصلاحية الدينية الأخيرة منذ القرن الماضي .

١ - انتقال الثقافة اللاتينية من الجنوب إلى الشمال (القرن الثامن)

لما كان النقل سابقاً على الابداع فقد بدأ النقل منذ القرن الثامن قبل أن يبدأ الابداع مبكراً في القرن التاسع . كان النقل لموضوعين . الأول الآداب القديمة أو الفنون الحرة التي لم تنطفئ جذوتها خاصة الآداب الايطالية التي ازدهرت في أواخر عصر الآباء في القرن السادس^(١٣٠) . والثاني المسيحية وتربية القسس واعداد الوعاظ والمبشرين لتأسيس الكنائس^(١٣١) بدأ الدهيلم المالمزبري بنشر الفنون الحرة والآداب القديمة في ايرلندا وإنجلترا . وكتب « في العذرية » وهي

(١٣٠) ومن أشهر هؤلاء : فرتون (٥٣٠ - ٦٠٩) ، بول فانفريد ، بطرس البيزي .
(١٣١) حدث ذلك خاصة في ايرلندا وإنجلترا والمانيا . وتكثر الشخصيات بالمشرات . أشهرها خمسة الدهيلم المالمزبري (٦٣٩ - ٧٠٩) ، بيد المحترم (٦٧٣ - ٧٣٥) ، الكوين (٧٣٠ - ٨٠٤) ، ربان مور (٧٨٤ - ٨٥٦) .

القيمة الجديدة التي أتت بها المسيحية في عقيدة الحمل العذرى . وتبعه بيد المحترم وبنوا يسكوب في نقل الآداب القديمة خاصة النثر والشعر مع كتابة التاريخ الدينى لانيجلترا^(١٣٢) . وأراد فنفيد اعداد اساقفة للشعب الالماني . لتنظيم الكنيسة بعد تفككها ، وإعادة بناء الدين بعد أن قضى عليه جيله^(١٣٣) . أصبح الاساقفة في عصره علمانيين يرتكبون الزنا ، ويتخذون الخليلات ، ويقرأون الإنجيل . يدعون إلى احترام الناس ويستغلونهم . وأهم الكوين باحياء التراث القديم . ومع ذلك منع الوثنية ، وحرّم قراءة فرجيل . وفي نفس الوقت تأثر بأوغسطين في علم النفس^(١٣٤) . كما اهتم بالفكر السياسى كتعبير عن تجليات الروح وكما فعل أوغسطين من قبل في « مدينة الله » . وسار في تياره آخرون . أهمهم ثيودولف الأورليانزى الذى اهتم بمساواة الشمال الوثنى بالجنوب المتحضر ، وتمدن أوربا ومساواتها بروما وأثينا^(١٣٥) . ثم حاول خورى القديس مارتن التورى فردجيز اقامة فلسفة مسيحية تستنكف من العدم^(١٣٦) . تثبته كى تدفع الناس بعيدا عنه . العدم هو الظلام ، والوجود هو النور . وهو تشبيه مجازى يرى العدم واقعا كما هو الحال عند هيدجر وسارتر وليس مجرد وجهة نظر أو حكم في النفس كما هو الحال عند أوغسطين وبرجسون . ثم قام ربان مور في المانيا بنفس الدور الذى قام به الكوين في فرنسا^(١٣٧) . وظهر مبشرون آخرون خاصة في المانيا دون أى طموح فلسفى ميتافيزيقى . إنما كان الهدف مجرد تعليم البرابرة الثقافة اللاتينية وما تحمله من دين جديد^(١٣٨) .

(١٣٢) لبيد المحترم كتاب « فن العروض » .

(١٣٣) كان فنفيد أول أسقف في مدينة ماينز ، واستشهد في ٧٥٨ وأصبح اسمه القديس نونيفاس وله « فعل أجزاء الكلام » .

(١٣٤) ولألكوين كتاب « عقل النفس » .

(١٣٥) وكان مع ثيودولف الأورليانزى بوليه الأيكويلى (٨٢٠ م) وأجوبارد الذى نصب نفسه قسيسا حوالى ٨٠٤ م .

(١٣٦) تولى خورى القديس مارتن التورى فردجيز في ٨٣٤ م . وله « رسالة في العدم والظلام » .

(١٣٧) شرح ربان مور كتب ارسطو « في النفس » ، « العبارة » . كما شرح « ايسا غوجى » في المنطق والف كتاب « النحو » .

(١٣٨) ومن هؤلاء : كانديد الفولدى ، راشيز راتبرت (٨٦٠ م) ، جوتشالك (٨٦٩ / ٨٦٦ م) .

وكانت الفلسفة المسيحية في بيزنطة أكثر ابداعا منها في المسيحية الغربية في روما . كانت الاطراف تحمل لواء الابداع بينما كان المركز مازال في مرحلة النقل . كانت المسيحية الشرقية تقود معركة الصور والتماثيل والاقانيم التي لا تتفق وروح الشرق الجديد كما مثلها الاسلام فيما بعد^(١٣٩) . وكانت تقود المعركة ضد الرهبنة من أجل السماح للرهبان بالزواج فلا تعارض بين الحياة الروحية والحياة البدنية ، وهى الروح التي جسدتها واقعية الاسلام . وكان يوحنا الدمشقى هو حلقة الوصل بين المسيحية الشرقية وتعبيرها الجديد في الاسلام لذلك كانت له مكانة بارزة في التراث الاسلامى ، ترجمة وشرحا مما يدل مرة أخرى على أن المسيحية الشرقية أقرب إلى المصدر الشرقى منها إلى المصدر اليونانى الغربى ، وأن وريثها هو التراث الاسلامى^(١٤٠) . وبالرغم من اعتزازه بالفلسفة إلا أنها خادمة للاهوت واللاهوت سيدها . العقل قادر على الوصول إلى حقائق الايمان بعيدا عن الخرافات وهى أصل الأخطاء . وتأتى المعرفة من وحى المسيح ومن شريعة الانبياء ومن الاشياء المخلوقة وتأملها بالعقل وهو الطريق الذى فضله الاسلام فيما بعد . الله واحد ، صانع العالم . خلقه ويعتنى به . والمعارف تشرق على النفس ، والنفس فى صراع مع الجسد . الحكم على الاشياء بالشر جهل بمستويات الوجود التى يمكن للانسان الاستسلام لها رضاء بالقضاء والقدر . تجمع فى يوحنا الدمشقى التراث القديم كله ، اليونانى والمسيحى ، أفلاطون وأفلوطين مع تصور مادى للنفس مثل الرواقيين ، وجمع بين عناصر رواقية وأرسطية ، وارهاسات يونانية من الأفلاطونية الجديدة للتثليث المسيحى ، الصانع ارهاص للأب ، والعقل ارهاص للكلمة ، والنفس ارهاص للروح القدس . والكل ارهاص للاسلام . فكما التقى الاسلام والمسيحية فى بيزنطة التقى الاسلام واليهودية فى الاندلس .

(١٣٩) ظهر ذلك عند سان جرمان فى القسطنطينية ما بين ٦٣٣ - ٧٣٣ م .

(١٤٠) يوحنا الدمشقى (٦٧٤/٦٧٥ - ٧٤٩) . وله « الرد على المانوية » « الرد على موجدى

الارادة » ، « مصدر المعرفة » « الوحوش والاشباح » .

٢ - بداية الفلسفة المدرسية (القرنان التاسع والعاشر)

ولم يستغرق النقل قرناً واحداً ، وهو الثامن حتى بدأ الابداع في التاسع على يد يوحنا سكوت اريجنس^(١٤١) . أهم موضوعين لديه: تأسيس الفلسفة على العقل ، وحرية الارادة وكأنه يؤسس أصل العدل عند المعتزلة : خلق الافعال واستقلال العقل . استعمل المناهج العقلية الصرفة بصرف النظر عن نتائجها التي قد تصدم معاصريه . ودافع عن حق العقل في التفكير وواجب الفلسفة في النظر . كما أثبت حرية الارادة ضد التصور الشائع الذي يقضى بتدخل الارادة الالهية في كل شيء ، في قوانين الطبيعة وفي أفعال الانسان كما هو الحال عند الاشاعرة . ولا تمنع الخطيئة من حرية الانسان ، فالخطيئة على مراحل : سابقة وهي لاتنفي مسؤولية الفرد ، وتابعة ويستطيع الانسان بعقله الحر أن يدركها ، وغامضة . يستطيع الانسان بارادته المستقلة أن يتجنبها . أما بالنسبة لأصل التوحيد فقد تحدث عن الله ابتداءً من الطبيعة مما أوحى بأنه من أنصار الغنوصية ووحدة الوجود . مع أنه قام بما حققه المتكلمون من قبل من جعل الطبيعيات مقدمة للالهيات فالطبيعة لديه تنقسم إلى خمسة مراتب : الأولى الخالق وليس المخلوق وهو الله ، والثانية الخالق والمخلوق وهي الأفكار الالهية أو النماذج ، والثالثة المخلوق وليس الخالق وهو كل ما هو خارج الله ، والرابعة لخالق ولا مخلوق ، وهو العودة إلى الله . درس اريجنس الموضوع شعورياً وليس عقائدياً ، وبنوياً وليس تاريخياً . وإن التعامل مع الأفكار التي هي اشبه بمثل أفلاطون جعله قادراً على وضع أصل التوحيد واستبعاد التثليث . ظهر جان سكوت اريجنس لأول مرة يعرض فكراً جديداً حول الله والطبيعة والانسان مباشرة دون التمهيد بالمنطق . ومع ذلك بدأ علم كلام نظري اعترالى جديد خارج علم العقائد الاشعري القديم الذي ساد آباء الكنيسة . وقام بدور الكندي المعاصر له في تأسيس علم الحكمة والخروج من علم الكلام الاعترالى إلى الفلسفة الطبيعية الخالصة .

(١٤١) يوحنا سكوت اريجنس (٨١٠ - ٨٧٧) لاهوتي ايرلندي ومترجم وفيلسوف غامض الأصل والمنشأ ، ترجم كتب دينيز الاربوهابي المنحلة وكذلك أعمال جريموار النيسي من اليونانية إلى اللاتينية . وقد اعتمد كل العصر الوسيط على ترجمته لدينيز الاربوهابي . وقد اهتم بوحدة الوجود . اثبت حرية الارادة في كتابه « في القدر المسبق » . وتحدث عن الطبيعيات في « اقسام الطبيعة » .

ولم تظهر في القرن التاسع شخصية ابداعية أخرى في الفلسفة المسيحية مثل اريجنس. بل ظهرت شخصيات عديدة تتناول نفس الموضوعات مثل الآداب القديمة أو مشكلة الكليات في بداياتها الأولى. ظهرت أهمية البلاغة خاصة الثلاثي: المنطق والنحو والبلاغة من الفنون الحرة السبعة وذلك من أجل استعمال الجدل لصالح الدين^(١٤٢). ولم يتوقف الاحساس بالآداب القديمة كأحد دعائم الدين الجيد في التعبير والايصال. ثم ظهرت مشكلة الكليات في ارهاصاتها الأولى كمشكلة واقعية تجريبية وبالتالي إنكار الكليات الذهنية أو الخارجية^(١٤٣). وظهر مفكرون آخرون ساهموا بوجه عام في الحركة الفكرية العامة دون أن تكون لهم ابداعات خاصة^(١٤٤). وفي نفس الوقت استمر النقل الذي بدأ في القرن الثامن من الجنوب إلى الشمال، استمر داخل أوروبا ذاتها، من القارة الأوروبية خاصة في فرنسا إلى إنجلترا^(١٤٥) مع الاهتمام الخاص بدراسة النحو وفي هذه الفترة كان التفكير مازال في الاديرة منذ القرن السابع حتى القرن العاشر لأن الجامعات لم تكن قد تأسست بعد إلا في القرن الثاني عشر. ومع ذلك ظهرت شخصية متفردة في القرن التاسع، جربرت الأورباكي، تحت تأثير العلم الاسلامي وهو في بدايته في اسبانيا بعد أن تحولت الحضارة الاسلامية من مرحلة النقل إلى مرحلة الابداع^(١٤٦)

-
- (١٤٢) وقد قام بذلك سافا راجد (٨١٩م)، بروبوس (٨٥٩م) في المانيا، لوب الفريدي (٨٦٢م) في فرنسا، كلوي أبون الذي شرح أرسطو وركز على البلاغة والجدل والحساب، الأنخت هروتسفييتا في حبها للآداب ودعوتها لها.
- (١٤٣) ظهرت مشكلة الكليات عند هيريك الاوكسيري (٨٤١ - ١٨٧٦)، ريمون الاوكسيري.
- (١٤٤) وهؤلاء مثل: ميكون سان ريكيه، هلدوارد.
- (١٤٥) وذلك مثل فلوير الشارترى (١٠٢٠م)، جيغو الارتيوزي (عاش بين ٩٩٥ - ١١٠٥)، فيلجارو.
- (١٤٦) جربرت الأورباكي (١٠٠٣م) هو الذي أصبح فيما بعد الباب سلفستر الثاني. درس العلوم الاسلامية ثلاثة سنوات في اسبانيا، وعلم في مدرسة رينس ثم أصبح اسقف المدينة ثم اسقف موبن رافينا ثم بابا في ٩٩٩م. كان استاذاً في الفنون الحرة السبعة وأبدع في أربعة منها وهي: المنطق، والرياضة، والفلك، والموسيقى.

وفي الفلسفة المسيحية الشرقية استمرت المعركة ضد عبادة الاقانيم بالرغم من التمييز بينها وبين عبادة الاصنام^(١٤٧). وحافظت الكنيسة على استقلالها ضد تدخّل الامبراطور في شؤونها^(١٤٨). ثم ظهرت نزعة إنسانية مرتبطة بالفلسفة اليونانية عند فوطيوس بالرغم من تفضيله ارسطو على أفلاطون ، ومحاولة تلميذه ارتياس السيزاري المساواة بينهما^(١٤٩). ولكن ظل الاهتمام بالأدب والعلوم والفنون هو التيار الغالب طوال القرن العاشر بعيدا عن السياسة حتى ولو كان اصحاب هذا التيار من ابناء الأباطرة^(١٥٠).

وكان الفلاسفة اليهود في ذلك الوقت مثل المسلمين أطباء في الغالب . فالحكيم حتى الآن هو الطبيب دون الفيلسوف . غلب عليهم موضوعان : الصلة بين الدين والفلسفة ، ومحاولة تأسيس فلسفة يهودية أى استعمال الفلسفة لتأسيس الدين . وكان أولهم اسحق الاسرائيلي الذي خلط بين الطب الفيزيقي والفلسفة فكان أقرب إلى ابوقراط منه إلى جالينوس^(١٥١). تسربت إليه بعض العناصر الأفلاطونية الجديدة ، ولكنه لم يعمل بالتوفيق بين الفلسفة والكتاب المقدس . وعاصره القميس بن مروان يتحدث في نفس موضوعات علم الكلام الاسلامي^(١٥٢). وكان أشهرهم في القرن العاشر سعيد بن يوسف الفيومي^(١٥٣). حاول تأسيس علم كلام يهودي على النسق الاسلامي . وكان همه

(١٤٧) هنا هو التمييز الذي أقامه نيسيفورس (٧٥٨ - ٨٢٩) .

(١٤٨) هنا ماحاوله تيودوروس ستوديت (٧٥٩ - ٨٢٦) .

(١٤٩) فوطيوس (٨٢٠ - ٨٩١) وقد دعا الخليفة المأمون إلى بغداد ليون الرياضي أحد معاصريه وتذكر الروايات أنه من فرط إعجابه به كتب إليه يدعوه « لك أمة الاسلام كلها تمثل بين يديك » .

وقد كتب ارتياس السيزاري تلميذ فوطيوس رسالة في المقولات .

(١٥٠) هو كونستانتين السابع (٩١٣ - ٩٥٩) ابن ليون السادس .

(١٥١) كان اسحق الاسرائيلي (٨٦٥ - ٩٥٥) طبيبا في بلاط خلفاء القيروان . كتب عدة مؤلفات

مثل « كتاب الحدود » ، « كتاب العناصر » ، « كتاب الروح والنفس » .

(١٥٢) كان القميس بن مروان معاصرا لاسحق الاسرائيلي . ويعتبره البعض أول الفلاسفة اليهود كذلك .

له عشرون مقالة .

(١٥٣) سعيد بن يوسف الفيومي من الفيوم في مصر الوسطى . وصل إلى درجة الرئاسة عند اليهود لذلك

سموه « سعديجاؤون » . وعاش في سوريا فيما بين النهرين منذ ٩٢٨ م وهو يهودي « حلقى »

بيان اتفاق الدين والعلم واثبت نظرية الخلق ، والاشتغال بالنقد التاريخي مثل علماء الأصول والحديث المسلمين .

٣ - تطور الفلسفة المدرسية (القرنان الحادى عشر والثانى عشر)

بدأت الفلسفة المسيحية فى القرن الحادى عشر بضراع بين الجدليين واللاهوتيين ، بين أنصار الفلسفة والمنطق والأدب والنحو والبلاغة وبقاى الفنون الحرة وبين أنصار اللاهوت والعقائد ، أو بلغة عصرنا بين العلمانيين والدينيين . أثبت العلمانيون أولاً أن النحو والبلاغة أو أن اللغة والأدب هما الأولوية على اللاهوت والعقائد . « قام اندلس البساطى مدافعاً عن الفلسفة ضد اتهاماتها . كما أعطى بيرانجييه التورى الأولوية للعقل على النقل ، والتعبير عن الايمان بلغة العقل تحت اثر العقلانية الاسلامية التى كانت آثارها قد بدأت فى الظهور^(١٥٤) . أنكر تحول الماء إلى خمر ، والخبز إلى لحم كبداية لانكار المعجزات كلها بمعنى خرق قوانين الطبيعة قبل بداية العصور الحديثة بستائة عام، وكما حدث بعد ذلك عند فونتيل واسبينوزا ولوك فى القرن السابع عشر ، وهيوم وفولتير وكل فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر . وهنا يبدو دور الثقافة الوثنية مثل المنطق والآداب فى إنقاذ الوعى الأوربى من عقائدية المصادر مرة ثانية كما أنقذته أول مرة فى عصر آباء الكنيسة . ثم حدث رد الفعل من اللاهوتيين على الجدليين دفاعاً عن الايمان ضد العقل ، وعن اللاهوت ضد الفلسفة عند أولتوه السانت ارامى ، واستحالة اخضاع الايمان للجدل عند مانجولد لانتباخ^(١٥٥) . ثم أتى بطرس الدمياني ليعلم أن الايمان ليس بحاجة إلى الفلسفة أو النحو أو الأدب، إذ يأتي اللاهوت من الله مباشرة دون ما حاجة إلى

— أى شرعى وشاعر ترانيم ، ومن أوائل دارسى النحو العبرى ، ومفسر توراتى ، له شروح على كتاب يزيرا . ترجم التوراة إلى العربية . عمله الرئيسى الفلسفى « كتاب الامانات والاعتقادات » كان له أثره الضخم فى تطور الفلسفة اليهودية فيما بعد .

(١٥٤) توفى بيرانجييه التورى عام ١٠٨٨ م .

(١٥٥) أولتوه السانت ارامى (١٠١٠ - ١٠٧٠) .

صياغات وفهم إنساني . وهؤلاء يشبهون ابن الصلاح في تراثنا الاسلامي المتأخر الذي قام ايضا بتكفير الفلسفة واستبعاد المنطق في نهاية عصرنا الذهبي الأول . ثم حدثت محاولة للجمع بين الفعل ورد الفعل ، بين الموضوع ونقيض الموضوع عند لانفران^(١٥٦) فالجدل لا يعارض الاسرار الالهية ، والفلسفة لا تقضى على الدين ، والدين لا يعارض الفلسفة .

ثم ظهرت أهم شخصيتين بعد ذلك في القرن الحادى عشر: القديس انسيلم ، وروسلان . يعبر الأول عن إجتماع الجدل واللاهوت ، والثاني عن أولوية الجدل على اللاهوت . استعمل انسيلم منطق ارسطو الذى شرحه بويثيوس للتعبير به عن افكاره اللاهوتية^(١٥٧) . وفي نفس الوقت اعتمد على الافلاطونية الجديدة خاصة فيما يتعلق بالبراهين على وجود الله . فهو يجمع بين منطق ارسطو واشراق افلاطون ، بين جدل اليونان والمعلم الداخلى عند أوغسطين ، بين البرهان الفلسفى والايمان الدينى . لقد ساهم هو ايضا في الانتقال من النموذج الأول للفلسفة المسيحية وهو الأوغسطينية ، ذروة عصر آباء الكنيسة إلى النموذج الثانى لها وهى التوماوية ، ذروة الفلسفة المدرسية . كما يمثل انتقال اساس النموذج من افلاطون إلى ارسطو ، مرحلة انتقال بين الاثنين . حلل الافلاطونية بالارسطية ، ووصف الايمان الدينى بالعقل الفلسفى وكأنه برجسون العصر الوسيط المتقدم . طبق انسيلم منهجه هذا « الايمان باحثا عن العقل » فى البراهين على وجود الله . فهو الذى صاغ الدليل الانطولوجى

(١٥٦) لانفران (١٠٠٥ - ١٠٨٩) .

(١٥٧) القديس انسيلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) اسقف كانتربرى . ويعتبر أب الفلسفة المدرسية . عرض الدليل الأول القائم على فكرة الخير فى « حديث النفس » ، والثانى القائم على فكرة الوجود فى كتابه « فى الحقيقة » بعد أن عرض المعانى المختلفة لها ، والرابع وهو الدليل الانطولوجى فى « خطاب للناس » . واثبت الارادة الحرة فى كتابه « حرية الاختيار » ، وحل تناقض الخير والشر فى كتاب « سقوط الشيطان » . وتعبير محاوراته وأعماله عن براعة فى التحليلات اللغوية . حلل المقولات الصعبة كما فعل فى كتابه « فى النحو » ومطبقاً نفس التحليل فى ميدان المنطق . انظر ايضا مقدمتنا وشروحنا لمجموعة « الايمان باحثا عن العقل » فى « نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ١٠١ - ٢٠٥ ، الانجلو المصرية القاهرة ، ١٩٧٨ .

الشهير الذى استمر فى الفلسفة الحديثة بين مؤيد (ديكارت ، فشته ، شلنج ، هيجل) ومعارض (كانط والوجوديون جميعا) . هناك أربعة أدلة على وجود الله . الأول يقوم على فكرة الخير ، الله هو الخير الذى يوجد فى كل خير ، ويوجد كل خير فيه ، والثانى يقوم على فكرة الوجود ، فالله هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود والذى يوجد كل موجود فيه . والثالث يقوم على فكرة الكمال ، فالله هو الكمال الذى يوجد فى كل الكمالات ، وتوجد كل الكمالات فيه . والرابع هو الدليل الانطولوجى الشهير كما سماه كانط ، فالله حق يوجد فى كل الحقائق ، وكل الحقائق توجد فيه . وقد اتبع انسيلم اسلوب المحاورات الأفلاطونية سواء مع النفس أم مع الآخرين . كما أثبت الارادة الحرة مثل أوغسطين واعتبرها دليلا آخر على وجود الله ، وبين شروطها الضرورية فى العون الالهى كما تفعل الاشاعرة فى نظرية الكسب . وحاول حل مشكلة تناقض فكرة الشر الأخلاقى الصادر من سقوط الشيطان مع حب الانسان للخير ووجود الخير فيه . وأخيرا شارك انسيلم فى مشكلة الكليات وهى مازالت فى بدايتها باعتباره خصما لروسلان الاسمى . فالكليات افكار الحق والخير والكمال فى النفس ، ولا يمكن أن تكون مجرد اسماء أو الفاظ أو اصوات . أما روسلان أحد مؤسسى المذهب الاسمى لحل مشكلة الكليات فالتصورات لديه اسماء أو القاب ، مجرد ذبذبات فى الهواء^(١٥٨) . ولا يوجد فى الواقع إلا الاشياء الحسية . ثم طبق الاسمية فى العقائد وفى مقدمتها التثليث كأحد الحلول لحل صلة الأب بالابن بالروح القدس . ويشبه نقده للكليات فى الخارج نقد ابن تيمية لها فى تراثنا الفقهى القديم. ثم قال القديس برنار الشارترى بواقعية الافكار مثل أفلاطون^(١٥٩) . ولكن صور الاشياء مختلفة عن نماذجها فى

(١٥٨) روسلان (١٠٥٠ - ١١١٤ / ١١٢٠) أدانته الكنيسة ، واضطر إلى التراجع فى مجتمع سواسون عام ١٠٩٢ م . ولم تحفظ من أعماله الا رسالة له إلى أيلار . وهو موقف يشابه التوجه القرآنى فى « إن هى الا اسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (٥٣ : ٢٣) (١٥٩) القديس برنار الشارترى (١١٣٠ م) يمثل مرحلة الانتقال من القرن الحادى عشر إلى الثانى عشر . له كتاب « عرض فورفوروس » .

الذهن الالهى . أما وليم الشامبووى فقد جعل الاجناس والانواع حاضرة فى كل فرد ، والفروق بينها عرضية صرفة^(١٦٠) .

وما أن تم الانتقال إلى القرن الثانى عشر حتى أصبح عصر مشكلة الكليات ، وظهرت شخصيات عديدة أشهرها أيبيلار وآلان الليلى . جمع ايبيلار بين المنطق واللاهوت فى رؤية واحدة لحل هذا الصراع بين الجدليين واللاهوتيين فى القرن الحادى عشر^(١٦١) . عارض المذهب الواقعى فى مشكلة الكليات عند وليم الشامبووى ، واقعية مقولات ارسطو وواقعية مثل افلاطون ، وكل واقعية الاسماء الكلية . كما عارض الأساس النفسى لمشكلة الكليات عند الاسمين كما فعل هوسرل فيما بعد فى نقده النزعة النفسية فى المنطق . فالكليات عنده تصورات فى عالم الأذهان ، وليست وقائع فى عالم الاعيان كما قال الفقهاء المسلمون من قبل خاصة ابن تيمية فى رده على الحكماء . ثم وجه ايبيلار نقده العقلى لثراث الآباء ليبين تناقض أقوالهم فى ١٥٨ مسألة جدالية وذلك بعمل جدول من عمودين به أقوال متناقضة تثبت نفس الموضوع وتنفيه حتى يضحى الحجج العقلية مادامت متناقضة فيما بينها فلا تبقى الا الحجج العقلية . ثم بين أهمية أخلاق القصد وأفعال النية . وتوجه إلى العقائد المسيحية مبينا حكم العقل فيها فانتهى إلى نقد التثليث واثبات التوحيد . وكان من أول الذين حاولوا عقد مقارنة بين الأديان وعقد حوار بينها ، وهو الموضوع الذى ازدهر حاليا ومازال ، حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف . والفيلسوف هو المسلم ، وهو نفسه ايبيلار الذى يستطيع وحده أن يجعل العقل أساس النقل ويدرك

(١٦٠) وليم الشامبووى (١٠٧٠ - ١١٢١) أحد زعماء المذهب الواقعى واحد اساتذة ايبيلار .
 (١٦١) ايبيلار (١٠٧٩ - ١١٤٢) تلميذ روسلان . عاش فى فرنسا . وحدث له مأسى فى حياته سطرها فى كتابه « قصة مأسى » . فقد أحب تلميذته هيلويز فعاقبه أبوها بقطع أعضائه التناسلية . فترهبت هيلويز . شرح « ايساغوجى » لفورفوريوس و« المقولات » لأرسطو . كما شرح كتاب « فى التصنيف » المنسوب إلى بويثيوس . وله كتاب آخر عن « الجدل » ، وثانى عن « مصطلحات منطقية » . أما نقده للتراث ففى كتابه « نعم ولا » ، وأخلاقه القصدية فى كتاب « اعرف نفسك » . أما كتبه العقائدية فهى « اللاهوت المسيحى » ، « التوحيد والتثليث الالهى » . وكتابه فى الحوار بين الأديان « حوار بين يهودى وفيلسوف ومسيحى »

التنزيه (التوحيد) وحرية الاختيار (العدل) . وطوال القرن الثاني عشر كان ابيلاز هو الشخصية المحورية الأولى التي يقف المتحررون معها والمحافظون ضدها^(١٦٢)

ثم استمرت الفلسفة المدرسية في « مدرسة شارتر » التي حولت الميتافيزيقا التأملية الخالصة إلى الدين الجديد أو حولت الدين الجديد إلى ميتافيزيقا خالصة^(١٦٣) . تجمع بين الميتافيزيقا والمنطق ، بين الأرسطية والعقائد المسيحية في الخلق والشر . أما فيما يتعلق بالفكر السياسي فلم يكن هناك مفكرون سياسيون كما هو الحال في العصور الحديثة لأن المجتمع كان مستقرا . فالسلطان ، سلطة البابا وسلطة الامبراطور متحدتان في تيوقراطية بابوية . الدولة هي الكنيسة ، والكنيسة هي الدولة طبقا لنسق الوحدة بين الطرفين . الفلسفة هو اللاهوت ، واللاهوت هي الفلسفة . الطبيعة هو الفضل الالهي ، والفضل الالهي هي الطبيعة . وعلى عكس ابيلاز في بيان تناقض أقوال آباء الكنيسة في موضوعات عدة قام بطرس اللومباردي بجمع الأقوال الماثورة عنهم ، آراء الآباء ، والمعلمين الأوائل للكنيسة الخاصة باللاهوت من أجل استخدامه ككتاب مدرسي لتعليم العقيدة المسيحية فظهرت بداية التراكم التاريخي في الوعي بالتراث المسيحي^(١٦٤) . واستمرت روح القرن الثاني عشر مستمرة

(١٦٢) من اعداء ابيلاز جوسلين السواسوني (١١٥١م) ، برنار الكليرفوي (١٠٩٠ - ١١٥٣) وهو لاهوتي صوفي مضاد للعقل وضد أي نقد لثراث الآباء . يعتمد على سلطة الكنيسة ، رفعه البابا بيوس الثاني عشر إلى درجة القداسة وأعطاه لقب « أفضل العلماء » . أعماله الرئيسية « في محبة الله » ، « في الفضل الالهي والارادة الحرة » .

(١٦٣) اسس « مدرسة شارتر » فلوير ، ومعه برنارد الشارترى (١١٣٠م) ، جيلبرت دي لا بوريه (١٠٧٦ - ١١٥٤) . وقد بدأ الميتافيزيقا الخالصة بعد دخول المنطق في تيرى الشارترى (١١٥٥م) وقد حاول الاستمرار في الأرسطية مع اضافة نظرية في الخلق تأخذ الشر في الاعتبار ، برنار سلفستر الشارترى ، وليم الكونشي (١٠٨٠ - ١١٤٥) وقد صنف العلوم بما في ذلك الفنون الحرة .

(١٦٤) الف بطرس اللومباردي (١١١٠ - ١١٦٠) كتب « من الحكم » أو « الاقوال الماثورة » أو « المأثورات » . وقد انتشر الكتاب بالفعل على مدى قرنين من الزمان . وقام بشرحه كبار اللاهوتيين في القرنين التاليين الثالث عشر والرابع عشر .

مرة نحو التصوف النظرى أو التصوف العلمى ، ومرة نحو تصنيف العلوم والفنون الحرة ، ومرة ثالثة نحو علوم الدين ، ورابعة نحو علوم الدنيا^(١٦٥) . ثم ظهرت بدايات الحداثة عند يوحنا السالزبورى فى نقده للنظم المدرسية فى عصره ومحاولته اصلاح المنطق كما فعل فرانسيس بيكون وجون استيوارت مل . فى العصور الحديثة^(١٦٦) . ونادى بفصل الكنيسة عن الدولة ، وبالتالى يعتبر من مؤسسى العلمانية فى الوعى الأوربى قبل العصور الحديثة . ويمثل اتجاها ذا نزعة عملية فى المعرفة رافضا مالا فائدة منه وما يناقض حياة التقوى حتى ولو لم يكن هناك برهان نظرى على صحة العمل الصالح وكما قال الأصوليون القدماء من قبل عن إمكانية قيام فعل شرعى ظنى الدلالة قطعى الحكم ، ظنى نظرا ويقينى عملا . وفى جو الحروب الصليبية ظهر آلان اللبلى ليؤسس منطقاً بهدف تحويل غير المسيحيين إلى المسيحية خاصة المتطهرين واليهود والمسلمين^(١٦٧) . كانت صورة الاسلام لديه وفى عصره النعيم الحسى بعد الموت، تعدد الزوجات، غسل الطهور الجسدى خطايا الروح، نقد المسيحيين فى الصور والتمثيل . يمثل اتجاها محافظا يدافع عن المسيحية بالهجوم على غير المسيحيين وكأن خير وسيلة للدفاع عن الذات هو الهجوم على الخصوم . ومع ذلك حاول نيقلولا الأمانى احياء الفلسفة من جديد واقامتها على حجة العقل لاحجة السلطة . ولقد حاول القرن الثانى عشر فى النهاية اقامة كونييات اعتمادا على ثقافة العصر ولكنها لم تكن رائدة فى شىء . وظلت قضيتته الرئيسية الفكر الدينى والسياسى ، تعقيل المسيحية كدين ، وتحديث الدولة كسياسة . ولذلك قام أوثان الفريزنجى ولأول مرة قبل مارتن لوتر فى الاصلاح الدينى بالدعوة إلى تأسيس امبراطورية رومانية المانية أى بدولة وكنيسة وطنيتين^(١٦٨) . ومع ذلك تظل حصيلة القرن الثانى

(١٦٥) التصوف النظرى عند وليم السانت تيرى (١١٤٨ م) ، والتصوف العلمى عند الشر الكيرفوى

واسحق ستبلا ، وتصنيف العلوم والفنون الحرة عند هيوغ إلسانت فكتورى (١١٤١ -

١١٦٦ م) ، وريتشار السانت فكتورى (١١٧٣ م) وتوماس جالوس (١٢٤٦ م) .

(١٦٦) يوحنا السالزبورى (١١١٥ - ١١٨٠) نقد النظم المدرسية فى كتابه « ما بعد المنطق » وفصله

الكنيسة عن الدولة فى « قوة المدينة » .

(١٦٧) أخذ آلان اللبلى (١٢٠٣ م) لقب « العالم الشامل » . وأسس « المنطق العظيم » .

(١٦٨) أوثان الفريزنجى (١١٥٨ م) .

عشر أنه كان مجرد استئناف للبداية الأولى في القرن الحادى عشر أفلاطونية مجردة جافة مستمدة من ابن سينا وابرقلس . ولم يكتمل أثر الفلسفة الاسلامية وميتافيزيقا أرسطو في الفلسفة المدرسية الا في القرن الثالث عشر .

أما الفلسفة المسيحية الشرقية في القرنين الحادى عشر والثانى عشر فقد غلب عليها اللاهوت الصوفى كما هو الحال، في مدرسة شارتر في المسيحية الغربية وكما وضع عند سيميون اللاهوت^(١٦٩) . يغلب عليه الطابع الأخلاقى الانسانى مثل مسألة حرية الارادة التى كان الانسان ينعم بها قبل الخطيئة ثم فقدها بعدها وبالتالى تنشأ الحاجة إلى الفضل الالهى الذى يتحقق كاملا باتحاد الانسان بالله . ثم أضاف نيسيتاس ستيتاتوس وصف الطريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية المسلمين ، الرياضات والمجاهدات من أجل الوصول إلى حالة الفناء^(١٧٠) . وارتبط كالليستوس كاتا فيجيوتس مباشرة بالتراث الافلاطونى الجديد من خلال دينيز الاريوباجى . واتجه كيكاومينوس نحو الفكر السياسى والأخلاقى في نموذج « المحارب » أو « الاستراتيجى » ، الذى يتجه نحو الأخلاق العلمية وبين واجبات القائد تجاه الملك^(١٧١) . ولكن طبع بسيللوس المسيحية الشرقية بطابع أفلاطونى غلب عليها طوال القرن الثانى عشر . إذ فضل افلاطون على أرسطو ، وجدد الأفلاطونية بالاعتماد على عناصر من الشرق الكلدانى مستعملا مناهج التأويل الرمزى دون الوقوع فى مظاهر السحر والخرافة^(١٧٢) . فالطبيعة لها قوانينها الثابتة والعالم تحكمه الضرورة الشاملة . وتشمل الفلسفة قسمين :

(١٦٩) سيميون اللاهوتى أوسيميون الشاب (٩٤٩ / ٩٥٠ - ١٠٢٢) . وأهم اعماله « حب الانعام الالهية » .

(١٧٠) ولد نيسيتاس ستيتاتوس حوالى ١٠٠٠ م . وأهم مؤلفاته « اللجنة المعقولة » ، « فى المراتب السماوية والكنسية » .

(١٧١) وقد سار فى نفس الاتجاه السياسى الأخلاقى ثيوفيلاككتوس تلميذ بسيللوس .

(١٧٢) بسيللوس (١٠١٨ - ١٠٩٦) أعظم الفلاسفة المسيحيين الشرقيين ويعادل انسيلم فى المسيحية الغربية . رفض النظم التعليمية فى جامعة القسطنطينية ، وأظهر ولعا لدراسة الفنون الحرة السبعة مثل أوغسطين . اتهم بالوقوع فى الوثنية اليونانية . أهم مؤلفاته « فى عمل الشياطين » ، « خصائص الاحجار الكريمة » ، « أفكار مشتركة » .

الأول ثابت لا يتغير يدرك بالعقل ، والثاني إنساني اجتماعي يدرك بالروح . ولكن غاية النشاط الانساني هي الفلسفة الأولى التي تضم الميتافيزيقا واللاهوت معا ، وموضوعاتها الله والنفس . أما الشر فنسبي في العالم وفي الافعال نظرا للجمال الصوري الذي يعم الكون . واستمر تلاميذه في نفس التيار يجمعون بين الفكر الفلسفي والعقيدة المسيحية ومع ذلك يعطون للفلسفة استقلالها عن الدين منهجها العقل ، وموضوعها المصير البشري^(١٧٣) .

وكما ظهرت الفلسفة اليهودية في القرن العاشر عند اسحق الاسرائيلي ، والمقمس داود بن مروان ، وسعيد بن يوسف الفيومي استمرت في القرن الحادى عشر عند باهيا بن يوسف بن باقودة ، وابن صادق القرطبي ، وبلغت الذروة في القرن الثاني عشر عند يهوذا هاليفى ، وإبراهيم بن داود هاليفى ، وابن جبرول ، وإبراهيم بن عزرا ، وموسى بن ميمون قبل أن تبلغ الفلسفة المسيحية ذروتها في القرن الثالث عشر . وكما كانت الفلسفة اليهودية في القرن العاشر بنت الفلسفة الاسلامية فإنها ظلت كذلك في القرنين الحادى عشر والثاني عشر حيث عرف اليهود عصرهم الذهبي في كنف المسلمين ، يكتبون باللغة العربية أو بالعبرية بحروف عربية وابتداء من انساق المسلمين في علوم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه واللغة والطب ... الخ . وتتفاوت الفلسفة اليهودية في هذين القرنين بين محورين اساسين : الصلة بين الله والعالم أى نظرية الخلق ضد قدم العالم ، واثبات خلود النفس وأخلاقياتها وهو الموضوع الجديد في التراث اليهودى الذى لم يظهر الا ابتداء من الاسينيين في عصر المسيح . فبرهن باهيا بن يوسف بن باقودة على وجود الله ووحدانيته وصفاته . واساس الأخلاق هو الشكر له ولا بداعه هذا العالم . وغايتها حب الله^(١٧٤) . وتشرق الحقائق في

(١٧٣) ومن تلاميذه يوحنا ايتالوس وقد تم اتهامه ايضا بالانتصار إلى الوثنية اليونانية. وأهم مؤلفاته « مقال في الجدل » ، « شرح فقرة من الاوديسة خاصة بالأحلام » ، « بحث الجسد » . ومنه ايضا ميشيل الافيزى الذى اتجه إلى أرسطو مع أفلاطون ، ثيودور السميرنى وغيرهم ، سواء ممن سار معه أو ممن انقلبوا عليه .

(١٧٤) باهيا بن يوسف بن باقودة (١٠٥٠ م) أول فيلسوف يهودى في القرن الحادى عشر . وهو فيلسوف أخلاق . كتب « واجبات القلب » ، « شريعة النفس » .

النفس كما هو الحال في الفلسفة الإشرافية الإسلامية عند الفارابي خاصة مع بعض آثار الأفلاطونية الجديدة . كما أثبت ابن صادق القرطبي وجود الله ابتداء من حدوث العالم كما هو الحال عند المتكلمين المسلمين^(١٧٥) . وفي القرن الثاني عشر حاول يهوذا هاليقي أن يبين تفوق اليهودية على الأرسطية والمسيحية والإسلام^(١٧٦) . وبالرغم من رومانسيته وانطلاقه إلا أنه لا يتعامل مع الفلسفة بوضوح . يعتمد على الحجة المنطقية وفي نفس الوقت يرفض أولوية العقل على النقل . أقرب إلى الغزالي والذي كان معاصرا له . ويؤكد على دور الشعب اليهودي في التاريخ مما جعله يصب في النهاية في الصهيونية قبل أن تبدأ كحركة سياسية في القرن التاسع عشر . ثم اقتربت الفلسفة اليهودية من أرسطو عند إبراهيم بن داود هاليقي والذي أكد التطابق التام بين الفلسفة والتوراة (الوحي) كما هو الحال عند الفلاسفة المسيحيين العقلانيين والفلاسفة المسلمين جميعهم في التوحيد بين العقل والوحي^(١٧٧) . أقام البراهين على وجود الله ابتداء من المحرك الأول وبناء على التفرقة بين الممكن والضروري كما هو الحال في دليل الممكن والواجب عند المتكلمين . ولا يُعرف الله إلا بصفاته السلبية وكما حددها المسلمون من « آيات السلوب » ، وهو ما سيظهر بعد ذلك عند توما الاكويني في « الطريق السلبي » في الحديث عن الله . وفي الأخلاق حاول التوفيق بين إرادة الله وحرية الإنسان كما هو معروف في أصل القول عند المتكلمين . كما حاول التوفيق بين الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطية ، وهي المحاولة التي سيكملها موسى بن ميمون . وقد دافع عن التراث اليهودي ضد القرائن الذين يرفضونه مكتفين بالتوراة وحدها أي بالكتاب وحده كما هو الحال عند المسلمين واليهوديين بعد ذلك . ثم رجح ابن جبرول الأفلاطونية

(١٧٥) ابن صادق القرطبي (١٠٨٠ - ١١٤٩) ، له كتاب « العالم الأصغر » .

(١٧٦) يهوذا هاليقي (١٠٧٥ - ١١٤١) أول فلاسفة القرن الثاني عشر ، فيلسوف وشاعر ولد في اسبانيا . وله كتاب « كتاب الحجة والدليل في نصر الدين الدليل » والمعروف باسم « الخوزاري » . وقد كتبه لتحويل ملك الجزائر بولان إلى اليهودية .

(١٧٧) إبراهيم بن داود هاليقي (١١١٠ - ١١٨٠) ولد في طليطلة . وهو أول فيلسوف أرسطي . وله « العقيدة الرفيعة » ، « سفر القبالة » .

الجديدة والفلسفة الاشراقية^(١٧٨). وتبعه ابراهيم بن عزرا مع بعض الاقتراب من الارسطية إذ كانت المشكلة الرئيسية في كتاباته هو البحث عن التصور الحقيقي للعالم ووصف صيرورته وكذلك المعرفة كيف يتم الحصول عليها^(١٧٩). فكان محورا فكره الطبيعيات والمعرفة. وبلغت الفلسفة اليهودية الذروة في القرن الثاني عشر على يد موسى بن ميمون^(١٨٠). فقد حاول التوفيق بين اليهودية وأرسطو ، واثبات اليهودية في حالة تعارضها مع أرسطو . اعتمد على العقل في تأويل التوراة وباقي الكتب اليهودية المقدسة . وآثر الفلسفة على الكلام نظرا لاعتمادها على العقل الخالص في حين يعتمد الكلام على العقل والنقل . ومع ذلك الفلسفة والدين متمايزان ، ولكل منهما طبيعة ومجال . ولكن تستطيع الفلسفة اعطاء تبرير عقلي للشرعية . ولا يمكن وصف الله الا سلبا كما هو الحال عند اصحاب التنزيه خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم . كما هاجم قدم العالم وأثبت الخلق من عدم إثباتا للدين على الفلسفة وللإهودية على أرسطو . وفي الأخلاق اثبت خلود النفس ضد ابن رشد وخلود العقل الكلي ، ووصف قوى النفس النباتية والحيوانية والانسانية كما هو الحال عند ابن سينا .

(١٧٨) ابن جبرول (١٠٢٠ - ١٠٥٧ / ١٠٥٨ / ١٠٧٠) عاش في اسبانيا . وهو شاعر وفيلسوف . كل كتاباته بالعربية وفي موضوع الأخلاق مثل « تهذيب الاخلاق » ، « ينبوع الحياة » في صورة حوار بين شيخ ومريد . وله ترجمة لاتينية ذاتة الصيت . وله ايضا « تاج الملوك » يحوى على وصايا أخلاقية في علم السياسة .

(١٧٩) إبراهيم بن عزرا (١٠٩٣ - ١١٦٧) مفسر وفيلسوف . ولد في اسبانيا ، وسافر إلى عدة بلدان ، وأقام في إيطاليا وفي بعض اقاليم فرنسا . اسس فلسفته من خلال الشروح على طريقة المسلمين . وله ايضا بعض الرسائل مثل « اساس معرفة الله » ، « بداية السماء » .

(١٨٠) موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) ولد في قرطبة ثم هاجر إلى فلسطين في ١١٦٥م ثم استقر في فاس ١١٦٥م ، وأخيرا استقر به المقام في مصر . وهو طبيب وفيلسوف وشارح للتوراة ، ورئيس للجماعة اليهودية في القسطنطينية ، أعماله الرئيسية « دلالة الخاترين » « شرح المشناه » (السراج) ، « شريعة المشناه » ، « مقال في البعث » . ومعظمها موجه للخاصة دون العامة . وقد ترجمت أعماله إلى اللاتينية ، وقرأها البير الكبير ، وتوما الاكويني ، واسينوزا ، وليبنتر ، ومندلسون . ومن خلاله امتد الاثر الاسلامي إلى الفلسفة الحديثة .

جمع في اخلاقه بين الافلاطونية الجديدة والارسطية مثل أخلاق الفارابي . اثبت الغائية في العالم من أجل اثبات المعاد^(١٨١) .

٤ - نقل الفلسفة الاسلامية إلى اللاتينية

عادة ما يعقد فصل عن « الفلسفة العربية » في كتب تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط وكأن. الفلسفة العربية جزء من الفلسفة الأوربية وأحد فصولها^(١٨٢). وأحيانا تسمى «الفلسفة الاسلامية». وتضم مع الفلسفة اليهودية^(١٨٣) . والحقيقة أن التسمية الأولى نفسها خاطئة لأن الفلسفة نشأت من الاسلام ، وجعل لواءها المسلمون ، وكتبت باللغة العربية وبغيرها من اللغات الاسلامية ، الفارسية والتركية والأوردية. لها كيانه في ذاتها ، وحضارتها التي تنتمي إليها ، ومسارها التاريخي الذي تمر به . ولفظ « العربية » كتسمية حديث سواء من الاستشراق أو من الباحثين العرب التابعين للاستشراق أو النصاري أو القوميين . كما أنها ليست ضمن العصر الوسيط ، فذلك تحقيق الوعي الأوربي لذاته ، قديم ووسيط وحديث ، بل لها مسارها الخاص وتحقيقها الذاتي ، عصرها الذهبي الأول في القرون السبعة الأولى وهو ما سمي العصر الوسيط ثم عصر الركود والثبات ، عصر الشروح والملخصات في القرون السبعة التالية والتي أشرفنا على نهايتها . وبعد نهضتنا الجديدة . وصحوتنا الاسلامية الحالية في القرون السبعة التالية ، قد يصبح عصر الشروح والملخصات عصرنا الوسيط وهو الذي يعادل العصور الحديثة في الوعي الأوربي . لذلك يستعمل مؤرخو العصر الوسيط التاريخ الميلادي

(١٨١) انظر دراستنا Islam and Jusaism, a model from Andalousia, Unesco, Paris, 1985, also in : Islam, Religion, Ideology and Development (In print).

E. Gilson : La Philosophie au moyen age, pp. 344-67, Payot, Paris, (١٨٢) 1962;

F.C. Copleston : Medieval Philosophy, pp. 60-68, Harper & Row (١٨٣) N.Y., 1961.

للفلاسفة المسلمين^(١٨٤). ويعتبرونها مجرد رافد للفلسفة في العصور الوسطى مهمتها نقل الفلسفة اليونانية وشرحها ، صواباً أم خطأ إلى العصور الأوروبية الحديثة .

انتقل التراث الاسلامى إلى الغرب دون تمييز بين العلوم ، ومع خلط بين الكلام والفلسفة والتصوف والعلوم الطبيعية والرياضية والعلوم الانسانية . ولم يترجم علم الاصول لأنه كان مرتبطاً أشد الارتباط بالشريعة الاسلامية . وكانت صورة الفلسفة الاسلامية في الفلسفة المدرسية خاصة في مرحلة الذروة في القرن الثالث عشر انها هي التي توحد بين العقل والايمان ، بين الفلسفة والدين . وهذا حق . فقد كان النمط المسيحي قبل الرافد الاسلامى هو تمايز العقل عن الايمان ، والفلسفة عن الدين ، نمط « أومن كى أعقل » عند أوغسطين أو « الايمان باحثاً عن العقل » لانسيلم . وظل ذلك حتى الجدولين في القرن الحادى عشر في صراعهم مع اللاهوتيين . ثم أتى ايبيلار وجعل الفيلسوف هو المسلم ، الوحيد الذى غير هذا النمط إلى نمط آخر وهو الهوية الكاملة بين العقل والايمان ، بين الفلسفة والدين . أحدث هذا النمط الجديد هزة في الفلسفة المدرسية المتأخرة ابتداء من القرن الثالث عشر . وبدأ التسليم به والاستسلام له حتى أن توما الاكوينى الفيلسوف المسيحي النموذجى أقر بقدرة العقل الطبيعى على الوصول إلى حقائق الايمان . وانتشر النموذج الاسلامى في القرون التالية من الرابع عشر حتى عصر النهضة والعصور الحديثة . فلقد أثر التيار العقلى عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في انشاء تيارات عقلية مشابهة داخل اللاهوت المسيحي . هذا التيار الذى استطاع لأول مرة الوصول إلى التوحيد العقلى الذى ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك والذى غير وضع المشكلة التقليدية ، الصلة بين العقل والايمان فجعل العقل اساساً للايمان . وكان نتيجة لذلك اتهام بيرانجييه التورى ونيقولا الاميانى وايبيلار ثم سيجر البرابنتى وجيوردانوبرونو وانصار ابن رشد اللاتين بالكفر والحاد . وكان جزاء البعض

(١٨٤) فالكندى تولى ٨٧٣م ، والاشعري ٩٣٦م ، والغزالي ١١١١م ، وابن باجة ١١٣٨م ، وابن طفيل (١١٠٠ - ١١٨٥) ، وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) .

منهم الحكم عليه حرقاً من محاكم التفتيش . وقد حدث نفس الشيء بالنسبة للعلم وعلوم الطبيعة . فقد كان النموذج المسيحي قبل الرافد الاسلامي هي مفارقة الطبيعة للعقل وتدخل الفضل الالهى في مسار الطبيعة حتى يخلصها من خطاياها . وجاء النموذج الاسلامي ليوحد بين العقل والطبيعة ويثبت استقلال العقل واطراد قوانين الطبيعة ، هوية كاملة بين الله والطبيعة . فإذا كان النموذج المسيحي هو الاختلاف بين الوحي والعقل والطبيعة فإن النموذج الاسلامي هي الهوية التامة بينها^(١٨٥) . لذلك نشأ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى ، والاستقراء سندا للاستبطان ، والتجريب متضامنا مع المنطق . وكان أقرب إلى نقد المنطق الصورى الخالص كما حدث عند الفقهاء منه إلى نقد التجريب والبحث عن العلل المادية . وأخيراً في موضوع خلود النفس كانت صورة الفلسفة الاسلامية في الفلسفة المدرسية وعن حق هو القول بخلود النفس الكلية أو العقل الكلى ، والقول بقدم العالم ، والتنزيه واثبات وحدانية الله . والغالب على هذه الصورة أنها مستمدة من ابن رشد أكثر من صدورها من الكندى والفارابى وابن سينا . فابن رشد هو الذى سيطر على الفلسفة المدرسية من خلال أنصاره اللاتين ، بعدما اختفى أنصاره المسلمون وآثرنا الغزالي والصوفية ، وكما رفضنا من قبل الاعتزال وآثرنا الاشعرى والاشاعرة .

بدأ الرافد الاسلامي وأثره في الفلسفة المدرسية في القرن الثانى عشر بحركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية^(١٨٦) . كانت الترجمة عند يوحنا الاسبانى حرفية

(١٨٥) انظر الفصل الثالث « البنية القبلية للمعطى الدينى » من القسم الثانى رسالتنا « مناهج التفسير » ص ٣٠٩ - ٣٢١ (بالفرنسية) ، وأيضاً « موقفنا من التراث الغربى » في قضايا معاصرة . الجزء الأول ، في الفكر الغربى المعاصر ص ١٤ .

(١٨٦) بدأ هذه الحركة الفرنسى ريمون السوفيتاى (١١٢٦ - ١١٥١) أسقف طليطلة . وكان يمشى بين المسلمين . تعلم العربية ، لغة الثقافة والعلم . وترجم أرسطو والفارابى وابن سينا والغزالي وابن جبرول . ومن أشهر المترجمين جوند ساليفى (جوند ساليئوس) الذى ترجم طبيعيات ابن سينا خاصة « السماء والعالم » وكتاب « النفس » و « الالهيات » بالتعاون مع يوحنا الاسبانى ، وسولومون اليهودى . كما ترجم غيرهم المنطق والطبيعيات والالهيات للغزالي و« بنوع الحياه » لابن جبرول . وكان من بين المترجمين ابن داود (افندوث) ، وجبرار الكريمنى .

أولا ثم معنوية ثانيا تماما كما حدث في نقلنا العربى القديم عندما نقلنا أولا لفظا بلفظ ثم نقلنا ثانيا المعانى المباشرة والتعبير عنها بالفاظ غربية تلقائية تفرضها المعانى العقلية التى اكملها الوحى . ثم تحول المترجمون إلى مؤلفين كما حدث عندما أصبح يحيى بن عدى وحنين بن اسحق وغيرهم ايضا مؤلفين . فكتبوا فى الرباعى من الفنون الحرة السبعة وتطورها إلى الالهيات والطبيعات وعلم النفس والسياسة والاقتصاد ، وعرضوا نظرية الخلق وضرورة الكون من وجهة النظر المسيحية^(١٨٧) . كما عادت مشكلة الكليات فى الظهور عند بعض المترجمين الذى تناول الصلة بين الافراد من ناحية والاجناس والانواع من ناحية أخرى وانتهى إلى أن الاجناس والانواع كليات لا تتأثر بالخصائص الفردية^(١٨٨) . وانتهى البعض الآخر إلى نوع من وحدة الوجود . فآله فى كل شىء ، وكل شىء فى الله^(١٨٩) .

■ (١٨٧ م) . ترجم يوحنا الاسبائى « التمييز بين النفس والروح » المنسوب إلى قسطا بن لوقا . وترجم جيرار الكريمنى « التحليلات الثانية » مع شروح تامسبيوس و « السماع الطبيعى » و « السماء والعالم » و « الكون والفساد » و « الآثار العلوية » (الكتاب ١ - ٣) . كما ترجم كتاب « العلل » وهو نص أفلاطونى جديد مقتبس من « مبادئ اللاهوت » لبرقلس . وقد ظنه الناس لأرسطو تحت اسم كتاب « الخير المحض » أو « فى عرض الخير المحض » . كما ترجم بعض رسائل الكندى مثل « فى العقل » ، « الجواهر الخمسة » ، وربما « رسالة فى العقل » للفارابى . وهناك مترجمون اخرون من إنجلترا مثل الفرد الانجليزى ، دانييل المورلى .

(١٨٧) من اعمال جوندسالفى « أقسام الفلسفة » مقدمة تتعلق بالرباعى : الطبيعات وعلم النفس والالهيات والسياسة والاقتصاد . وله أيضا « صيرورة العالم » ، وبها أثر ترجمته « ينبوع الحياة » لابن جبرول والميات ابن سينا . وله كذلك « خلود النفس » متأثرا بابن سينا والذى أثر بدوره فى كتاب وليم الاوفرى فى كتابه « الوحدة » .

(١٨٨) وهو اديلارد البائى فهو مترجم وكاتب وفيلسوف انجليزى . برع أيضا فى نقل العلوم الاسلامية إلى الغرب . كما ألف « الهوية والاختلاف » وهو نفس العنوان الذى اختاره هيدجر كعنوانا لأحد مؤلفاته .

(١٨٩) وهو امورى البينى (١٢٠٦ / ١٢٠٧ م) ، استاذ المنطق واللاهوت فى باريس . ويمكن اقامة عدة رسائل جامعية من حركة الترجمة التى بدأت فى أوروبا منذ القرن العاشر وازدهرت فى القرن الثانى عشر ، ومعرفة اسباب الاختيار العلمى والفلسفى للكتب المترجمة ومقارنتها بحركة الترجمة التى تمت فى بداية تراثنا القديم منذ القرن الثانى الهجرى ، وقياس درجة الصحة والضبط فى كل

٥ - اكتمال الفلسفة المدرسية (القرن الثالث عشر)

وقد ساعد على ازدهار الفلسفة المدرسية وبلوغها الذروة ايضا بعد الرافد الاسلامي تأسيس الجامعات الأوروبية على النمط الذي رآوه الأوروبيون اثناء الحروب الصليبية في جامعات الشرق وكتطور طبيعي لتحويل عقائد الكنائس إلى اشراقيات الأديرة ثم إلى فلسفات المدارس والجامعات^(١٩٠). وكانت المقررات في هذه الجامعات الفلسفة القديمة والفلسفة والعلوم الاسلامية خاصة الرشدية الباريسية . وفي نفس الوقت بدأ التحول من الفنون والآداب إلى النحو والمنطق ، ومن البلاغة إلى الفلسفة ، ومن الخطابة إلى الفكر ، ومن وثنية الآداب اللاتينية إلى تنزيه الفكر الاسلامي . ونشأت معركة الفنون الحرة السبعة بين أنصارها وخصومها^(١٩١) وفي نفس الوقت بدأ العداء لانصار الفلسفة الاسلامية وما تمثله من عقل وطبيعة ونظم سياسية مدنية على الفصل بين الكنيسة والدولة . ولما كان المسلمون هم الذين يدافعون عن أرسطو فقد تم تحريم تدريس أرسطو والفلسفة الاسلامية معاً في باريس^(١٩٢).

منهما ، ومقارنة هاتين الحركتين بحركة ثالثة منذ فجر النهضة العربية الحديثة حتى الآن . هناك إذن ترجمتان من الغرب إلينا ، الأولى من اليونان والثانية من الغرب الحديث ، وترجمة واحدة منا إلى الغرب في العصر الوسيط المتأخر . وقد بدأت ارهاصات ترجمة ثانية منا إلى الغرب في جيلنا في الادب ولم تتجاوز بعد إلى العلم والفلسفة ، وذلك لأن نهضتنا الحالية مازالت في البداية ، نهاية عصر الشروح والملاحظات في القرن الرابع عشر وبداية عصرنا الذهبي الثاني في أوائل القرن الخامس عشر .

(١٩٠) وأهمها جامعات بولونيا ، وباريس ، واكسفورد .

(١٩١) دافع يوحنا الجرنلندي (١١٩٥ - ١٢٥٢ / ١٢٥٨ / ١٢٦٧ / ١٢٧٢) عن الآداب القديمة في جامعة باريس . وهو إنجليزى الأصل عاش في فرنسا . والتصرت له الكنيسة التي مازالت تعتمد على الآداب القديمة أكثر من اعتمادها على الفلسفة العقلية الجديدة . له مقالان في الموسيقى . ثم ثار عليه في فرنسا ايضا هنرى الأشيليسى باسم النحو والمنطق ضد الآداب القديمة .

(١٩٢) تمت ادانة دافيد الدبنائى عام ١٢١٠م بأنه من اتباع ابن سينا يقسم الوجود إلى جواهر مادية وجواهر مفارقة ، ويعتبر الله ضمن الجواهر المفارقة ، وينكر التجسد والتثليث . كما تمت ادانة اثنين تبيينيه عام ١٢٧٧م بأنه من اتباع ابن رشد .

وبسبب هذا التوتر بين الآداب القديمة والفكر الجديد ، بين اللاهوت والفلسفة الاسلامية ازدهرت الفلسفة المدرسية وبلغت ذروتها في القرن الثالث عشر . لذلك يعد من أعظم العصور الفلسفية ، عصر اللاهوت المدرسي ، الارسطية بعد أن تحولت إلى مسيحية ، واكتمل « التضمن الكاذب » أو « التجوهر الكاذب » . وبالتالي أصبحت هناك ذروتان في تكوين الوعي الأوربي في مرحلة المصادر: الأوغسطينية والتوماوية . الأولى اشراقية صوفية والثانية عقلانية فلسفية . ولم يمنع ذلك من التقاء الذروتين بين الحين والآخر عن طريق القننوات التحتية المشتركة بينهما . وبالتالي تستمر الأوغسطينية في التصوف التأمل ، وتعتمد التوماوية كثيرا على الاوغسطينية ، وكأن الشعور كعقل (توما الأكويني) لا يفكر إلا في الشعور كتجربة حية (أوغسطين) . وحذر البابا جريجوار التاسع لاهوتي باريس وعلى رأسهم بطرس البواتيبي من تدريس اللاهوت الخالص إشارة إلى ميتافيزيقا ارسطو . ولكن هذا التحذير لم يمنع الفلاسفة من الاستمرار في الاعتماد على ارسطو وشروح المسلمين وفلسفتهم لفهم اللاهوت المسيحي . فدرس سيمون التورني طبيعيات أرسطو . ووضح وليم الاوكزيري نسخ أرسطو . وأثبت فيليب الجنوي صفات الوجود العقلية : الواحد ، والحقيقي ، والخير . وكان ابراهيم وليم الأورفي^(١٩٣) . ويتضح لديه أثر ابن سينا خاصة في التمييز بين الماهية والوجود . والله بسيط ، منزه ، وواحد ، والعالم حادث . والانسان له ارادة حرة دون أن ينفي ذلك شمول الارادة الالهية . والنفس بسيطة ومتميزة عن البدن ، وهنا يبدو التصور الاسلامي للنسق الفلسفي واضحا تماما . لذلك تم تحريم أرسطو في باريس من جديد ، واعتبر ابن رشد عدو الكنيسة الأول . واستمر التوتر عند عديد من الفلاسفة في كافة ارجاء القارة الأوربية^(١٩٤) . يتأرجحون بين الاشراق والنزعة

(١٩٣) سيمون التورني (١٢٠٣م) ، وليم الأوكزيري (١٢٣١م) ، فيليب الجنوي (١٢٣٦م) ، وليم الأورفي (١١٨٠ - ١٢٤٩) وله « المبدأ الأول » ، « في العالم » ، « في النفس » . (١٩٤) وذلك عند ويتيلوف بولندا ، وله « في المقولات » . بارتمى البولوني في بولندا وقد تأثر بكتاب المناظر لابن الهيثم في كتابه « في الضوء » ، وآدم بلفام وجيرار الأورفي في فرنسا . وهري الجاندي (١٢٩٣م) في بلجيكا ميزا بين الوجود والماهية فثار ضده جود فرجه الفونتينى موحدا .

العلمية تحت أثر العلماء المسلمين خاصة ابن الهيثم وكتاب « الناظر » ، والنزعة العقلية في مقابل النزعة الاشراقية ، وشرح المسلمين لأرسطو حتى استطاعوا إيجاد توازن بين الأوغسطينية والارسطية ، وهو ما وضح عند توما الاكويني بالفعل . ولقد تكاثرت فلاسفة القرن الثالث عشر . كلهم يعبرون عن هذا التفاعل بين تيارات الفلسفة المدرسية كلها حتى يصعب وضع - فيلسوف في تيار متميز . وقلت دلالة التوالد الزماني الدقيق نظرا لأنهم لم يكونوا جميعا كتلة واحدة لا يتميز فيها إلا القليل . فمثلا جميع الاسكندر الهالي معظم تيارات العصر الوسيط قبل توما الاكويني : الأوغسطينية ، والفلسفة المدرسية والفلسفة الاسلامية محولا ضمها جميعا في منظور واحد^(١٩٥) . كما حاول يوحنا اللاروشيلي نفس الشيء - اعتمادا أكثر على ابن سينا^(١٩٦) . وغلب على أوستاش الاراسي الاشراق في شرحه^(١٩٧) . وانتظم جوتيه البورجي في صف الفلسفة المدرسية^(١٩٨) . واستمر هذا التقليد عند عديد من الفلاسفة الآخرين حيث تتدخل الأوغسطينية أحيانا لتزاحم الارسطية^(١٩٩) . ثم ينضم الرافدان في السينوية وتظهر مسائل النفس وصلتها بالبدن بعض المسائل المنطقية والميتافيزيقية الخالصة^(٢٠٠) .

بينهما ومؤكدا دور العقل في مقابل الاشراق . وأسس بطرس الاوغرى (١٣٠٢) فلسفة قريبة من التوماوية . وحاول هنري بيت (١٢٤٦ - ١٣١٧) الاعتماد على أرسطو كما شرحه المسلمون ، الفارابي وابن سينا ، والمسيحيون من أمثال يحيى النحوى . كما اعتمد على ابن الهيثم في جعله الاحساس فعل النفس وليس فعل الحواس . وحاول وليم الموريكي (١٢١٥ - ١٢٨٦) إيجاد نسق متعادل بين الأوغسطينية والارسطية وهو ما حققه توما الاكويني بالفعل .

(١٩٥) الاسكندر الهالي (١١٧٠ - ١٢٤٥) له « اللاهوت الجامع » .

(١٩٦) ليوحنا اللاروشيلي « خلاصة الفضيلة » ، « خلاصة الفضائل » ، « خلاصة قواعد الايمان » ، « خلاصة النفس » .

(١٩٧) شرح أوستاش الاراسي (١٢٩١ م) « الأخلاق إلى نيقوماخوس » و « المأثورات » لبطرس اللومباردى .

(١٩٨) شرح جوتيه البورجي (١٣٠٧ م) نفس « المأثورات » والف « المسائل المتنازع عليها » .

(١٩٩) وذلك عند متى الأجواسباركي (١٢٤٠ - ١٣٠٢) ، شرح « المأثورات » والف « المسائل » (٢٠٠) وذلك عند روجيه مارستون ، بطرس اوليو (١٢٤٨ / ١٢٤٩ - ١٢٩٨) ، بطرس الطارنى ، الكاردينال فيتال الفورى (١٣٢٧ م) ، ريتشارد الميدلتونى ، وليم الوارى (١٣٠٠ م) وغيرهم .

وقد أخذ هذا التوتر بين عدة تيارات عقلية ودينية في القرن الثالث عشر شكلا جديدا، فظهر تياران آخرا: الأول علمي يعتمد على العقل، والثاني صوفي يعتمد على القلب. يحتل التيار الأول روبر جروسست الذي استطاع أن ينقل نظرية الضوء التي وضعها المسلمون في إطار مسيحي^(٢٠١). فالضوء هو الفعل الإلهي الحركي في الخلق. ومن خلاله امتدت المادة اللانهائية لخلق عالم متناهي. وهو الوسيلة التي تحرك بها الروح الجسد. وقد استمر عديد من اساتذة اكسفورد في نفس التيار العلمي الذي يضم بقايا الافلاطونية الجديدة والفلسفة الإسلامية الاشراقية وأرسطو^(٢٠٢). وكانت إلهيات ابن سينا لها أبلغ الأثر في هذا الوسط العلمي لجامعة اكسفورد. ويمثل التيار الثاني القديس بوناftتورا^(٢٠٣). فالمعرفة لديه هو التأمل الصوفي حتى تشرق المعارف في النفس. والنفس في معراجها إلى الله تتحد به وتثبت وجوده. لذلك يقبل الدليل الانطولوجي على وجود الله الذي صاغه انسيلم من قبل وأعاد ديكارت صياغته من بعد، وقبله هيجل، ورفضه كانط في العصور الحديثة. يتجلى الله أولا في العالم الحسي، ثم ترسم صورته في النفس، وأخيرا يشرق في العقل فيقدس الله في العالم الحسي وفي النفس. ويتجلى الله في المخلوقات: أما في الفعل فيتجلى الله ذاته. وفي معركة الكليات أخذ الحل الواقعي.

ثم تبلغ الفلسفة المدرسية الذروة في القرن الثالث عشر عند البير الكبير وتلميذه توما الاكوينى حيث برز النموذج الأرسطى واضحا كما برز النموذج

-
- (٢٠١) روبر جروسست (١١٧٠ - ١٢٥٣) فيلسوف بريطاني للعلم، رئيس جامعة اكسفورد. عين اسقف لنكولن منذ ١٢٣٥م. له عدة أعمال علمية مثل « في الضوء »، « في الحركة الجسمية والضوء ». وله شروح مهمة على الطبيعيات والتحليلات الثانية لأرسطو.
- (٢٠٢) ومن هؤلاء آدم المارشى (١٢٥٨م)، ريتشارد الكونوثايبى، توماس يورك (١٢٦٠م)، روبر كيلوا ردى (١٢٧٩م)، يوحنا بيكام (١٢٩٢م)، روبر الونكلسى (١٣١٣م)؛ هنرى الويلى (١٣٢٩م)، جيلير السيجرافى (١٣١٦م)، سيمون الفافوشوى (١٣٠٦م).
- (٢٠٣) القديس بوناftتورا (١٢٢١ - ١٢٧٤) فيلسوف صوفي مدرس فرنسيسكانى. أحيا الأوغسطينية والأفلاطونية الجديدة. وعارض التيار العلمي. فاضطهد روجر بيكون، ورفع إلى درجة القسيس في ١٤٨٢م. أعماله عديدة منها « شروح على المأثورات »، « طريق الروح إلى الله »، المسائل المتنازع عليها. وأعطى لقب « عالم الكنيسة » عام ١٨٥٧م.

الافلاطوني في الذروة عند أوغسطين في عصر آباء الكنيسة . لقد تبنى اللاهوتيون صراحة المشائية باعتبارها فلسفة الدين . ولم يعد هناك خلاف بين المسيحية الارسطية . فانتصرت الوثنية مرة أخرى على العقيدة في اطار « التجوهر الكاذب » . كما يتضح في هذه الفترة أثر الفلسفة الاسلامية كشرح للفلسفة اليونانية أو كابداع مستقل . ثم الانتقال من النقل إلى الابداع : « سد كان العصر الوسيط يميز بين الكاتب ، والجامع ، والشارح ، والمؤلف . رفض البير الكبير مع تلميذه توما الاكويني تفسيرات ابن رشد لارسطو^(٢٠٤) . وأصبحت الفلسفة المدرسية لديهما أشد محافظة وأقل جرأة مما كانت عليه لدى العقلين في القرنين السابقين . جدلين أو فلاسفة . استعمل أرسطو لتأييد الدين . جمع بين التاريخ الطبيعي واسباطير التوراة ، بين الملاحظة المباشرة للطبيعة وبعض الخرافات . وترجع شهرته اساسا إلى نقله العلوم الطبيعية اليونانية والاسلامية بالرغم من اذانة باريس لابن رشد في ١٢٧٧م بسبب قوله بالتحتمية الكونية . فنتيجة للتمييز بين الدين والفلسفة تتم التوضيحية بالدين من أجل الفلسفة في فترة ازدهار العقلانية ثم يتم تحويل الدين ذاته إلى فلسفة ، فيترك الناس الدين ويصبحوا فلاسفة . فتتشأ حركة محافظة تقلب المسار ، وتعود إلى الدين ، وتميزه عن الفلسفة . هذا هو المسار التاريخي لصلة الفلسفة بالدين في الفلسفة المدرسية وليس بالضرورة للفلسفة والدين في ذاتهما أو لنموذج آخر يبدأ بالتوحيد بينهما منذ البداية مثل النموذج الاسلامي . ويمكن ايجاز فلسفة البير الكبير بأنها تعتمد في نظرية المعرفة على التجربة الحسية وبالتالي استحالة الدليل الانطولوجي على وجود الله نظرا لأنه دليل عقلي قبلي لا يعتمد على الحس كما قال كانط ، وضرورة البرهان الخارجي من العالم أو البعدي التجريبي ، واستحالة البرهنة على خلق العالم في الزمان حتى لانقع في القول

(٢٠٤) البير الكبير (١١٩٣ - ١٢٨٠) فيلسوف المائى طبيعى ولاهوتى . درس في المانيا وباريس . واشتهر بعلمه الموسوعى . لذلك أخذ لقب « المعلم الشامل » . كتب شروحا على كل أعمال أرسطو تقريبا : وله شروح اخرى مثل « شروح على المأثورات » ، « شروح على كتاب العلل والعقل والمعقول » ، بالإضافة إلى عدة مؤلفات مثل « خلاصة المخلوقات » ، « الخلاصة اللاهوتية » .

بقدم الزمان وبالتالي قدم العالم ، وأخيرا فردية العقل حتى لانقع فى القول بخلود العقل الكلى . وقد استمر تلامذه البير الكبير يسرون فى نفس التيار ، الجمع بين الفلسفة الطبيعية واللاهوت^(٢٠٥)

ولكن التلميذ الذى فاق كل التلاميذ وفاق الاستاذ نفسه هو توما الاكوينى^(٢٠٦) . أراد تخليص أرسطو من شروح المسلمين التى جعلته ماديا عقليا طبيعيا أكثر مما هو عليه فقام بشروحه المسيحية الخاصة التى جعلت أرسطو والمسيحية متفقين وبالتالي يمكن إقامة فلسفة مسيحية أو أرسطية مسيحية طبقاً « للتجوهر الكاذب » وليس مسيحية أرسطية طبقاً « للتشكل الكاذب » كما فعل المسلمون . فالأرسطية حقيقية والمسيحية لغة (التجوهر الكاذب) فى حين أن الاسلام حقيقة والأرسطية لغة (التشكل الكاذب) .

(٢٠٥) وهؤلاء مثل هيج ريلن ، أولريش الستراسبورجى (١٢٧٧م) ، ديتريش الفريبرجى (١٣١٠م) .

(٢٠٦) توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) . تمت اذانة بعض قضاياها ثلاث سنوات بعد وفاته فى باريس واكسفورد ولكن رد إليه البابا يوحنا الثانى والعشرون اعتباره فى ١٣٢٣م . ثم أوصى ليو الثالث عشر بدراساتها . وعاد عصر النهضة وأدانه من جديد . ويمكن تقسيم اعماله إلى أربعة مجموعات مجمع بين التصنيف الزمانى والتصنيف الموضوعى وطبقا للأساليب الأدبية فى العصر الوسيط : الشرح ، الرد ، الدفاع وهى :

١- شروح على كتب المأثورات الأربعة ١٢٥٤ - ١٢٥٦ ، « الخلاصة فى الرد على الأمم » ١٢٦٠ ، « الخلاصة اللاهوتية » ١٢٦٥ - ١٢٧٢ .

ب- « فى التشليث » ٢٥٧ ، « فى الاسماء الالهية » ١٢٦١ ، « كتاب العلل » ١٢٦٨ ، شروح على أرسطو « الطبيعيات » ، « ما بعد الطبيعة » ، « الاخلاق إلى نيقوماخوس » ، « السياسة » ، « فى النفس » ، « التحليلات الأولى » ، « العبارة » ، « فى السماء والعالم » ، « فى الكون والفساد » . وله شروح أخرى على دينيز الاروباجى وعلى بونتيوس وعلى التوراة مثل « سفر ايوب » .

ج- المسائل المتنازع عليها حول الحقيقة وحرية الاختيار والنفس : « فى الحقيقة » ١٢٥٦ - ١٢٥٩ ، « فى القوة » ١٢٥٩ - ١٢٦٣ ، « فى الشر » ١٢٦٣ - ١٢٦٨ ، « فى المخلوقات الروحية » ، « فى النفس » ١٢٦٩ - ١٢٧٠ .

د - « فى الوجود والمادية » ١٢٥٦ ، « فى قدم العالم » ١٢٧٠ ، « فى وحدة العقل » ١٢٧٠ ، « فى الجواهر المفارقة » ١٢٧٢ .

أسس توما الاكوينى اللاهوت الطبيعى . فالعقل قادر على اثبات وجود الله دون حاجة إلى الايمان ، ولكن الايمان وحده هو القادر على إدراك سر الله أى التثليث . ثم يأتى عقل الايمان كى يفهم السر فى مرحلة ثالثة . لذلك صاغ براهنية الخمسة المشهورة على وجود الله التى تعتمد على الحركة ، والعلة الفاعلة ، والضرورة والامكان ، ودرجات الوجود ، والعلة الغائية . وتحدث عن الله بطريقتين : سلبى بنهى صفات النقص عنه ، وإيجابى باثبات صفات الكمال له ، ومجازى للتعبير عن ذاته على نحو تقريبي انسانى جمالى . الطريقتان الأولان للتنزيه ، والطريق الثالث للتشبيه . وفى الطبيعيات قال بخلق العالم بفعل ارادى حر ورفض الفيض بالرغم من أن الفلسفة لا تستطيع أن تثبت أن العالم له بداية فى الزمان ، وهو أشبه بتناقضات العقل الخالص عند كانط . والانسان له ارادة حرة وقدرة على الاختيار ، وفى نفس الوقت يتدخل الفضل الالهى كما تفعل الاشاعرة فى نظرية الكسب . والنفس خالدة على نحو فردى ضد ابن رشد ورأيه فى أن الانسانية كلها لها عقل واحد . وبالرغم من حوار توما الاكوينى مع الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وابن جبرول وإيمانه بالرفض اكثر من القبول إلا أنه كان يقيم فلسفة مسيحية والفلسفة الاسلامية اطارا مرجعيا له . بل يمكن القول أن توما الاكوينى هو الجمع بين افلاطون من خلال أوغسطين وأرسطو من خلال الشراح المسلمين .

واستمر تلاميذ توما الاكوينى يمثلون الارسطية المسيحية حتى الرشدية اللاتينية التى خرجت عن شروح توما الاكوينى وعادت إلى شروح ابن رشد^(٢٠٧) . وإذا كانت السينوية قد نجحت فى أن تصبح نموذجاً للفكر

(٢٠٧) أشهر تلاميذ توما الاكوينى دانييل المولى ، ميشيل سكوت (١٢٤٥م) سارشيل ، آدم بوكفيلدى ، آدم البوشمفورتى ، لامبير الاوكزيرى ، بطرس جوليانى ، نيقولا الباريسى ، آدن أولفه الاناجنى (١٢٨٩م) ، سيجر البرابنتى (١٢٣٥ - ١٢٨١ / ١٢٨٤) الذى أصبح أكبر ممثل للرشدية اللاتينية جاعلا للعقل سلطانا على كل شىء قبل ديكرات فى العصور الحديثة ، يويس الداسى . ثم ظهر مفكرون آخرون أقرب إلى السياسة والمجتمع منهم إلى الطبيعيات والاهليات مثل بارتليمى اللوق (١٣٢٦م) ، يحيى الباريسى (١٣٠٦م) والذى جعل مصدر السلطة ارادة الشعب قبل مارتن لوتر ، ايلر الرومى ، بطرس ديهوا ، انجليبرت .

المسيحي في القرن الثاني عشر فإن الرشدية استطاعت أن تكون نموذجاً آخر للفكر المسيحي في القرن الرابع عشر . فالانتقال من الثاني عشر إلى الرابع عشر يمثل انتقال النموذج من السينوية إلى الرشدية . وبالتالي يكون البير الكبير وتوما الاكويني مجرد مرحلة إنتقال من النموذج الأول إلى النموذج الثاني^(٢٠٨) . ولما كانت الفلسفة الطبيعية أحد الروافد الرئيسية في الذروة عند البير الكبير وتوما الاكويني فقد استمرت على نحو آخر متجهة أكثر فأكثر نحو الفكر العلمي التجريبي أو المنطقي الرياضي الخالص مؤذنة ببدايات العصور الحديثة في تيارها الرئيسيين : التجريبية والعقلانية . ومع ذلك لم يخل التياران في القرنين الثالث عشر والرابع عشر من نواحي اشراقية وميتافيزيقية . ويمثل التيار الأول التجريبي روجر بيكون^(٢٠٩) . وبالرغم من اعجابه بأرسطو إلا أنه لم يكن من التيار الارسطي العام في باريس . جمع بين الافلاطونية الجديدة الممثلة في بعض الكتابات المنتحلة وبين الفكر العلمي الرياضي عند جروسست^(٢١٠) . الرياضيات لديه أساس العلوم مثل ديكارت . ولكن المادة العلمية تأتي عن طريق الحواس والتجربة كما هو الحال عند المسلمين والذين كان روجر بيكون على اطلاع على كتاباتهم وتجاربهم العلمية . وبالإضافة إلى التجارب العلمية من خلال الحواس تأتي الاخلاق لتثير العقل في فهم الحقيقية ، وتهبط الالهامات الالهية من خلال البطارقة والانبياء ! وفي مشكلة الكليات أعطى روجر بيكون الأولوية للفردى على الشامل ، وللجزئى على الكلى والذي كان اساس الواقعية عند دنز سكوت في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر . أما التيار

(٢٠٨) وأشهر الفلاسفة والمفكرين الذين يمثلون هذه المرحلة : جيل اللينسى (بعد ١٣٠٤م) ، توماس السوتون ، هرفي النديلى ، جيل الأورليانزى ، نيقولا تريفيث (١٣٣٠م) ، برنار الترفى (١٢٩٢م) ، برنار الأوفرى (١٣٠٠م) ، وليم جودان (١٣٣٦م) ، بطرس البالوى (١٣٤٢م) ، يحيى النابلسى (١٣٣٦م) ، جيل الرومى (١٣١٦م) ، يعقوب كابوتشى . (٢٠٩) روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٢) كان معاصراً لتوما الاكويني ، واضطهده القديس بونافتورا . وهو فرنسيسكانى انجليزى ، عمل في أكسفورد وباريس ، واشتهر بـ «العالم المعجز» . وأهم مؤلفاته : «الأعمال الكبرى» ، «الأعمال الصغرى» ، «الأعمال الثالثة» ، «موجز الفلسفة» ، «موجز اللاهوت» . (٢١٠) الكتابات المنتحلة مثل كتاب «العلل» ، «سر الاسرار» .

الثاني المنطقي فيمثلته ريمون لول الذي حاول وضع أسس علم جديد ، علم المبادئ العامة يتجاوز المنطق والميتافيزيقا وتقوم عليها مبادئ العلوم كلها وكأنها آلة مفكرة^(٢١١) . وقد سبق بذلك ليبنتز في محاولته لاقامة علم « الرياضة الشاملة » أو « الفن التوافقي » . ولم تكن الغاية منطقية رياضية صرفة بل الانتقال بعد ذلك إلى تأسيس ما أسماه الشيعة الاسماعيلية « علم الميزان » أى محاولة إيجاد التوازي بين العالم والكتاب المقدس . لذلك لم تخل فلسفته من جوانب اشراقية وأرسطية .

أما الفلسفة اليهودية فلم تزدهر قدر ازدهارها في القرنين السابقين الحادى عشر والثاني عشر وقدر ازدهار الفلسفة المسيحية في الثالث عشر . لم تبرز الا شخصية واحدة ، هلال الفيرونى يعرض لمشكلتين رئيسيتين : النفس والثواب والعقاب معتمدا على ابن رشد^(٢١٢) . فالنفس الفردية تتلقى أثر العقل الفعال الكلى ليساعدها على تحقيق قواها . وهى خالدة حتى يمكن الثواب والعقاب . يقبل ابن رشد في فيض العقل الكلى على النفس الفردية ، ويرفضه في القول بخلود العقل الكلى .

٦ - نهاية الفلسفة المدرسية (القرن الرابع عشر)

تتمثل هذه النهاية في تحول « الثيولوجيا » إلى « انطولوجيا » والفلسفة الطبيعية إلى علم تجريبي ، وأولوية الارادة الالهية إلى أولوية الارادة الانسانية ، والانتقال إلى التوحيد بين السلطتين الدينية (الكنيسة) والزمنية (الدولة) إلى التمييز بينهما . وهذا التحول كله يمثل ارهاصات العصور الحديثة . وقد بدأ على ايدى كبار الفلاسفة المسيحيين في القرن الرابع عشر دنز سكوت ، ولیم الاوكامى ، جان بيوريدان ، المعلم ايكهارات ، تاولر ، وكبار الفلاسفة اليهود

(٢١١) ريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥) مؤلف « الفن العظيم » أو « الفن العام » . تعلم العربية للتبشير لدى المسلمين واستعمال هذا المنطق الجديد للرد على أخطائهم وأخطاء أرسطو .
(٢١٢) هلال الفيرونى (١٢٢٠ - ١٢٩٥) طبيب وفيلسوف ايطالى . عمله الرئيسى « جزاء النفس » .

ليفى بن جرشون ، كرسكاس ، هارون اليجا . وبالرغم من أن دنز سكوت ينتمى تاريخيا فى معظمه إلى القرن الثالث عشر إلا أنه يعبر فكريا عن روح القرن الرابع عشر وفلسفته^(٢١٣) . تنشأ المعرفة لديه من الحواس ، والطبيعة يحكمها قانون العلية . التجربة والملاحظة والاستقراء اساس العلم ضد الأحلام والخرافات والأوهام وكأنه فرنسيس بيكون فى العصور الحديثة يضع أسس المنطق الجديد أوجون استيوارت مل يضع اسس منطق الاستقراء . والضرورى اساس الشامل ، والجزئى سابق على الكلى . لذلك اصبح من رواد المدرسة الواقعية فى مشكله الكليات . ومع ذلك التفرد مبدأ صورى وليس من المادة كما هو الحال عند أرسطو وبالتالى يمكن عقله دون حاجة إلى نظرية فى المثل الافلاطونية . والقسمة فى سقراط إلى العام والخاص ليست فقط عقلية بل وجودية . و بالتالى يكشف دنز سكوت الوجود ، ويشق به طريقا ثالثا بين مثالية أفلاطون ومادية أرسطو مما يجعله أحد الفلاسفة المعاصرين ، ارتبط به الفلاسفة المعاصرون أنفسهم مثل هوسرل وهيدجر^(٢١٤) . كما حاول بيرس وهوبكنز اعادة بناء مذهبه . أما فيما يتعلق بالبراهين على وجود الله فإن براهين توما الاكوينى التى مثلت ذروة الفلسفة المدرسية فإنها ناقصة خاصة دليل المتحرك والحركة . هناك فرق بين الله كمحرك أول أو علة أولى وبين الله الواحد القهار فى الدين . الله إمكانية وليس مجرد فيزيقا ، انطولوجيا وليس ثيولوجيا . ويمكن عن طريق الملاحظة والتجربة اثبات وجود الله كتجربة حية تكشف عن

(٢١٣) دنز سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨) فيلسوف مدرسى ، ولد فى اسكتلندا مما يدل على وحدة القارة الأوربية بما فى ذلك الجزر البريطانية . والمعلومات نادرة عن حياته وإذا وجدت فإنها تختلف عليها . دخل النظام الفرنسيسكانى ، وأصبح راهبا فى ١٢٩١ . درس فى اكسفورد وباريس ، وربما علم فى كمبردج . أصبح استاذا فى باريس فى ١٣٠٥ . وربما علم أيضا فترة قصيرة فى كولونيا ، وتولى بها صغيرا . ترك مؤلفاته غير كاملة ومتنوعة ، استقى منها تلاميذه افكاره حتى تم جمع مؤلفاته فى عدة مجموعات : « الأعمال الباريسية » ، وتحتوى على شروح على « مآثورات » بطرس اللومباردى ، « الأعمال الاكسفوردية » ، « مقال » فى المبدأ الأول ، « المسائل المتنازع عليها » يناقش فيها أرسطو فى الميتافيزيقا ، والمقولات ، والعبارة ، والسفسطة . أما كتابه « نظريات » فإنه مشكوك فيه . وقد لقب باسم « المعلم الدقيق » . (٢١٤) درس هيدجر فى رسالته للدكتوراه « نظرية المعاني عند دنز سكوت » .

الوجود العام كما فعل أوغسطين وابن سينا . ولما كان للفردى الأولوية على الشامل فقد انعكس ذلك على نظريته في حرية الارادة الانسانية التى لها الأولوية على الارادة الالهية . والارادة الالهية حرة وليست مجبرة ، مختارة في خلق الكون طبقا للعلل ضد الحتمية الارسطية التى لا ترى أى مكان للحرية أو الحدوث^(٢١٥) . الارادة الالهية حرة في الخلق ، والارادة الانسانية حرة في الفعل

ويميز دنزسكوت بين قدرة الله المطلقة وهى الارادة وقدرة الله المنظمة وهى الحكمة . الأولى حتمية والثانية حرة . الأولى عقل والثانية محبة . وبعض الأوامر الالهية ليست قوانين طبيعية حتمية كما يتصورها توما الاكويني بل ترتبط بالارادة الحرة وبالمحبة . وهنا يقترب دنزسكوت من الاعتزال قدر ابتعاده عن الاشعرية ، ومن ابن رشد في تغليب الحكمة على الارادة قدر ابتعاده عن الخلق الحتمى أو الفيض الضرورى عند الفلاسفة الاشراقيين . ولما كان دنزسكوت من رواد المدرسة الواقعية سار معه واقعيون كثيرون في القرن الرابع عشر^(٢١٦) . بل استمر الأمر حتى القرن الخامس عشر^(٢١٧) . وهناك مجموعة أخرى من الفلاسفة سارت في نفس التيار في شتى انحاء القارة الأوربية^(٢١٨) . ثم أتت مجموعة ثالثة تركز على الصلة بين الوجود العام والوجود الخاص وتنقل الثيولوجيا إلى انطولوجيا كى تلحق بابن سينا وابن رشد وابن عربى في تراثنا القديم وبهيدجر في الفلسفة الأوربية المعاصرة^(٢١٩) .

(٢١٥) وهذا احد اسباب إدانة باريس لابن رشد في ١٢٧٧ .

(٢١٦) وذلك مثل انطونيوس اندرياس (١٣٢٠م) ، فرنسوا المايرونى (١٣٢٨م) ، وليم اللنويكى

(١٣٣٢م) ، يحيى الباسدى (١٣٤٧م) ، لاندولف جاراشيولو (١٣٥١م) ، هيج

الكاستروى الجديد ، فرانسوا المارشوى ، يحيى الريسى .

(٢١٧) وذلك عند وليم الفوروينتى (١٤٦٤م) .

(٢١٨) وذلك مثل والتربورليه (١٣٤٣م) ، ويسليف (١٣٨٤م) ، بطرس الكاندى (١٤١٠م) ،

بطرس دلى (١٣٥٠ - ١٤٢٠) ، يحيى البالى ، والترشاتون ، يحيى رودنجتون ، هوجولين

ماليرانش .

(٢١٩) وذلك مثل وليم المارى ، يعقوب المتزى ، هرفيه نيديلليك ، بطرس الاورفى ، دوران السان

بورسانى ، بطرس أو ليو (١٣٢١/١٣٢٢م) ، هنرى الماركلى (١٢٧٠ - ١٣١٧) ،

جيرار البولونى (١٣١٧م) ، كارمى كاتالان جى تيرينا (١٣٤٢م) .

والشخصية الرئيسية الثانية في القرن الرابع عشر هو وليم الأوكامي^(٢٢٠) فإذا كان القرن الثالث عشر قد حاول الجمع بين اللاهوت الطبيعي ولاهوت الوحي فإن القرن الرابع عشر حاول نقد الفلسفة واللاهوت معا وذلك اعتمادا على المعرفة الحسية والتجارب العلمية وتأسيس بدايات العلم الحديث . اهتم وليم الأوكامي بالوضوح العقلي للقضاء على غموض العصور الوسطى ، وأقام منطق وفكره على مبدأ الاقتصاد في الوجود ، وهو الذي عرف بعد ذلك باسم « نصل أوكام » . فلا يمكن تكثير الوحدات التي تفسر الواقع بأكثر مما هو ضروري لذلك . فتم ارجاع الفلسفة واللاهوت معا إلى المنطق . قاس الغائب على الشاهد ، وانتهى إلى بعض مسالك العلة عند المسلمين وفي المنطق الاستقرائي الحديث عند مل مثل التلازم في الوقوع والتلازم في التخلف . وقد عرف بمقاليين ضد الواقعية في مشكلة الكليات . ثم عاد إلى تحليلها في عالم الازهان بالاعتماد على المنطق واللغة . اعتبرها أولا وقائع ذهنية Ficta ، وهو مفهوم مستقى من أورليولوس وتعنى وحدات متبادلة بين الذهن والواقع . ثم اعتبرها ثانية مجرد افعال جديدة تجمع بين الارسطية وتحليلاته الحديثة لمشكلة الكليات . وتقوم هذه المدرسة على أهمية التحليل المنطقي خاصة الافتراض Supposition ، وتحديد المعرفة لأن الشمول يعزى فقط إلى الألفاظ والقضايا لا إلى الاشياء . وطبق ذلك في اللاهوت إذ لا يمكن البرهنة على أى من قضايا اللاهوت مثل وجود الله وخلق الروح . فهذه موضوعات لا منطقية تقتضى الايمان بها . وبالتالي تتحول الفلسفة إلى منطق ، والدين إلى تصوف . على هذا النحو تبدأ المعرفة بالفردى عن طريق التجربة ثم تنتقل إلى تحليل لغوى للالفاظ كى تصل في النهاية إلى الوضوح العقلي المطلوب . وقد أثرت اراؤه في أحوال القضايا نزولا منها إلى القضايا الجزئية في منطق الماصدق طوال القرن الرابع

(٢٢٠) وليم الأوكامي (١٢٨٥ - ١٣٤٩) فرنسيسكانى إنجليزى ، عَلم فى اكسفورد حتى تم استدعاؤه فى أفنيون بتهمة الهرطقة فى ١٣٢٤م ثم هرب عام ١٣٢٧م إلى كنف الامبراطور فى ميونخ . له عدة شروح على « المأثورات » وعلى « الطبيعيات » لأرسطو « الخلاصة المنطقية » ، « المسائل السبعة » ، وعدة كتابات سياسية . كتب أعماله المنطقية الرئيسية بين ١٣٣٢ - ١٣٤٨ ، وأعماله السياسية بين ١٣٣٣ - ١٣٤٧ .

عشر . وهنا يبدو وليم الأوكامي فيلسوفا تحليليا معاصرا للمنطق واللغة ، ظاهراتيا يحلل الماهيات في الشعور واضعاً مشكلة الذاتية قبل أن يتم وضعها في بداية الوعي الأوربي في العصور الحديثة . وفي السياسة كان على عكس دنزسكوت الذى أخذ صف البابا ضد فيليب . كان ضد البابا يوحنا الثانى والعشرين في موضوع السلطة الزمنية للكنيسة . وكان من الداعين إلى الفصل بين السلطتين ومباشرا بقدوم العلمانية الحديثة .

وقد استمرت المدرسة الاوكامية تعلّى من سلطة العقل على سلطة ارسطو^(٢٢١) ، وتبين امكانية اتفاق الثلاث مع المنطق^(٢٢٢) ، وتعادى الميتافيزيقا وتستعمل الفلسفة لفهم اللاهوت تأثراً بآبائى رشد^(٢٢٣) ، ويعود بعض انصارها إلى الاوغسطينية^(٢٢٤) ، وتفصل بين العقل والايمان ولا تثبت الا المعرفة الحسية التجريبية مثل هيوم في العصور الحديثة^(٢٢٥) ، ظهر الأوكاميون على أنهم محدثون ، ملحدون ، ينتقلون من اللاهوت الطبيعى إلى العلم التجريبي ، ومن غموض الايمان إلى الوضوح العقلى . وهو ماوضح في عصر النهضة في محورى العقل والطبيعة . وبدأ فريق آخر يتجه إلى الفكر العلمى الصرف ويقول بالتوليد كما قال به المعتزلة ، ويفسرون الطبيعة بنفسها^(٢٢٦) . ثم برز من بينهم يحيى بيوريدان ليرفض طرفى النقيض: الأوكامية المنطقية وبعض الشروح الجدلرية وازافات الفلاسفة المسلمين على ارسطو^(٢٢٧) . ولكنه ظل ارسطيا

(٢٢١) كان ذلك عند آدم وودهام (١٣٥٨م).

(٢٢٢) وذلك عند روبرت هالكوت (١٣٤٩م) .

(٢٢٣) وذلك عند جريجوار الريميني (١٣٥٨م) .

(٢٢٤) وذلك عند يحيى الميركورى الذى تمت إدانته في باريس في ١٣٤٧م.

(٢٢٥) وهنا ما فعله نيقولا الاوتركورى وقد تم حرقه .

(٢٢٦) وذلك عند البير-السكسى (١٣٩٠م ، نيقولا أوريسم (١٣٨٢م) ، مازسل الانجى

(١٣٩٦م) ، هنرى الهامبوخى (١٣٩٧م) ، هنرى الاوتى (١٣٩٧م) .

(٢٢٧) يحيى بيوريدان (١٢٩٥ - ١٣٥٦) فيلسوف فرنسى اسقى ، درس في باريس وعلم بها ، ساهم في دراسة الميكانيكا والبصريات ، وكتب عددا من الشروح على ارسطو وبعض الأعمال الأصلية في المنطق مثل « سوفسطائيات » ، « نتائج » بالاضافة إلى « مسائل في الكتاب العاشر لافلاخ ارسطو » .

منطقيا علميا يرفض الثنائية القديمة بين اللاهوت الطبيعي ولا هوت الوحي ،
ويبدأ بالفكر العلمى وبمفاهيم العلم مثل الحركة والتوليد . وقد اشتهر بمثل
« حمار بيوريدان » وهو منقول من أرسطو ولكنه يعنى عند بيوريدان رفض
القرار بلا باعث أو دافع للاختيار .

وقد ساهم التصوف التأملى فى الانتقال من الثيولوجيا إلى الانطولوجيا فى
القرن الرابع عشر واعطاء الأولوية للوجود على المعرفة وللواقع على المثال . وقد
بدأ ذلك على يد المعلم ايكهارت^(٢٢٨) . فقد انتهى إلى التصوف التأملى الذى
عبر عنه بمصطلحات صعبة كما احتوى على عناصر ارسطية وأوغسطينية
وأفلاطونية جديدة وسار فى نفس التيار يحمى تاولر^(٢٢٩) . فقد اهتم بالجوانب
الدينية والأخلاقية للتصوف . وحاول مثل ايكهارت الدخول فى تجربة شخصية
لادراك الله حالا فى النفس . واستمر التيار التأملى عند مجموعة أخرى من
الصوفية حتى القرن الخامس عشر^(٢٣٠) . ثم اجتمعت التوماوية والأوكامية
والتصوف التأملى لدى آخر الفلاسفة المدرسين الكبار الذى شارف على القرن
الخامس عشر يحمى الجرشونى^(٢٣١) . وبالرغم من غرقه فى المذهب الاسمى إلا أنه
انجذب إلى توما الاكوينى . فقد طرق اللاهوت التأملى عند اتباع دنزسكوت

(٢٢٨) المعلم ايكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) . ولد فى جوتا فى هونجهام . وربما درس مع البير الكبير
فى كولونيا . أخذ الدكتوراة من باريس فى ١٣٠٢ م . علم اللاهوت فى أوقات عديدة ولكنه كان
واعظا . وتقلد عدة مناصب إدارية فى النظام الدومنيكانى . اهتم بوحدة الوجود وبهرطقات
أخرى ، وقدم إلى المحاكمة فى ١٣٢٦ م فأنكر كل الاخطاء التى نسبت إليه وتنصل مما يمكن أن
يكون قد أتى به . وأهم أعماله « الأعمال الثلاثة » ، « المسائل الباريسية » ، « الوعظ
الامالى » .

(٢٢٩) يحمى تاولر (١٣٠٠ - ١٣٦١) صوفى وواعظ المالى . ولد فى ستراسبورج ، ودخل نظام
الرهبة الدومنيكانى ، وقام بدراساته الفلسفية فى كولونيا ، وقد يكون قد تأثر بايكهارت . وأهم
أعماله مجموعة « المواعظ » .

(٢٣٠) وذلك عند هنرى سوزو (١٣٠٠ - ١٣٦٥) ، يحمى ريزبروك (١٢٩٣ - ١٣٨١) يحمى
الشوتونى (١٤٣٢ م) ، هنريك هرب (١٤٢٧ م) .
(٢٣١) يحمى الجرشونى (١٣٦٣ - ٢٤٢٩) وهولاهوق اكاديمى فرنسى ومصلح دينى .

لخطورته على اللاهوت ، وآثر اتباع تصوف قلبى يقوم على حب الله دون الوحدة مع الله . كما حاول التوحيد بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية منذ انفصالهما فى القرن الخامس . ويبدو أنه كان ارهاصا لعصر الاصلاح الدينى وعصر النهضة والعودة إلى الافلاطونية فى القرنين القادمين . وإنتهت الفلسفة المدرسية بمجموعة من الرشدين يجمعون بين الفلسفة والعلم والسياسة^(٢٣٢) .

أما المسيحية الشرقية فى القرون الثلاثة الأخيرة من العصر الوسيط من الثالث عشر حتى الخامس عشر فقد دارت بعد وقوع القسطنطينية فى أيدي الصليبيين فى ١٢٠٤ فى الحملة الصليبية الرابعة وانقسام الامبراطورية البيزنطية إلى دويلات مستقلة لاتينية ويونانية ففيها دويلة نيقيا اليونانية التى قامت بتوحيد الدويلات اليونانية فيما بعد . وأقام فيها الامبراطور فانتازيز مدرسة فلسفية^(٢٣٣) وأمر المحافظين ورؤساء المدن بتعيين فلاسفة للخطابة والطب والرياضيات . وبلغت النزعة الانسانية فى بيزنطة الذروة فى نفس الوقت الذى بلغته فيه فى ايطاليا بالاضافة إلى قيمة العلم الذى كان واسع الانتشار فى أكاديمية تريبيزوندا والتى كانت ملتقى العلم اليونانى والفارسى . بدأت الفلسفة البيزنطية بالنقل والشرح والتلخيص والتجميع ثم ظهر الابداع بعد ذلك فى تيارات فلسفية ورئيسية علمية وفلسفية وصوفية وتأملية وأفلاطونية جديدة وراسطية .. الخ . وقد انعكست فى هذه التيارات الخلفية السياسية للامبراطورية وأوضاع الوحدة والتجزئة كما ظهر فى اللاهوت والتصوف انعكاس الروح الوطنية . ارتبط التيار الفلسفى بالتيار العلمى ، فقد كانت العلوم الرياضية والطبيعية جزءا من علوم الحكمة . ظهرت الشروح على أرسطو ، كما شاعت مشاكل الفلسفة المدرسية

(٢٣٢) وذلك مثل ريتشارد فيتزالف (١٣٦٠م) ، ييى بيكونثورب (كتب حوالى ١٣٤٥/١٣٤٨) وتأثر بنظرية العقول والعقل الفعال عند ابن رشد ، توماس ويمتون ، ييى الجاندى (١٣٢٨م) ، مارسيل البادوى (عاش حوالى ١٣٣٦ - ١٣٤٣) وقد نادى بفصل الكنيسة عن الدولة مثل وليم الأوكامى ، بطرس الابانوى الذى جمع بين الفلسفة ، إنجيلو الأريزوى العالم الذى شرح المنطق وقال بوجود حقيقتين مثل ابن رشد .
(٢٣٣) الامبراطور فانتازيز (١٢٢٥ - ١٢٥٤) . وكان رؤساء المدرسة هكسا بترجوس ثم بليميدس .

خاصة مشكلة الكليات ومحاولة الجمع بين المذهبين الاسمي والواقعي .حاول بليميدس التوفيق بين افلاطون وأرسطو من منظور مسيحي كما فعل الفارابي قبل ذلك من منظور اسلامي ، مع التركيز على مناهج التربية والتعليم ونشر الفلسفة في المدارس والجامعات^(٢٣٤) .

وظهر في الفكر السياسي الملك الالهي الذي يمثل الارادة الالهية على ما هو معروف في النظم التيقراطية ، مستبد مستنير ، اعتمد عليها المنظرون القريون المحدثون في صياغة نظرية « الاستبداد الشرقي » فالعالم كله الطبيعي والانساني يقوم على وحدة مبدئية، وحدة الاشياء في الطبيعة ووحدة البشر في العواطف والانفعالات والاهواء المختلطة المتضاربة . وعند الرياضيين العلماء ظهر التقابل بين العلوم الرياضية والطبيعية العقلية الدقيقة الواردة من اليونان وعلوم السحر والكهانة والتنجيم والكيمياء الواردة من الشرق وقد أثر البعض العودة إلى سقراط مثل الفيلسوف يعقوب والتأمل والاستبطان. واثر فريق ثاني العودة إلى أرسطو مثل الراهب ضوفونياس . ثم ظهرت النزعة الانسانية العامة والانفراج على عالم المعارف الانسانية والطبيعة بعيدا عن التأملات الصوفية والتي تبشر بنهاية العصر الوسيط كما حدث في ايطاليا: ثم اكتملت هذه النزعة في النهضة العلمية عند جريجوراس الذي نظم المعارف الانسانية ووضع اسس المعرفة الحديثة قبل كانت في المعارف القبلية والبعدية ، وجلة العقل بالחס ، واليقين بالشك .

ثم ظهر مذهب التقوى والاطمئنان الشرقي قبل أن يظهر عند جورج فوكس في القرن السابع عشر في الغرب كرد فعل على الفتح الاسلامي لآسيا

(٢٣٤) أهم الفلاسفة والعلماء البيزنطيين هم : بليميدس (١١٩٧ - ١٢٧٢) الذي حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو ، جيورجوس أكروليوت الذي نظر لحق الملك مثل ثيودوروس الثاني ، جورجوس بانثيمير (١٢٤٢ - ١٣١٠) ، ماكسيم بلانيد (١٢٦٠ - ١٣١٠) وكلاهما ، رياضيان يعملان بالتنجيم والكيمياء وعلوم السحر والكهانة ، يحيى بديارموس (توفي بين ١٣٣٠ - ١٣٤١) ، ميليتيوتس الذي اشتغل بعلم الفلك ، الفيلسوف يعقوب (١٣٣٠ م) ، الراهب صوفونياس ، ميتوشيت (١٢٧٠ - ١٣٣٢) صاحب النزعة الانسانية ، جريجوراس (١٢٩٥ - ١٣٦٠ / ١٣٥٩) .

الصغرى على يد الاتراك ، معبرا عن حياة التأمل والرهبة والزهد في العالم والابتعاد عنه^(٢٣٥). ومثل معظم الطرق الصوفية اعتمد المذهب على القلب دون العقل ، وعلى الرياضة والمجاهدة دون العلم النظرى. وقد انضم إلى المذهب بعض الرواقيين من اليونانيين الغربيين مثل بارلعام. كما انضم إليه الأفلاطونيون الجدد. وأصبح يعادل في الشرق المعلم ايكهارت والصوفى تاولر في الغرب . واعتمد بارلعام على التأمل النظرى بالإضافة إلى الحضور القلبي الذى لا يكفى وحده الاتحاد بالله . وفي القرن الخامس عشر سادت الفلسفة المسيحية الشرقية التيارات الارسطية والافلاطونية خاصة عند بليتون ، بيساريون ، جينا ديوس (سكولاريوس) أى عودة إلى الفلسفة المدرسية في مصادرها الأولى بعد ظهور خصوصية الشرق في التأمل الصوفى والحضور الالهى فى القلب^(٢٣٦) . ومع ذلك لم تخل هذه التيارات اليونانية من آثار الزرادشتية الفارسية القديمة كما بدت عند بليتون . بل ظهر لديه ايضا اثر الفلسفة الاسلامية في التوحيد والعدل، التنزيه والحضور الالهى الشامل. وقد حاول بليتون التوفيق بين افلاطون وأرسطو بعد بيان الفرق بينهما ومعطيا الأولوية لأفلاطون وروج للفنون الحرة السبعة بالإضافة إلى التاريخ والجغرافيا . ونظرا لما آلت إليه الامبراطورية البيزنطية من تمزق وضياح فقد فكر في إعادة تنظيمها من أجل إنقاذها. فكان من الرواد الأوائل للاشتراكية والوطنية والفكر الاقتصادي الموجه : الجيش الوطنى، الاقتصاد الوطنى، الصناعة الوطنية ، الحد من الاستهلاك والاستيراد، العمل المصدر الوحيد للقيمة ، سابقا بذلك فشته في المانيا اثناء احتلال نابليون . وكان رائد الفيزيوقراطيين الغربيين الذين أعطوا الأولوية للإنتاج

(٢٣٥) ظهر المذهب Hésychisme الذى يعنى « اطمئنان داخلى » عند فريق من الرهبان يجلسون على الأرض في صمت مطأطئ الرؤوس وينظرون إلى صررهم في أوساط بطونهم ويتأملون حضور الروح في الجسد وحلول الله في العالم . وقد ظهرت الفرقة فوق قمة جبل أتوس في وسط آسيا الصغرى . وكان من دعايتها ثيوليت الفيلادلفى في القرن الثالث عشر ، الراهب جريجور السينائى ، الراهب نيسفوروس ، الراهب اليونانى الفرى بارلعام (١٢٩٠ - ١٣٤٨) ، الاخوة ديمتريوس وبروخوروس (بين ١٣١٥ و ١٣٢٠ - ١٤٠٠) ، جريجور بالاماس (١٢٩٦/١٣٠٩ - ١٣٦٠) ، نيقولاس كابازيلاس (١٣٧١ م) .
(٢٣٦) بليتون (١٣٥٢/٥٣/٦٠/٧٠ - ٨٩/١٤٥٠/٥٢/٦٤) .

الزراعى . ومع ذلك فقد كان ضحية الفكر السياسى الشرقى العام الذى يجعل الملك أى الدولة أداة التغيير . فالملك المستنير ، والمستيد العادل هو القادر على قيادة استبداد الأقوياء واستبداد الشعب ، أما جهاز الدولة فيقوم على أهل الاختصاص . وأقام اللاهوت على علاقة مباشرة بين الانسان والله . وآمن بخلود النفس الفردية على النقيض من فناء النفس الفردية وخلود النفس الكلية عند ابن رشد . وعلى النقيض من بليتون . ركز سكولاريوس على حقيقة العقيدة المستقلة بذاتها عن الفلسفة ، وقد دافع بيساريون عن أرسطو بالرغم من حبه لافلاطون بعد أن بدأ ذلك تيودوروس جازير^(٢٣٧) . ونقد مرقس الأفيزى الحتمية المطلقة فى الدين والفلسفة حتى يمكن للامبراطورية البيزنطية أن تتحرر وأن تسترد وعيها الخلقى والوطنى ، ورفض مع سكولاريوس التوقيع على وحدة الكنائس بلا وحدة الأوطان^(٢٣٨) . كما قلل ثيوفان الميذى من ثقل الفضل الالهى . ثم عارض سكولاريوس أفلاطونية بليتون والارسية البيزنطية التقليدية عائدا إلى الفلسفة المدرسية التقليدية كما جسدها توما الاكوينى . وبالتالي حملت الفلسفة البيزنطية كل التراث اليونانى الغربى والاسلامى والفارسى والصينى الشرقى . كانت حلقة اتصال بين الشرق والغرب . وانتشرت نحو الشرق لتأسيس الأرثوذكسية فى روسيا ونحو الغرب لنقل التراث الاسلامى^(٢٣٩) .

أما الفلسفة اليهودية فبعد هزل الفيرونى فى القرن الماضى ظهر ثلاثة فلاسفة يهتمون ايضا بالفلسفة اليهودية فى العصر الوسيط . لم يكونوا فى أسبانيا هذه المرة بعد سقوط غرناطة وبداية محاكم التفتيش ضد المسلمين واليهود على السواء واضطراهم إلى التحول إلى المسيحية أو النزوح إلى المغرب بل ظهروا فى أوربا

(٢٣٧) تيودوروس جازير (توفى بين ١٤٧٥ - ١٤٧٨) ، بيساريون (١٣٨٩ / ١٣٩٥ - ١٤٧٢)

(٢٣٨) مرقس الأفيزى (١٣٩١ - ١٤٤٣) ، ثيوفان الميذى (١٤٨٠ م) ، سكولاريوس

(١٤٦٨ م) .

(٢٣٩) الفلسفة البيزنطية كأحد نماذج الفلسفة الشرقية وحلقة اتصال بين الشرق والغرب لمآلت مجهولة

لدينا ويمكن أن يكون موضوعا لعدة رسائل علمية فى جامعاتنا .

بعد أن بدأت لها السيطرة منذ بداية الاستكشافات الجغرافية . ظهر ثلاثة فلاسفة : ليفي بن جرشون ، هارون بن اليجا ، كرسكاس . كان بن جرشون فيلسوف عقلانيا رفيعا ، سار على آثار موسى بن ميمون واختلف معه^(٢٤٠) . أثر برهانا غائيا على وجود الله نظرا لضعف البراهين الكونية ، وبالتالي يعتبر سابقاً على كانط وفشته . ويمكن معرفة الله إيجابا وليس فقط سلبا . وأسر الخلق من عدم مؤكدا قدم المادة على طريقة الرشددين اللاتين . واعطى الأولوية لحرية الارادة على علم الله المسبق . اما هارون اليجا فانه عرض لامهات المسائل الفلسفية على نحو عقلاني^(٢٤١) . ويتضح فيها أثر المعتزلة وموسى بن ميمون . وكان كرسكاس أول فيلسوف أوربي ينقد أرسطو وكونياته ، ويثبت احتمال وجود عظم لانهاى ممهدا الطريق إلى صور جديد للعالم^(٢٤٢) . انفصل عن التيار السائد في الفلسفة اليهودية وهى عقلانية ابن ميمون مؤكدا حدود العقل الانسانى . أثر الجانب العاطفى فى الدين ، وجعل الحب إحدى صفات الله ووسائل خلقه . يحتاج الانسان إليه حتى يحصل على السعادة بالوحدة الصوفية مع الله . وأعطى آراء جديدة فى موضوع الحرية وخلق الأفعال تفسح المجال لتدخل الارادة الالهية . تأثر بالقبالة اليهودية و ببعض الاشرافيين المسيحيين وله أبلغ الأثر على فلاسفة عصر النهضة مثل بيك الميراندولى ، وجيوردانو برونو وعلى فيلسوف التنوير اسبينوزا فى القرن السابع عشر .

وفى أواخر القرن الرابع عشر بدأ الوعى الأوربي يتجلى من جديد مؤذنا بنهاية عصر وبداية عصر آخر ، يتمخض عن القديم ، ويبدأ بداية جديدة فى

(٢٤٠) ليفي بن جرشون (رالباج) أو الجرشونى ، فيلسوف يهودى من إقليم بروفانس الفرنسى ، وطبيب وعالم طبيعى وشارح للتوراة . وتوجد فلسفته فى شروحه على التوراة وفى تعليقاته على ابن رشد وفى مقالة اللاهوتى . أهم اعماله « حروب الله » ، « سفر الفلك » .

(٢٤١) هارون اليجا (١٣٠٠ - ١٣٦٩) مفسر وقرائى وفيلسوف . كتب « شجرة الحياة » على منوال « شجرة الكون » لابن عربى .

(٢٤٢) كرسكاس (حسداى بن ابراهيم) (١٣٤٠ - ١٤١٢/١٤١٠) موظف فى بلاط وزعيم يهودى وشاعر عبرانى وفيلسوف ولاهوتى . ولد فى برشلونة ورفض شروح موسى بن ميمون على أرسطو .

عصر الاحياء ، عصر العودة إلى الآداب القديمة والتخلص من الفلسفة المدرسية ذروة العصر الوسيط ، ووضع نهاية للعصر المدرسي والجدل الكلامي واللعب بالتصورات الفارغة بعد أن كانت الآداب قد تخلت عن دورها في الفلسفة المدرسية للمنطق والفلسفة الارسطية ، وربما العودة إلى أوغسطين من جديد وتراث الآباء الروحي ايذانا ببروز الذاتية في العصور الحديثة في الآداب القديمة احساسا بالحياة وبضرورة العودة إلى الانسان ، وبأن الشر قبيح والخير جمال في الآداب كمال الانسان ، والاحساس بالجمال سابق على اعمال العقل . بل تقدر الآداب انخينا على إدراك مالا تستطيع الفلسفة إدراكه . بدأت « العودة إلى الأصول » وهو اتجاه « سلفي » بالبحث عن النصوص القديمة والتعامل معها مباشرة دون وساطة احد وكانت الأصول في الآداب القديمة . وظهر المصدر اليوناني الروماني مخلصا للوعي الأورني أكثر من المصدر اليهودي المسيحي^(٢٤٣) . عادت الآداب إلى ايطاليا عند بترارك الذي فرق بين العلم الجاهل وهو علم العصر الوسيط والجهل العالم وهو علم عصر النهضة ، الأول الفلسفة المدرسية والثاني روح العصر الحديث ، الأول العلم الجاهل للسوفسطائيين والثاني جهل العالم لسقراط^(٢٤٤) . وسار على اثره نيقولا الكوزي في القرن الثاني في « العلم الجاهل » . كما تهكم على العقل المدرسي وهو الجنون الحقيقي كما كتب فوكو « تاريخ الجنون » في هذا القرن . ونشأت بدايات الموسيقى المتعددة الاصوات لتعبر عن الذاتية الناشئة وعالم الباطن وحياة الحرية و « المواعظ على الجبل » الضائعة وسط العقائد والشعائر والمؤسسات والحروب والنزاعات . وعاد البرتينو ماساتو إلى شيشرون وحب الشعر . فاللاهوت شعر موضوعه الله . وعاد بوكاتشيو إلى أوغسطين من جديد حتى تغيب كل المسائل المدرسية المعقدة . وثار كولوشيو سالوتاتي ضد الجدل وضد الامبراطورية الجرمانية وريثة الامبراطورية الرومانية لتبدأ ارهاصات الحركة

(٢٤٣) « موقفنا من التراث الغربي » في قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ص ٣٧
(٢٤٤) بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) الممثل الرئيسي لعصر الاحياء . وله « حول جهل وجهل كثيرين آخرين » ، « ثناء على الجنون » .

الوطنية وعصر القوميات التي تحققت في القرن التاسع عشر . وثار جيوفاني دومينيتشي ضد الغزو الـ١٦ في القرنين ، وتحولت الفلسفة من نظريات إلى ممارسات^(٢٤٥). واتجه آخرون نحو الانسان مباشرة خارج الكنيسة أو إلى الفن والأدب أو إلى أفلاطون الأديب الفنان^(٢٤٦). وحدث نفس الشيء في فرنسا ، العودة إلى الآداب القديمة والاتجاه نحو الانسان والموضوعات الاخلاقية حتى مشارف القرن الخامس عشر^(٢٤٧). وكان ذلك كله ايذاناً بعصر جديد : الاصلاح الديني وعصر النهضة .

رابعاً : الاصلاح الديني وعصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر)

يمثل هذا العصر فترة تحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وكما هو شائع في كتب تاريخ الفلسفة الغربية وكأن الانتقال من الدين إلى العلم أو من القديم إلى الجديد أو من الله إلى الانسان أو من السلطة إلى العقل أو من الماضي إلى المستقبل لا يأتي إلا بعد المرور بمرحلة متوسطة تنشأ فيها هذه الحركة حتى يتم الانتقال طبعياً في الوعي الأوربي دون قفز أو انكسار وحتى لا يحدث نكوص أو تقع ردة . والحركتان ، الاصلاح الديني وعصر النهضة متداخلتان . شارك بعض المصلحين في النهضة (اكوستا اليهودي) وشارك بعض علماء النهضة في الاصلاح (اراسموس) . ويمتد كلاهما عبر قرنين من

(٢٤٥) البرتينوماساتو (١٣٢٩م) بوكاتشيو (١٣١٣ - ١٣٧٥) ، كولوتشيوسالوتاني (١٣٣٠ - ١٤٠٦) .

(٢٤٦) وذلك عند فرانشيسكو الأوراني ، فرانشيسكو لانديني (١٣٢٥ - ١٣٩٧) ، لويجي مارسيلي (١٣٩٤م) الذي اتجه نحو الانسان ، ليوناردو بروني الأريزووي بدأ بالفن ، واتجه بوجيو برنيتشوليني إلى الأدب ، وفرانشيسكو رينوتشيني (١٣٥٠ - ١٤٠٧) إلى أفلاطون .

(٢٤٧) وذلك عند يحيى السانت جيلي (الف بعد ١٢٥٨م) ، جريت جروت (١٣٤٠ - ١٣٨٤) ، توماس كمبيس (١٣٨٠ - ١٤٧١) ، بطرس برسوير (١٢٩٠ - ١٣٦٢) ، بطرس الأبي ، نيقولا الكلامنجي (١٤٣٧م) ، يحيى المونتري (١٣٥٤ - ١٤١٨) ، ولیم فيشييه ، روبر جاجان (١٥٠١م) .

الزمان ، وإن كان الإصلاح اقرب إلى الخامس عشر ، والنهضة أقرب إلى السادس عشر ، وكأن النهضة تطوير طبيعي للإصلاح ، والإصلاح إن هو إلا بدايات نهضة شاملة^(٢٤٨) . وبالرغم من وجود عدة تيارات متمايزة في هذين القرنين مثل الإصلاح الديني المسيحي ، والإصلاح الديني اليهودي ، والأفلاطونية ، والمذهب الانساني ، والتفكير الطوباوي ، ونشأة العلم ، والشك المذهبي إلا أنه يمكن اجمالاً جميعاً في تيارين رئيسيين : الإصلاح الديني وعصر النهضة .

١ - الإصلاح الديني

إن أهم العناصر التي تجمع حركات الإصلاح الديني المسيحي واليهودي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يمكن اجمالها في الجراة على مركز السلطة ومصدر التسلط وهي الكنيسة واحتكارها لعقائد الايمان وقواعد التفسير . لا يعترف المؤمن الا أمامها فتبته الغفران ، ولا يصلون إلا فيها فتسمع النداء وتجب الدعوات . رفض الإصلاح الديني التوسط بين الانسان والله ، وجعل علاقة الانسان بالله علاقة مباشرة في الدعاء وطلب المغفرة لرفع الوصايا عنه . وقال بالمصدر الواحد للدين وهو الكتاب تحت شعار « الكتاب وحده » ورفض المصدر الثاني وهو التراث الكنسي ، نظراً لوجود تعارض بين أقوال المسيح وبين عقائد الآباء ، بين دعوة الانجيل الأخلاقية وعقائد الكنيسة الوثنية . ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس ، واعلن حرية الايمان تعبيراً عن حرية المسيحي . فالحرية السياسية لا تبدأ الا بالحرية الدينية . ورفض سلطة الكنيسة الدينية والدنيوية . وتجراً على السلطة باسم حرية المسيحي . واعلن استقلال الانسان عقلاً واردة ، فهما وسلوكاً ، نظراً وعملاً . وأعطى الأولوية للحظة على الديمومة ، وللباطن على الظاهر ، وللأخلاق على العقائد ،

(٢٤٨) « جمال الدين الافغانى » في قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، ص ١٩١ -

وللتصوف على الشريعة . لذلك ارتبط الاصلاح الدينى بالأفلاطونية والأوغسطينية والتصوف ، وكأن أحد مصادر مذهب التقوى والمثالية الألمانية . ورفض الصور والمماثل . وأعلى من شأن التنزيه على التجسيم . واستأنف حركة الاصلاح التى قامت بها الكنيسة الشرقية فى القرن الخامس قبل الف عام . ورفض نظام الرهينة ، ودعا إلى زواج الرهبان . فلا تعارض بين مقتضيات الجسد ومتطلبات الروح . ومن الأفضل الإعلان عن رغبات الانسان وتنظيمها بدلا من الالتفاف حولها وإشباعها سرا . وأنهى القديس الرومانى الوثنى الذى كان مجرد نقل لطقوس الدين الرومانى واحتفالات القيصر إلى العشاء الربانى فى الدين الجديد حتى طمست معالمه ، وبدأ بقديس لارومانى بسيط يقوم على التفكير والتأمل والصلاة . وأعطى الأولوية للامان على العمل نظرا لأن العمل الكنسى كان أقرب إلى المراسم والطقوس والشعائر الخارجية بلا مضمون روحى أو أخلاقى . وجعل الصلاة باللغة القومية ، وترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية والفرنسية ، واعتز بالتراث الشعبى القومى خاصة فى المانيا مهد الفكر القومى . انتهى عصر الامبراطورية المسيحية ، ودعا إلى انشاء الدولة المستقلة والكنائس القومية كما فعل دوناتوس من قبل باسم الكنيسة الوطنية الافريقية فى القرن الرابع . وعندما نشبت ثورة الفلاحين ضد الاقطاع القديم قاد بعض المصلحين الدينيين هذه الثورة (توماس مونزر) وتحالف البعض الآخر مع الاقطاع (لوثر) تدعيما لحركة الاصلاح الجديدة حتى يستمر كنظام قديم متمثلا مع الروح الجديدة ومواكبا لمتطلبات العصر . والحقيقة أن حركة الاصلاح الدينى فى الوعى الأوربى لم تكن بعيدة عن النموذج الاسلامى الذى انتشر فى الفلسفة المدرسية للمتأخرة ومنذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية ونقل العلوم الاسلامية . فقد تعلم لوثر العربية . وظل النموذج الاسلامى القائم على العلمانية وغياب الكهنوت أحد نماذج الاصلاح المسيحى واليهودى (اسينوزا) . ومع أن الاصلاح الدينى لدينا بدأ منذ اكثر من مائة عام الا أننا لم نحصل بعد على كل نتائجه لأنه كان نسييا ولم يكن جذريا . لذلك كبا . يمكننا إذن استئناف الاصلاح الدينى

لاقامته من كيوته ، وبدايته بداية جفرية كشرط مسبق لتحويله إلى نهضة شاملة لا تكبو أيضا ولا تتحول إلى نقيضها حتى يمكن بعد ذلك لحركات التغير الاجتماعى أن تنجح وللثورة أن تستمر^(٢٤٩) .

كان أول المصلحين يحمي هوس^(٢٥٠) . اثبت سلطة الكتاب وحده ، وتعدى الخطر الكنسى . وكانت حركته وراء نشأة الشعور الوطنى واكتشاف الحاجة إلى الاصلاح . ويمثل كمين لونا آخر من الاصلاح يبدأ بالدين ويؤوله تأويلا باطنيا عن طريق التشبيه بصفات الله أو كما يقول الصوفية المسلمون ، اسقاط الأوصاف الانسانية والتحلل بالصفات الالهية^(٢٥١) . فالعودة إلى تقليد المسيح دون التراث الكنسى هو طريق الاصلاح . ويأخذ الاصلاح شكلا اجتماعيا سياسيا ثوريا على يد توماس مونزر الذى كان يمثل الجناح الشعبى الجندرى للاصلاح على عكس لوثر المصلح المعتدل المحافظ^(٢٥٢) . لم يعارض توماس مونزر الكنيسة فقط بل المسيحية والاقطاع ككل . كان همه الثورة الاجتماعية الاقتصادية للفلاحين والمدن الفقراء أكثر من اصلاح الكنيسة وتعاليمها ، وتأسيس ملكوت السموات على الأرض ، وإقامة مجتمع بلا طبقات ، وإعطاء ملكية خاصة للحكومات ، وإقامة مجتمع طوباوى اشتراكى شيوعى يقوم على المساواة بين البشر . تأثر بالحركات الشعبية الصوفية فى العصر الوسيط والتي تشابه ثورات الزنج والقرامطة والحلاج فى تراثنا القديم . كان الأساس النظرى لثورته هى وحدة الوجود ورؤية الله فى كل شىء، فظهرت

(٢٤٩) « موقفنا من التراث الغربى » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى ص ١٦ ، وأيضا « موقفنا

الحضارى » ، « كيوه الاصلاح » فى « دراسات فلسفية » ص ٣٧ ص ١٧٧ - ١٩٠ .

(٢٥٠) يحمي هوس (١٣٧٠ - ١٤١٥) مصلح دينى وسياسى جماهيرى حاول أن يجد طريقا بين ويسليف ولوثر . قاد الحرب الهويسية (١٤١٩ - ١٤٣٢) واستشهد فيها .

(٢٥١) توماس كمين (١٣٧٩ - ١٤٧١) . اصبح كتابه « تقليد يسوع المسيح » اشهر كتاب فى الاصلاح ، ونقل إلى كل اللغات بالرغم من الشك فى صحة نسبته إليه . فالعودة إلى تقليد المسيح دون التراث الكنسى هو طريق الاصلاح .

(٢٥٢) توماس مونزر (١٤٩٠ - ١٥٢٥) كان أنابتيستا Anabaptist رافضا عماد الاطفال وواعظا ، وأحد قادة حروب الفلاحين فى المانيا عام ١٥٢٥ واستشهد فى الحرب .

فاعلية الروح في المجتمع . ويثور الايمان نتيجة ليقظة العقل في الانسان وعبور المسافة بين الانسان والأرض . وكانت هذه الوحدة ارهاصاً لنقد الدين عند شتراوس وفيورباخ . فقد استطاع مونزر القضاء على أساطير الدين مثل شتراوس والاغتراب الديني مثل فيورباخ . أما مارتن لوثر فقد نقل العهد القديم من اللغة اللاتينية إلى اللغة الألمانية.^(٢٥٣) انكردور الكنيسة كوسيط بين الانسان والله، وأن خلاص الانسان لا يتم بالأفعال والاسرار والطقوس بل بالايمان وحده. الفضل الالهى مجانى دون استحقاق أو كنيسة . الكنيسة للنفوس وليست للابدان . ولا تتأسس الحقيقة الدينية على التراث ، وقرارات الكنيسة وبيانات البابوات بل على الانجيل وحده . كان من أنصار الاصلاح المعتدل والجناح المحافظ . وقف بجانب الطبقة الحاكمة والاقطاع في حروب الفلاحين . ومع ذلك عارض بعض النظريات التى تعبر عن مصالح البرجوازية مثل نظرية القانون الطبيعي والنزعة الانسانية ، والتجارة الحرة . ثم ظهرت حركة اصلاحية أخرى تتمركز حول الله أكثر من تمركزها حول الانسان ، وأقرب إلى التصوف الباطنى منها إلى الثورة الاجتماعى كما هو الحال عند زفنجل وكالفن . أثبت زفنجل حضور الله في كل شيء^(٢٥٤) . كما أثبت الخطيئة الأولى مثل أوغسطين . وكان أقرب إلى كالفن في الايمان بالقدر المسبق أكثر من إيمانه بحرية الاختيار . ويمكن التكفير عن الذنوب عن طريق البذل . أما القداس فإنه علامة خارجية على دلالات روحية باطنية في المشاركة . انفصل عن لوثر بسبب تفسير العشاء الربانى وانكار زفنجل الحضور الفعلى للمسيح في تكرار العشاء في القداس . أما كالفن فإنه مؤسس أحد المذاهب البروتستانتية التى تمثل حاجة الطبقات الصاعدة إلى

(٢٥٣) مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) زعيم الاصلاح ومؤسس البروتستانتية ، كان له ابلغ الاثر في الحياة الدينية والسياسية في المانيا طوال العصور الحديثة . وقد عاداه كاجيتان (١٤٦٩ - ١٥٣٤) لاهوتى ايطالى ومفسر كتب شرحا للخلاصة اللاهوتية لتوما الاكويينى . وكان يمثل البابا في المانيا . فحص عقائد لوثر عام ١٥١٨ وساعد في صياغة عريضة الاتهام .

(٢٥٤) زفنجل (١٤٨١ - ١٥٣١) مصلح برونستانتى سويسرى ، وصديق اراسموس واستشهد في انتفاضة سكان زيوريخ ضد سلطة البابا .

فكر جديد ، وتمثل برجوازية العصر^(٢٥٥) . ويقوم نسقها العقائدى على أن الخلاص الهى مسبق للبعض بينما يهلك البعض الآخر . ولا يشمل هذا القدر المسبق كل نشاطات الانسان . فبالرغم من أن الانسان لا يستطيع أن يعرف مصيره إلا أنه يستطيع أن يثبت بحياته أنه أحد المختارين من الله . نشأت الكالفينية فى عصر التراكم الأول للرأسمالية الناشئة فدعت إلى الزهد والتقوى والتمسك بالفضائل . لذلك جعلها ماكس فيبر فيما بعد أحد اسباب نشأة الرأسمالية^(٢٥٦) . وقد ظهر يسار الاصلاح الدينى بعد توماس مونزر عند السوسينيين الذين دافعوا عن حرية الفكر ضد التعبيرات الارثوذكسية للمسيحية^(٢٥٧) ، كانوا ضد التثليث ، وضد أوغسطين ، وضد الخطيئة الأولى ، والسقوط ، والقضاء والقدر ، وضد المؤسسة الكاثوليكية كلها . رفضوا الاسرار والشعائر والطقوس واللاهوت واحتكار التفسير . المسيحية دين الوصول إلى الحياة الأبدية التى أوصى الله بها السيد المسيح . والكتب المقدسة وحى من الله يمكن فهمها والدفاع عنها عقليا ، تعطى مبادئ الأخلاق وليس عقائد اللاهوت ، ولا تتطلب أية شعائر أو طقوس .

أما الفلسفة اليهودية فقد ظهرت كالعادة متسلقة على فلسفات وحضارات الشعوب الأخرى منذ حضارات بابل وآشور وأكاد وكنعان ومصر القديمة وعبر الفلسفة اليونانية والفلسفة الاسلامية حتى العصور الحديثة . ظهر فلاسفة

(٢٥٥) جان كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) أحد قادة الاصلاح . ولد فى فرنسا ، واستقر فى جنيف عام ١٥٣٦ ، وأصبح السلطة الأولى فى المدينة عام ١٥٤١ بعد أن أخضع السلطات الدينية إلى الكنيسة . لم يكن متسامحا مع خصوصيه فحرق العالم ميشيل سرفيه عام ١٥٥٣ . مؤلفه الرئيسى « النظام المسيحى » ١٥٣٦ .

(٢٥٦) « الدين والرأسمالية » ، حوار مع ماكس فيبر ، « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص ٢٧٣ - ٢٩٤ .

(٢٥٧) السوسينيون اتباع سوزينى (لولويس (١٥٢٥ - ١٥٦٢) وفلستوس (١٥٣٩ - ١٦٠٤) من دعاة المذهب الانسالى المسيحى اعتمادا على كتاب « التربية الدينية الراكوفية » الذى نحتوى على مناهجهم وعقائدهم . حاربهم الكنيسة البروتستانتية . وكان لهم أبلغ الأثر فى الفلسفة الأوربية فى العصور الحديثة حتى بعد حلهم كجماعة دينية .

يهود في عصرى الاصلاح والنهضة يجمعون بين فلسفة العصر الوسيط خاصة موسى بن ميمون وبين أفلاطونية عصرى الاصلاح والنهضة في بدايات الاصلاح اليهودى الذى لم يبدأ فعليا إلا فى القرن السابع عشر عند اسبينوزا . ومع ذلك ظهر أربعة فلاسفة يهود فى هذه الفترة . يوسف آلبو ، اسحق ابرافانيل ، يهوذا ابرافانيل (ابريو) ، اكوستا . تناول يوسف آلبو موضوع قواعد الايمان^(٢٥٨) . واختلف مع ابن ميمون فى عددها . فهمى عند ابن ميمون ثلاث عشرة عقيدة لخصها يوسف آلبو فى ثلاثة فقط : وجود الله ، المصدر الالهى للتوراة ، الثواب والعقاب واحدة فى العقليات ، وجود الله ، واثنان فى السمعيات ، النبوة والمعاد . وإذا كان ابرافانيل الأب قد تأثر بموسى بن ميمون وكر سكاس فإن الابن قد تأثر بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبمعتقداته اليهودية^(٢٥٩) . وحد بين الجمال والميتافيزيقا والأخلاق كما وحد بين الله والمحبة . فالحبة مبدأ خلق العالم ، منها يصدر العالم وإليها يعود . وكان له أثره على مفهوم محبة الله عند اسبينوزا . وأخيراً استطاع اكوستا ان ينقل الفلسفة اليهودية من العصر الوسيط إلى الاصلاح^(٢٦٠) : وهو فيلسوف عقلانى عارض القطعية اليهودية واتهم الفريسيين (الاحبار) بتحريف شريعة موسى . أنكر خلود الروح والحياة بعد الموت وأمور المعاد ، ونقد الدين الرسمى دفاعا عن القانون الطبيعى الحال فى الانسان . وهو القانون الذى يربط البشر جميعا

(٢٥٨) يوسف البو (١٣٨٠ - ١٤٤٤) فيلسوف يهودى الف كتاب « العقائد » .
 (٢٥٩) اسحق ابرافانيل (١٤٣٧ - ١٥٠٨) مفسر وفيلسوف يهودى ولد فى لشبونة بالبرتغال وهاجر إلى طليطلة بأسبانيا . وبعد نزوح المسلمين أثر سقوط غرناطة استقر فى ايطاليا . له عدة أعمال فلسفية منها شرح على بعض أجزاء « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون . تابع موسى بن ميمون وتأثر بكر كاس . أما ابنه يهوذا ابرافانيل (١٤٧٠ / ١٤٦٠ - ١٥٣٠ / ١٥٣٥) واسمه ايضا ليون ابريو فهو طبيب وفيلسوف رياضى وعالم فلك . هرب ايضا من اضطهاد المسيحيين لليهود والمسلمين إلى اسبانيا ثم إلى ايطاليا . وحاضر فى نابولى وروما له « حوار الحب » ١٥٣٥ .
 (٢٦٠) اكوستا (١٥٨٥ / ١٥٩٠ - ١٦٤٠) ولد فى البرتغال . تلقى تعليما كاثوليكيا ثم هرب إلى هولندا واستقر بها عام ١٦١٤ . ترك المسيحية ، واعتنق اليهودية . طرد من المجتمع اليهودى مرتين بسبب آرائه . واضطهده الاحبار وتعقبته السلطات الهولندية مما أدى به إلى النهاية إلى الانتحار . وله « الحياة الانسانية المثالية »

بالحُب المتبادل ويكون اساس التمييز بين الخير والشر . وكان له أعظم الاثر على اسبينوزا .

٢ - عصر النهضة

يعتبر عصر النهضة هي حلقة الاتصال الفعلي بين العصر الوسيط والعصور الحديثة . وهو المتوجه نحو المستقبل في حين كان الاصلاح الديني متوجها نحو الماضي لاعادة بنائه طبقا لروح العصر^(٢٦١) يدرسه الباحثون الأوروبيون باعتباره جزءا من التاريخ الأوربي ، ثورة على القديم أو ارهاصات للجديد أو لاعادة تقييم ونقد كما يحدث حاليا في الدراسات حول الاصلاح الديني وعلى المذهب الانساني . فإذا كان قد دخل في نطاق التاريخ في التراث الغربي وأمكن تجاوزه فإنه بالنسبة لنا مازال حيا للغاية يمكن أن يعطينا نماذج لما تكون عليه الحضارة في نهاية فترة وبداية أخرى . فنحن تاريخيا مررنا بأواخر القرن الرابع عشر الأوربي ، عصر الاحياء الذي ظهر لدينا في الشعر . وفي بداية الخامس عشر ، نحاول الدفاع عن كرامة الانسان وحرية ، واقامة الدولة الديمقراطية ، والشك في الموروث ، وتأسيس العلم . فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوربي ، وربما نمر بمرحلته التاريخية دون أن يعنى ذلك أى توازي بين مسار الحضارتين . وقد يعنى عصر النهضة قدرة الوعي الأوربي على اكتشاف الحقائق الانسانية والطبيعية والدينية بنفسه اعتمادا على جهد العقل ورؤية الطبيعة . وهو اقتراب غير مباشر من النموذج الاسلامي في تراثنا القديم ، وحلة الوحي والعقل والطبيعة ، والذي تسرب قبيل عصر النهضة إلى الوعي الأوربي بعد نقل التراث الاسلامي من العربية إلى اللاتينية . وبالتالي يمكن القول بما قاله أحد علماء المشرق . عندما قرأ مؤلف مغربي « تلك بضاعتنا ردت إلينا » .

(٢٦١) مازلت اذكر مناقشتي للدكتورة في السربون في ١٨ يونيو ١٩٦٦ وأنا أصر على أن عصر النهضة يبدأ في القرن السابع عشر ابتداء من ديكارت « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، ودى جاندياك في دهشة . كان عصر النهضة في ذهني كفيلسوف في نهايته وكان في ذهني كمؤرخ في بدايته .

ويمكن التمييز بين خمسة تيارات في عصر النهضة قد تتداخل فيما بينها أحيانا . فمثلا يوجد لورنزو فاللا بين المذاهب الانسانية والعلمانية كنظام سياسى ، ويكودى لاميراندولا بين المذهب الانسانى وتأسيس العلم . الأول الافلاطونية التى تحاول احياء القديم والتحول من أرسطو والعودة من جديد إلى الافلاطونية الجديدة ، واشراق النفس ، وحديث القلب . الثانى المذهب الانسانى الذى يجعل الانسان بؤرة الكون ، غاية فى ذاته لتبنى العصور الحديثه عليه مشروعها فى الذاتية ابتداء من « الأنا أفكر » ، وجعل الذات محورا للعالم . الثالث الطوبايوية التى ترنو إلى عالم أفضل يعيش فيه الانسان عاقلا حرا وفى مجتمع من العدل والمساواة . الرابع الشك المذهبى الذى يتحول إلى نقد القديم والشك فى صحته حتى يمكن افساح المجال للجديد . الخامس العلم التجريبي الجديد وتأسيس علوم الفلك والطب والنفس والطبيعة بعيدا عن الاحكام المسبقة والذى طبع العصور الحديثة كلها بطابعه فصار عصر العلم .

استمرت الفلسفة الالهية فى القرن الخامس عشر عند الأفلاطونيين مثل نيقولا الكوزى ، وأحيا الأفلاطونية الصوفية من جديد كمقدمة للإصلاح الدينى ولللسفة الحديثة التى بدت عند ديكارت وكانط أفلاطونية أكثر منها أرسطية ، وأوغسطينية أكثر منها توماوية^(٢٦٢) . استعمل طريقة اللاهوت السلبي الذى كان مؤثرا ابان عصر النهضة لقدرته على الرفض والتطهير والتخلص من كل مظاهر التجسيم والتشبيه دفاعا عن التنزيه . كما قرظ الجهل العالم فى مقابل العلم الجاهل كما فعل بترراك من قبل . الجهل العالم هو البراءة الأصلية التى تحدث عنها الأصوليون القدماء ، والفطرة البشرية ، والعلم الطبيعى المغروز النفسى ، النور الفطرى الذى تحدث عنه ديكارت بعد ذلك . استعمل المنطق المدرسى ، وبحث فى طبيعة الله والكون على طريقة الأفلاطونية الجديدة . طبيعة الله مجهولة ، والعالم مجموعة من الاشياء المتناهية ، تفيض من الله وتعود إليه . والعلم بها نسبي ، العلم ببعضها والجهل بالبعض الآخر . أما طبيعة

(٢٦٢) نيقولا الكوزى (١٤٠٠ - ١٤٦٤) كاردنيال المائى . عمله الرئيسى « الجهل العالم » ١٤٤٠ ، « التوافق الكاثوليكي » ، « فى الافتراض » .

المسيح فهي الوحدة الوجودية بين الله والعالم . وهو مركز الكون وليست الأرض . أنكر مبدأ عدم التناقض في المنطق الارسطي حتى يمكن فهم عقيدة التجسد ، والتوحيد بين الله والعالم في شخص المسيح . كذلك أحياء فيشينو الأفلاطونية ودافع عن خلود الروح^(٢٦٣) . وجميع بارا سلوس بين الأفلاطونية والفلسفة العلمية مثل جالينوس في الجمع بين الطب والفلسفة^(٢٦٤) . الفلسفة لديه أحد دعائم العلوم الطبيعية كما جمع بين الأفلاطونية الجديدة والتجريبية والسحر والخرافة . ورفض النظريات الطبيعية التقليدية لجالينوس والاطباء المسلمين لأنها علمية صرفة منفصلة عن الالهيات . ويتضح من ذلك كيف كان علم الطب الاسلامي يمثل نموذجا علميا أرقى من علم الطب الافلاطوني في عصر النهضة . وكان أكبرهم على الاطلاق يعقوب البوهيمي^(٢٦٥) . وهو صوفي اشراقي ، خرافي تنجيمي سحري ، ثنائي ، يقول بأولوية الارادة الالهية في كل شيء . أعلن أن حدوثه في الطبيعة الالهية ونشأة العالم وبنيته والاسرار الخفية ، كلها موجودة في الكتاب المقدس ، عرفها عن طريق الالهام الالهي . مصطلحاته صعبة . يعتمد على السحر والتنجيم والكيمياء اللاعلمية لنسج صور شعرية للعالم ورموز وأخيلة . إنتهى إلى وحدة الوجود . فالله والطبيعة شيء واحد ، ولا يوجد شيء خارج الطبيعة . وكل الخلق تجليات لله . كل شيء

(٢٦٣) مارسيليو فيشينو (١٤٢٣ - ١٤٩٩) رئيس الاكاديمية الافلاطونية في فلورنسا . قام بأول ترجمة معترف بها في ١٤٨٤ لمؤلفات افلاطون . كما قام بعدة شروح عليها وعلى تاسوعات افلاطون حظت بقبول كبير وذاع صيتها . ولم يحظ بأهتمام كبير بعد انقضاء عصره بالرغم من أنه من أعظم الافلاطونيين . وهناك الآن إعادة اهتمام بمؤلفاته وفي مقدمتها « اللاهوت الافلاطوني لخلود الارواح » ١٤٨٢

(٢٦٤) بارا سلسوس (١٤٩٣ - ١٥٤١) ، طبيب وفيلسوف الماني ولد في هونخهايم . وله « التيه » ، « المعجزات الكبرى » ، « الاعمال المعجزة » ، « في طبيعة الاشياء » .
(٢٦٥) يعقوب البوهيمي (١٥٧٥ - ١٦٢٤) فيلسوف من سيليزيا معروف بلقب الفيلسوف الالماني . مؤلفاته الرئيسية « الفجر أو الشفق في السر الاعظم » وقدمت ادانته ، « الخروج » ، « أربعون سؤالاً في النفس » ، « من أجل اختيار الفضل الالهي » . وكانت موضع اعجاب كبير في القرن السابع عشر . وكان له أبلغ الاثر على هامان وهيجل وشلنج في العصور الحديثة .

يحتوى على تناقضات حتى الله الذى يجمع بين الخير والشر . هذه الثنائية هي أساس حركة العالم . والله له ارادتان : الأولى للحب ، والثانية للانتقام .

أما المذهب الانسانى فقد خرج من ثنانيا الفكر الدينى وتحويل بُورته من الله إلى الانسان ، وهو مالم يحدث بعد بشكل صريح في فكرنا المعاصر وإن كان قد وُجد متخفيا في تراثنا القديم مغتربا في الله في علم أصول الدين ، وعقلا خالصا في علوم الحكمة ، وتجربة ذوقية في علوم التصوف وكسلوك عملي في علم أصول الفقه^(٢٦٦) . ظهرت هذه النزعة عند بيكودى لاميراند ولا مدافعا عن المسؤولية والكرامة الانسانية^(٢٦٧) . ثم تحولت إلى مذهب عند اراسموس يضع الانسان في مركز العالم ، ويعيد بناء العقيدة المسيحية على أساس انساني خالص ، ويضع برنامجا لتعليم المسيحي كمواطن عصرى مستنير^(٢٦٨) . عارض بقوة الفلسفة المدرسية ، ووهب حياته للإصلاح الكنسى . فالمسيحية ليست مجرد عقيدة للخلاص من دين الروح الذى يقوم على الثقة بالعقل الانسانى . أيد لوثر ، ودعا الناس إلى الاستماع إليه إلا أنه عارض اللاهوت العقائدى الاصلاحى الذى يدعو إلى العنف . نقد تعاليم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وتقافتها . وهو الذى أمد المصلحين الدينيين بأسس عقلية مستنيرة فكان بمثابة عقلهم المنظر لوجدانهم الدينى . ثم تحول المذهب الانسانى تدريجيا إلى مذهب سياسى يقوم على رفض السلطة الدينية وفصل الكنيسة عن الدولة وتأسيس المجتمع المدنى العلمانى الحديث . فدافع لورنزو فالالا عن حرية الارادة^(٢٦٩) .

(٢٦٦) « لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم ؟ » ، دراسات اسلامية ص ٣٩٣ - ٤١٦ .
 (٢٦٧) بيكودى لاميراند ولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) فيلسوف ايطالى وكانت له علاقات شخصية وعلمية مع أكاديمية فلورنسا . درس القباله ، وكانت دراسته رائدة في هذا المجال وهو العالم المسيحى الأورثوذكسى الاتجاه . عارض الكنيسة في تسعائه مسألة كما فعل مارتن لوثر في خمس وتسعين مسألة مما دعا البابا إلى تحريم آرائه . كان أول من كتب « بلاغ في كرامة الانسان » .
 (٢٦٨) اراسموس (١٤٦٦ - ١٥٣٦) لغوى لاهوتى هولندى ، انتظم في سلك الرهبنة الأوغسطينية . درس في باريس وعلم بها كما علم في إنجلترا . وهناك نشر « ثناء على الجنون » . وله أيضا « الندوة » .
 (٢٦٩) لورنزو وفالالا (١٤٥٥ - ١٤٥٧) إنسانى ايطالى دافع عن حرية الاختيار كمحق طبيعى للانسان . وكتب في ذلك « حوار حول الارادة الحرة » .

وين أن علم الله المسبق (أبوللو) لا ينفي استقلال الانسان وهي قدرة الله (زيوس). عرض المشكلة دون حلها خوفا وحذرا. وفي الأخلاق كان متعاطفا مع أخلاق ابيقور مما يدل على بداية النزعة المادية. ولكنه كان أكثر جرأة في الدعوة إلى العلمانية، وفصل الكنيسة عن الدولة والكشف عن الاسطورة التاريخية ابتداء من تحول قسطنطين إلى المسيحية التي تقوم عليها ادعاءات البابوية وبالتالي القضاء على الشرعية التاريخية التي اعطتها روما لنفسها. وكان أجروهم جميعا على تأسيس الحكم المدني الذي يقوم على الاختيار الحر للشعب هو سواريز^(٢٧٠). أعاد صياغة الارسطية المسيحية. وجمع بين الاسمية والبير الكبير وتوما الاكويني ودينز سكوت لعرض مذهب معرفي كوني متكامل في الميتافيزيقا وعلم النفس والمعرفة والكونيات واللاهوت الطبيعي. اللاهوت العقائدي ليس فلسفة بل هو مستمد من الدين والوحي مباشرة. أما اللاهوت الطبيعي فإنه قادر على إثبات وجود الله وصفاته عن طريق الفعل. لذلك جاءت كتبه سهلة الفهم مما جعلها تتحول في عصره إلى كتب دراسية مقررة. رفض تمييز توما الاكويني بين الوجود والماهية في الاشياء المتناهية. فالجواهر الطبيعية فردية ليس بسبب الصورة ولا بسبب المادة بل بوحداتها الكلية. وهي حالات غير منفصلة عن إجماع الاثنين باستثناء حالة واحدة وهو الانسان بالنسبة إلى الروح. أما الموجودات الروحية مثل الملائكة والارواح فهي ليست موجودات طبيعية كما هو الحال عند توما الاكويني بل افراد. والروح أساس كل موجود حي بيولوجي، حسي أو عقلي. إذ الروح بها ملكتان: الحس والعقل. والارادة رغبة عقلية، حرة خيرة. والانسان مسؤول عن أفعاله. وتتمثل جرأة سواريز الفكرية في نظريته السياسية التي عارض بها الحقوق الالهية للملوك. فالشعب مصدر السلطات، الحاكم ممثل الشعب وليس مثل الله. ووظيفة الحاكم تحقيق العدالة الاجتماعية. وكان له أبلغ الاثر على ديكرارت واسينوزا وليبنتز وشوبنهاور. ثم أخذ الفكر السياسي في عصر النهضة طريقين مختلفين: الأول واقعي يصف ما هو كائن كما هو الحال

(٢٧٠) سواريز (١٥٤٨ - ١٦١٧) فيلسوف اسباني. له «منازعات ميتافيزيقية».

عند ميكيا فيلي ، والثاني طوباوى يصف ما ينبغي أن يكون كما هو الحال عند توماس مور وكامبانيلا . كان ميكيا فيلي منظرًا للايديولوجية الجديدة التي تنتقل من السماء إلى الأرض^(٢٧١) . لا يتطور المجتمع بإرادة الله بل طبقا للقوانين الطبيعية . القوة والمصالح المادية هما القوى الفاعلة في التاريخ ونظرا لتعارض المصالح بين القوى الاجتماعية الشعبية والطبقات الحاكمة لزم تكوين دولة قوية قومية ضد الاقطاع وضد الثورات الشعبية . الغاية تبرر الوسيلة ، والغش والخيانة والقسوة أدوات لتحقيق الأهداف السياسية . أما توماس مور فهو أشهر ممثل للاشتراكية الطوباوية في عصر النهضة^(٢٧٢) . نقد الملكية الخاصة والعلاقات السياسية والاجتماعية في إنجلترا في عصره ، ووصف نظاما تسوده الملكية العامة وعلاقات المساواة . أعطى تصورا الاشتراكية الانتاج مرتبطا بالشيوعية وبتنظيم العمل والتوزيع . الأسرة هي الوحدة الاقتصادية الرئيسية . الانتاج يدوى ، والتنظيم ديمقراطى ، والتمتع بنتاج العمل ضرورى ، وغياب الصراع بين القرية ، والمدينة يورث السلام . العمل ست ساعات يوميا ، وباقي اليوم مع اليوم السابع للعلوم والفنون . يهدف المجتمع إلى التربية الشاملة للأفراد ، وربط التعليم النظرى بالعمل . ويتم التحول إلى النظام الجديد بالطرق السلمية . وكان اخر الفلاسفة الطوباويين في عصر النهضة هو كامبانيلا^(٢٧٣)

(٢٧١) ميكيا فيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧) مفكر ايطالى اشتهر بكتابة الأمير الذى ترجم ايام محمد على اثناء بناء الدولة المصرية . وله « خطاب فى الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس ، المبادئ » . (٢٧٢) توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥) . انسانى عقلانى من عائلة برجوازية . كان مستشارا للملك ثم اعدم لرفضه الاعتراف به كرئيس للكنيسة . وفى السجن وصف رحلة إلى يوتوبيا ، المكان الذى لا وجود له فى « العمل الخصب والجميل لأفضل دولة للمصالح العام وللجزيرة الجديدة التى تسمى يوتوبيا » ويعرف بصيغة مختصرة « يوتوبيا » . وهو أهم كتاب فى الفكر الاجتماعى حتى القرن الثامن عشر .

(٢٧٣) كامبانيلا (١٥٦٨ - ١٣٦٩) فيلسوف ايطالى طوباوى ، التحق بالدومنيكان فى سن الخامسة عشرة ، وشارك تيليزيو فى آرائه الطبيعية . قدم إلى محاكم التفتيش بسبب آرائه المتحررة . حاول قيادة ثورة فى ١٥٩٩ لتحرير ايطاليا من الحكم الاسبانى ولكن تم اكتشاف المؤامرة . وبعد تعذيبه أودع السجن سبعة وعشرين عاما . وفيه كتب فى ١٦٠٢ « مدينة الشمس » يتصور فيه مجتمعا طوباويا ونشر عام ١٦٢٣ . وقد لعب كتابه دورا هاما فى تطور الافكار الاجتماعية التقدمية . وساهم فى صياغة الاشتراكيات الطوباوية فى العصور الحديثة .

عارض الفلاسفة المدرسية كما رفض مذهب التأليه الطبيعي . جمع بين روح التحرر الغالب على عصر النهضة وبعض الآراء الصوفية والدينية مع بعض الحماس للسحر والتنجيم من بقايا افلاطونية العصر . كان يحلم بوحدة البشر وخير الانسانية ظناً أنه يمكن أن يتم ذلك عن طريق البابوية . تصور مجتمعا طوباويا اشتراكيا تحت تأثير الايديولوجية الدينية وتصوره للكنيسة المثالية . تصور المجتمع اليوتوبى مجتمعا ثيوقراطيا يحكمه حكماء وقسيسون . وأقام اشتراكيته على حكم العقل وقانون الطبيعة .

وقد أخذ مذهب الشك ايضا طريقين : الأول يجد بديلا عن الشك في الوحي حتى يعود إلى الواقع عن يقين وهو شك مونتاني . والثاني شك مطلق لا بديل له وهو الشك المعروف عند شارون . فقد حول مونتاني نظريات الشك اليونانية إلى مستوى الثقافة العامة في عصر النهضة^(٢٧٤) . كما دافع عن اللاهوتي الاسباني ريمون سيبون في تشككه في العقائد اللاهوتية السابقة وفي الفلسفة المدرسية مع شواهد من سكتوس امبريقوس . والعقلانية لديه نوع من السلوك الحيواني يعقل بها الانسان نفسه . وبالرغم من ادعاء الانسان السمو فإنه ايضا مغرور وأحمق وفان بل وفي مرتبة أقل من الحيوان ولا يعيش في مستوى سعادته (المتوحش النبيل) . ولما صعب الحصول على اتفاق حول المعرفة والعلم خلال العصور واستحالت معرفة العالم وتأسيس العلم فالخلاص يتم عن طريق الوحي الالهى من أجل العودة إلى الواقع والاتصال به . ويوجه مونتاني الشك ضد العقائد الكاثوليكية وأفكار المسيحيين عن الله ، وعلى الانسان أن يعمل من أجل الحصول على السعادة دون انتظارها ، خطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف . ويمثل شارون الشك الجذري الذى يبدأ بالشك وينتهى بالشك ولا يجد بديلا عنه في الدين أو في العلم.^(٢٧٥) لا يمكن ضمان أية حقيقة

(٢٧٤) مونتاني (١٥٥٣ - ١٥٩٢) فيلسوف انساني وكاتب فرنسي . له « محاولات » ، « دفاع عن

ريمون سيبون » .

(٢٧٥) شارون (١٥٤١ - ١٦٠٣) فيلسوف فرنسي بدأ كمحام ثم أصبح قسيسا ، وهو مع مونتاني مؤسس مذهب الشك الحديث . له كتاب « في الحكمة » وجد فيه اللاهوتيون ذريعة لاتهمه بالالحاد .

يقينية حتى لو كان الدين لان الدين ليس مباطنا في الانسان بل يتكون بالتربية وفي الظروف المحيطة بالانسان . أما الأخلاقية فهي الأصل في الانسان . ويصبح الدين يقينا إذا ما تأسس على الاخلاق كما هو الحال عند كانط فيما بعد . على الانسان إذن أن يعيش وفقا لقوانين الأخلاق داخليا ويمارس الدين الذي تمثله السلطات خارجيا . وعلى هذا النحو يخفى شارون موقفه من الدين والمعادى له وراء الاعتراف الصورى به .

وأخيراً يمثل العلم التيار الرئيسى في عصر النهضة . نشأ العلم بعد أن رفض النقد والشكاك والفلاسفة كل الموروث القديم ، وأصبح الواقع عاريا من كل أساس نظرى له . نشأ العلم من أجل اعطاء غطاء نظرى بديل ومن أجل السيطرة على الواقع بنظريات أكثر دقة وضبطا من الموروث القديم الذى ثبتت أخطاؤه عند التجريب . فالجهد الانسانى وحده مصدر لكل نظرية وليست المصادر المسبقة من الكنيسة أو من أرسطو^(٢٧٦) . كان الغالب هو علم الفلك الذى غير التصور القديم للكون من التركز حول الأرض إلى التركز حول الشمس ؛ وبصورة أقل علوم الحياة مثل النفس والطب وتبنى النظرة العلمية الاحادية للانسان وليس التصور الثنائى الدينى المدرسى القديم . فأعاد بومبونانتزى قراءة ارسطو على نحو مادى ضد الفلسفة المدرسية^(٢٧٧) وأكد على أهمية الحس . فالفنفس صورة البدن على ما قال أرسطو من قبل واسينيوزا من بعد ، تفنى بفناءه . والخلود في الأرض للمادة . والحقيقة حقيقتان كما هو الحال عند حكماء المسلمين الأولى للعامة والثانية للخاصة . لذلك يجب الفصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية . كما عبر تيليزيو عن نفس النزعة المادية^(٢٧٨) . ودرس الطبيعة عن طريق التجارب ، فالحواس مصدر رئيسى للمعرفة . عارض

(٢٧٦) « موقفنا من التراث الغربى » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى في الفكر الغربى المعاصر ص

(٢٧٧) بومبونانتزى (١٤٦٢ - ١٥٢٤) فيلسوف عصر النهضة الايطالى . وله كتاب « في خلود النفس » . وقد حرق كتابه علنا .

(٢٧٨) تيليزيو (١٥٠٨ - ١٥٨٨) فيلسوف طبيعى ايطالى . كتب « في طبيعة الاشياء والمبادئ المتجاوزة » .

منهج القياس التأملى المعروف فى الفلسفة المدرسية . فهو أحد السابقين على فرنسيس بيكون فى دعوته إلى المنهج التجريبي إذ التجريب ابن عصر النهضة قبل العصور الحديثة . وتصور الطبيعة تملأ المكان ورفض الخلاء . فالطبيعة خالدة مثل الله ، قوانينها صفاته كما قال اسبينوزا فيما بعد . وتبنى تصور العالم المتمركز حول الشمس . الحرارة والبرودة فى صراع ، والمادة بينهما ، الحرارة من الشمس والبرودة من الأرض . وأسس كوبرنيكس علم الفلك الحديث (٢٧٩) . فالشمس وسط الكون والأرض كروية تدور حولها . رفض مذهب بطليموس ودعا إلى نظرية مركزية الشمس عند أرسطرخس المعاصر لافلايدس والتي كانت تدرس فى علم الفلك عند المسلمين . واستعمل مذهب فيثاغورس كى يرهن رياضيا على أن الأرض مستديرة وفى حركة مطردة حول الشمس . وقبل بمعارضة الكنيسة التى كانت ترى أن الأرض وبالتالى البشر مركز العالم مع أن الخلافة فى الأرض معنوية عملية وليست جغرافية . وأيد جيوردانو برونو نظريات كوبرنيكس ، وعبر عن تجارب صوفية تظهر فيها وحدة الوجود ولكن بروح عصر النهضة أى العلم الجديد (٢٨٠) . الله لديه هو الجوهر الموحد لكل الاشياء والذى منه تُستنبط كل الأشياء فى هذا العالم . الله والعالم اسمان لشيء واحد ولواقع واحد هى الماهية المبدعة لكل شيء فتحوّلت إلى امكانيات متحققة متجددة . الله هى الطبيعة الطابعة ، والعالم هى الطبيعة المطبوعة بلغة اسبينوزا فيما بعد . صيرورة العالم ابدية من الله إلى العالم ومن العالم إلى الله . ويصور ذلك العقل الانسانى الذى يبحث عن الواحد فى الكثير ، والبسيط فى المركب ،

(٢٧٩) كوبرنيكس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) مؤسس علم الفلك الحديث . ولد فى بولندا ، ودرس فى جامعة كراكو الفلاسفة اليونان . واكمل دراسته للرياضيات والفلك والطب واللاهوت فى جامعة بادو التى كانت العلوم الاسلامية تدرس فيها . ثم استقر فى فراونبرج فى بروسيا . ودفن فى الكاتدرائية مع القسيس والمؤمنين . وله « دورات الافلاك السماوية » .

(٢٨٠) جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ممثل روح عصر النهضة . وهو فيلسوف ايطالى ، وراهب دومنيكانى . حرق بسبب آرائه المعارضة لآراء الكنيسة . أشهر أعماله « فى المعلّة والسبب الواحد » ، « فى لانهاية الكون والعالم » ، « طرد الحيوان المنتصر » ، « عشاء الرماد » ، « الغضب البطولى » ، « فى الموناد » . وقد أثرت أعماله فى الحركة العلمية والسحرية فى القرن السابع عشر ثم تم نسيانه . وفى القرن التاسع عشر ارتبط اسمه بالحركات المعادية للكهنة .

والابدى في التغير . والروح مثل الله صيرورة في البدن ، من الروح إلى البدن ومن البدن إلى الروح . ومع ذلك فقد بقيت لديه بعض التصورات الماهوية الثنائية القديمة عن الله والعالم . فالله لا يمكن وصفه ومفارق في حين أن العالم مرئى يمكن وصفه . وبالتالي قد لا تؤدي معرفة العالم إلى معرفة مميزة بالله كما هو الحال عند نيقولا الكوزى . وقد تمت آخر صياغة للعلم الجديد في سمر النهضة عند كبلر وجاليليو . فقد استبعد كبلر المبادئ الرياضية من علم الفلك حتى لا يطغى التحليل الرياضى على الملاحظة التجريبية^(٢٨١) . ومع ذلك اثبت صحة وصف فيثاغورس لحركة الافلاك المطردة في مدارات دائرية . ولها قوانين ثلاثة شرحها نيوتن وتبين دوران الافلاك دورانا بيضاويا ، والشمس أحد مراكزها . حركتها ليست هندسية بل يتحدد وقت دورانها حول الشمس نسبيا مع بعدها عنها . وواضح أن علم الفلك ، الذى ابدعه المسلمون القدماء والذى اشتهر في عصر النهضة الأوربي هو الذى كان وراء الفكر العلمى الحديث في عصر النهضة . كما بدأ جاليليو بملاحظات تلسكوبية على السماء مما دفعه إلى الشك في مركزية الأرض التى قبلتها الفلسفة المدرسية والفلسفة الطبيعية الارسطية والكنيسة^(٢٨٢) . فدافع عن مركزية الشمس التى تتفق مع تجارب العلم الحديث . دافع عن الفصل بين اللاهوت والعلم لأنهما مختلفان موضوعا ومنهجيا وغاية وحتى لا يتعارضان ويتصادمان . وبذلك وضع جاليليو أساس استقلال العلم الحديث عن اللاهوت . كما اسس علم الرياضيات فكتاب الطبيعة مكتوب بلغة الرياضة . ولذلك وصفه هوسرل عن حق بأنه هو الذى حول الطبيعة إلى رياضة . اعتمد ايضا على المنهج التجريبي القائم على الملاحظة

(٢٨١) كبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) عالم فلك المانى درس في توبنجن ، وعلم الرياضيات في جراتز و لينز .

(٢٨٢) جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) عالم فلك وطبيعة ورياضى ايطالى ، مؤسس الميكانيكا الحديثة . دخل معركة مع الكنيسة في ١٦٣٣ ، واضطرته الكنيسة الى التراجع ، ووضع تحت الإقامة الجبرية طيلة حياته . وكان له أكبر الاثر في القرن السابع عشر وهو على مشارفه في القدرة على تنظير الطبيعة وتحويلها إلى رياضيات شاملة . أهم أعماله « خطاب إلى الدوقة الكبرى كريستينا » يرد فيه جاليليو على منتقديه في عصره مدافعا عن نفسه ، « المحاول » ، « محورة في نظامى العالم الاساسين » ، « خطاب في العلوم الجديدة » .

والمشاهدة ، وميز بين الصفات الأولية للأشياء والصفات الثانوية كما فعل لوك فيما بعد . اكتشف قانون الاجسام الساقطة ، وأسس الميكانيكا التقليدية والحركة الكامنة .

لقد استطاع عصر النهضة أن يعلن عن نهاية مرحلة وبداية أخرى في الوعي الأوربي ، نهاية مرحلة المصادر ، وبداية مرحلة التكوين الجديد . لقد استطاع احداث قطيعة بين الماضي والحاضر ، والتحول من الماضي إلى المستقبل ، ونقد الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك . انتصر المحدثون على القدماء ، وتم التحول من سلطة أرسطو وشراحه المسلمين إلى سلطة العقل ، والانتقال من سلطة الكتاب المغلق (المقدس) إلى كتاب الطبيعة المفتوح ، ومن التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الانسان ، ومن البحث عن خلود الروح إلى البحث في طبيعة البدن وتكوين الجسم . فتم اكتشاف علم وظائف الاعضاء وعلوم الاحياء والتشريح والطب الحديث^(٢٣٣) . وبالتالي أمكن للوعي الأوربي ابداع الجديد بعد أن تم تقويض القديم . أصبح الواقع عاريا من أية نظرية ، وسقط الغطاء النظري بين الأنا والطبيعة مما جعل الوعي الأوربي يتقدم ليضع غطاءً نظرياً جديداً ، يستطيع به أن يفهم العالم ، ويؤسس العلم الجديد بدلا من أرسطو ، ويبني الدولة الجديدة بدلا من الكنيسة .



(٢٨٣) « موقفنا من التراث الغربي » في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ص

الفصل الثالث



تكوين الوعي الأوزني "البداية"

الفصل الثالث

تكوين الوعي الأوربي (البداية)

أولاً : العقلانية (القرن السابع عشر)

يبدأ التكوين الجديد للوعي الأوربي في العصور الحديثة على مدى أربعمئة عام من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين بعدة اتجاهات تعبر عن بواعث دافئة خفية بعد بدايته الأولى في الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر فأنا إذن موجود » . ينطلق من هذه البؤرة الأولى التي كانت حصيلة الإصلاح الديني وعصر النهضة ، تياران متباعدان منفرجان ويزداد التباعد والانفراج بينهما كلما تقدم الوعي الأوربي في الزمان وتكون له تاريخ حتى تنشأ محاولات الجمع بينهما في فلسفة واحدة كما حدث ذلك في فلسفة التنوير أول مرة في القرن الثامن عشر ثم في الهيكلية ثانياً مرة في القرن التاسع عشر حتى انضما أخيراً عائدتين إلى بؤرة ثانية في « الأنا موجود » في فينومينولوجيا القرن العشرين .

بدأ الوعي الأوربي بالكوجيتو . بدأ مثاليا يضع الذات قبل الموضوع ،
والأنا قبل العالم ، يستنبط الوجود من ماهية مسبقة وهو الفكر . وإن كان
ذلك صحيحا من حيث النهاية أى من حيث مابعد الكوجيتو ، من القرن
السابع عشر فما بعده إلا أنه يحتاج إلى تعمق أكثر من حيث البداية ، ما قبل
الكوجيتو ، من القرن السابع عشر فما قبل . لذلك كان السؤال هو : هل
الكوجيتو الديكارتي بداية مرحلة أم نهاية مرحلة ؟ والواقع أن الكوجيتو هو
الاثنان معا ، بداية العصور الحديثة ونهاية العصور الوسطى ، يركز كثير من
الباحثين على البداية ، ويركز القليل منهم على النهاية . ويمكن بمنهج الرجوع إلى
الوراء بحثاً عن الجذور تلمس بدايات الوعي الأوربي في مرحلة ما قبل
الكوجيتو ، الاحياء والاصلاح والنهضة كما يمكن بمنهج التقدم إلى الأمام بيان
تطور الوعي الأوربي من هذه البداية إلى الخططين المتباعدين المنفرجين حتى
ينضما معا من جديدة إلى « الأنا موجود » في القرن العشرين .

١ - الكوجيتو الديكارتي

ويعتبر هوسرل الكوجيتو الديكارتي نقطة البداية في الشعور الأوربي أى أن
ديكارت بهذا المعنى هو المؤسس الأول للفينومينولوجيا ، وهو الذى اكتشف
عالم الذاتية. ولذلك ربط هوسرل نفسه به في كتابه « تأملات ديكارتية » .
واعتبر ديكارت هو الذى بدأ المشروع وأن هوسرل نفسه هو الذى اكمله
بالفعل ، وأن الشعور الأوربي قد بدأ مع ديكارت وانتهى عند هوسرل .
وبالتالى تكون الحضارة الأوربية قد حققت مشروع حياتها وهو إقامة
الفينومينولوجيا التى تعتبر الصورة النهائية للفلسفة الترנסدنتالية وتحقيق المثالية
الالمانية^(١) .

ولكن السؤال هو هل ديكارت هو مؤسس العقلانية الحديثة وبداية الوعي
الأوربي ، وبالتالي يكون اقرب إلى الجديد منه إلى القديم أم أنه مدرسى من نوع

(١) « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » ، قصايا معاصرة ، الجزء الثانى ، في الفكر الغربى المعاصر
ص ١٣١٦

أرقى يعتز بالمنهج أكثر من تمسكه الظاهري بالعقيدة وبالتالي يكون أقرب إلى القديم منه إلى الجديد ؟ هل ديكارت فيلسوف العقل ، وبالتالي يكون مؤسس العصور الحديثة أم فيلسوف الايمان وبالتالي يكون استمرارا لفلسفة العصور الوسطى ؟ وإذا كان ديكارت كليهما ، له واجهة على العصر الوسيط إذ أنه نهاية مرحلة ، وله واجهة على العصور الحديثة إذ أنه بداية مرحلة فما نسبة الواجهتين فيه ؟ وهل ترجح إحدى الواجهتين على الأخرى ؟ هل نسبة العقل لديه أكثر من الايمان أم أن نسبة الايمان أكثر من العقل ؟

وعلى طول حياة ديكارت ومؤلفاته يبدو أنه كان أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط منه إلى فلاسفة العصر الحديث ، وأنه يمثل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلا لبداية مرحلة ، وأنه فيلسوف الايمان أكثر من فيلسوف العقل^(٢) . ففي « مقال في المنهج » بعد أن عرض ديكارت قواعد المنهج الأربعة قام ايضا باستثناءات أربعة لا يطبق فيها المنهج ويتم التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقتة^(٣) . فقد استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد ، والكنيسة ، والكتاب المقدس ، والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق ، ونظم الحكم . فقصر تطبيق أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب الرياضيات والعلوم دون الواقع الاخلاقي

(٢) ليست الغاية هو استعراض فلسفة ديكارت أو حتى ذكر حياته ومؤلفاته لأنه أصبح معروفاً للغاية في فكرنا المعاصر خاصة بعد مجهودات المرحوم الاستاذ الدكتور عثمان أمين . يمكن فقط كمعلومات أولوية بالنسبة للطلاب الجدد ذكر أنه فيلسوف رياضى فرنسى ولد في لاهاي . ودرس في مدارس الجرويت . ثم درس القانون في بواتيه . وسافر إلى المانيا وإيطاليا وفرنسا وعاد إلى هولندا في ١٦٢٨ . وتبدأ حياته العلمية ببلية ١١ نوفمبر ١٦١٩ التي رأى فيها تأسيس علم جديد . أهم مؤلفاته : « قواعد لهداية الذهن » ١٦٢٨ ، « مقال في المنهج » ١٦٣٥ ، « التأملات في الفلسفة الأولى » ١٦٤١ ، « مبادئ الفلسفة » ١٦٤٤ ، « مقال في الانفعالات » ١٦٤٩ ، « مقال في الانسان » « البحث عن الحقيقة » وهو عمل لم يكتمل وكتبه في أواخر حياته . أما أعماله العلمية الأخرى مثل « انكسار الأشعاعات » ، « والأنواء » ، « الهندسة » فإنها أدخل في تاريخ العلوم ومع ذلك تعبر عن الانتقال في الرؤية العلمية من أرسطو إلى كوبرنيكوس .

(٣) كتب ديكارت أولا « قواعد لهداية الذهن » . واستعرض فيه واحدا وعشرين قاعدة تعصم الذهن من الخطأ . ولم ينه ديكارت الكتاب نظرا لطول القواعد . ثم لخصها بعد ذلك في القواعد الأربعة المشهورة في « مقال في المنهج » .

والاجتماعى والسياسى . يؤثر السلامة ويعمل من خلال الوضع القائم وكأن هناك فكرا للفكر ، وثقافة للثقافة . وانتهى إلى القول « أموت على دين مليكى » ، « أموت على دين مرضعتى » . ولا يقال أن ديكارت كان ذكياً في ذلك لأنه كان يعلم أن التاريخ بعده سيرفض هذه الاستثناءات وهو ما حدث بالفعل عند اسبينوزا . ولكن حتى على صحة هذا الافتراض فإن هذا الذكاء يدل على أنه أثر السلامة ، وترك النضال لغيره . كان صديقا لرجال الدين في حين أن هؤلاء حاولوا اغتيال اسبينوزا^(٤) .

ويبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات . صحيح أنها مسلمات بديهية رياضية إلا أنها في النهاية مسلمات أى ايمان مسبق رياضى . وهو نفس الموقف التقليدى مع تغيير المضمون من العقائد الايمانية القديمة إلى البديهيات الرياضية . ويقوم المنهج الاستنباطى على المسلمات السابقة وعلى أخذ حقيقة من أخرى سابقة عليها وهو ما كان متبعا في العقلية الدينية القديمة التى ترى الوحي حاويا كل الحقائق ، وأن مهمة التغير هو اخراج حقائق هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدق بها سلفا . بل أن المنهج الاستنباطى كله هو تطوير حديث وقراءة علمانية عصرية لاستخراج الحقائق الجديدة من مصادر قديمة . لذلك استعمل المثاليون مناهج الاستنباط ، وآثر الواقعيون مناهج الاستقراء التى تبدأ من الطبيعة الخارجية وليس من المصادر القبلية . كما أن هناك افكارا فطرية مغروزة مثل وجود النفس ، ووجود الله ، وخلق العالم ، وهى مثل العقل الثلاث عند كانط خارج نطاق الشك ، يقين مطلق فطرى مثل يقين الرياضيات والأفكار الواضحة المتميزة . ومن ثم جعل ديكارت عقائد الدين الرئيسية مسلمات ايمانية بصيغة الرياضيات الحديثة وبمقاييس المسلمات والبديهيات الرياضية في النفس . أما كتاب « التأملات في الفلسفة الأولى » فقد اهداه ديكارت إلى علماء أصول الدين مبينا أن هدفه هو نصره العقائد بطريقة أفضل ، وتأييد الدين بمنهج عقلانى أكثر اقناعاً . ليس الهدف البحث عن حقائق مجهولة بل البرهنة على الحقائق المعطاة سلفا .

(٤) « موقفنا من التراث الغربى » ، قضايا معاصرة ، الجزء الثانى في الفكر الغربى المعاصر ص ١٩ .

والشك الديكارتي كما عرض في التأمل الأول شك منهجي وليس شكاً مذهبياً . يعلم ديكارت اليقين مسبقاً ولكنه يريد فقط تأسيسه كعلم محكم .
الشك لديه مجرد آلة أو وسيلة ، منهجي مؤقت سرعان ما ينتهي إلى يقين بعملية عقلية صرفه دون التحقق من موضوعاتها في الخارج. ودون صراع مع قوى إجتماعية وسياسية ومؤسسات دينية وكهنوتية قائمة . الشك عند ديكارت يقوم على يقين مسبق بأنه يشك، «أنا لأشك في أني أشك» . فالشك لا يكون بداية على الإطلاق وإلا إنتهى إلى الشك ايضاً كنهاية. ونحن في دراساتنا عن ديكارت نهاجم الشك الجذري ، ونروج للشك المنهجي ، ونتم الاول بأنه شك هدام ، وندافع عن الثاني بأنه شك بناء كما يفعل اللاهوتيون الغربيون . مع أن الشك الهدام عند مونتاني وشارون قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت حتى يتم القضاء على الموروث القديم . قد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة. والشك في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها^(٥)

وإن استنباط الوجود من الفكر في الكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذن موجود» في التأمل الثاني هو موقف ديني تقليدي معروف في الفلسفة المدرسية نظراً للإيمان المسبق بوجود الله وهو الفكر ثم صدور العالم عنه فيضاً أو خلقاً . بل أن الوجود قد تم استنباطه من الفكر مرتين ، مرة في اثبات وجود الانا «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ، ومرة أخرى في اثبات وجود الله «عندي فكرة موجود ، كامل ، والوجود أحد هذه الكمالات ، إذن الله موجود» ، وهو الدليل الانطولوجي الشهير الذي صاغه القديس انسيلم في القرن الحادي عشر .

صحيح أن الكوجيتو هو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة ، إثبات وجود الأننا من حيث هو فكر. ولذلك نتائج حاسمة في نهضات الشعوب يجعل الفكر مرادفاً للوجود . ولكن الذي يعنينا هو مضمون الفكر وليس صورته . لقد حاول هوسرل بعد ذلك الكشف عن مضمون الفكر الذي نسبه ديكارت

(٥) «موقفنا من التراث الغربي» قضايا معاصرة ج ٢ في الفكر الغربي المعاصر ص ٢٠ .

فوجد العالم كتجربة حية في الشعور. عرف ديكارت الكوجيتو، صورة الشعور ، ولكنه لم يعرف مضمون الشعور . ولذلك ظلت الذاتية لديه فارغة من أى مضمون حتى إنتهت إلى الصورية المحضة عند كانط الذى أصبحت المعرفة لديه مجرد قوالب فارغة. والواقع أن مضمون الفكر عند ديكارت هو الكوجيتو الثانى أى اثبات وجود الله من الفكر . فأول ما ظهر من الكوجيتو الأول بعد اثباته « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ظهرت فكرة الموجود الكامل مما يوحى بأن اثبات وجود الانا كان مجرد مقدمة لاثبات وجود الله. وظهرت الذات كمقدمة لوجود الله ، وظهر الله على أنه مضمون الذات وجوهرها . وبذلك يضع ديكارت الانسان فى علاقة مع الله وليس مع العالم . إن انتقال ديكارت من الانسان إلى الله هو عود إلى الأوغسطينية ونزوله من الله إلى العالم هو عود إلى الدليل لانتولوجى عند انسيلم ، جدل صاعد ثم جدل نازل فى اطار من الفكر الدينى القديم ، وهو ما يكشف عنه ديكارت فى التأمل الثالث. أما نظرية الصواب والخطأ فإنها تقوم على أن الارادة أوسع نطاقاً من الذهن وبالتالي فإن الذهن لا يستطيع أن يحتوى كل موضوعات الارادة . وإذا كانت الارادة تعنى هنا مجموعة الرغبات والميول والغرائز والشهوات فإنها إحدى القراءات الحديثة للخطيئة الأولى التى تفرض على الانسان سلوكها . ولكن فى العقيدة المسيحية يأتي السيد المسيح كمخلص ومنقذ للبشر من آثار الخطيئة الأولى الموروثة . وعند ديكارت لا يوجد بديل فكرى حديث عن المخلص القديم. والعقل قاصر على أن يحتوى كل مجالات الارادة . فهو بهذا المعنى إرادى أكثر منه عقلانيا . العقل للعلم الرياضى والطبيعى أما الحياة فإنها تظل خاضعة لأهواء الارادة ، (التأمل الرابع) .

وتبنى ديكارت النظرية التقليدية التى تقوم على التمييز بين النفس والبدن ، ثم خلود النفس وفناء البدن (التأمل السادس) . هذه الثنائية بين النفس والبدن هى التى ظهرت ايضا فى « مبادئ الفلسفة » والتى ترسخت فى « مقال فى الانفعالات » و « مقال فى الانسان » فى صورة روح متطهرة مفارقة من ناحية وبدن مادى طبيعى من ناحية أخرى . النفس روح مفكر ، والبدن آلة

صماء . أما الانفعالات وتصنيفها فإنها أقرب إلى البدن منها إلى النفس ، ويفسرها على اساس أنها مجموعة من الوظائف العضوية عن طريق الانخزة اللطيفة التي تتصاعد إلى الدماغ . كما أن الانسان بدن ، موضوع علم التشريح منذ عصر النهضة واكتشاف الدورة الدموية . وكان ذلك امتداد لعلوم الطب والتشريح والانفعالات النفسية من خلال علم النفس العضوى من تراثنا الفلسفى القديم . لذلك وضع ديكارت اساس ثنائية العصر الحديث بين النفس والبدن ، الصورة والمادة ، الجوهر والعرض ، وطبع الفلسفة الحديثة كلها بهذا الطابع الثنائى الموروث عن الفكر اليونانى القديم ، هذا الفكر المثالى الذى يلائم الفكر الدينى التقليدى ، والعواطف المتطهرة ، والتصورات الوجدانية للعالم التى يقوم عليها الشعور الدينى الوسيط والفلسفة الحديثة . وهى الثنائية التى قسمت الوعى الأوربى إلى تيارين متبايعين متضادين ، الأول صاعد من الكوجيتو إلى أعلى ، وله أسماء عديدة المثالية ، الذاتية ، الرومانسية ، العقلانية ، الصورية .. الخ . والثانى نازل من الكوجيتو إلى اسفل ، وله ايضا اسماء عديدة : الواقعية ، الموضوعية ، المادية ، الحسية ، التجريبية .. الخ . الأول يمثل ليبنتر ، مالبرانش ، اسبينوزا ، بسكال ، أرنو ، والثانى يمثل بىكون ، هوبز ، لوك ، بويل ، نيوتن فى القرن السابع عشر . هذه الثنائية هى التى جعلت الوعى الأوربى فى بدايته أشبه بفم تسماح مفتوح ، فك إلى أعلى وهو العقلانية ، وفك إلى أسفل وهو التجريبية . والعالم المادى عند ديكارت حركة وإمتداد ، مفهومان صوريان رياضيان يقضيان على مادية العالم ومعرفته التجريبية (التأمل الخامس) . وبالتالي قضى ديكارت على موضوعية الاشياء وكأن العالم ليس له قوام بذاته ، مجرد مفاهيم قبل الوجود ، وتصورات بعد العدم ، وهو أقرب إلى التصور الدينى للعالم الذى كان علما الهيا قبل الخلق ، ويُعدم بعث البعث والنشور . العالم مجرد حركة وامتداد ، « اعطنى الحركة والامتداد أعطتك العالم » ، وليس هو العالم الذى يعيش فيه الانسان ، يعانى ويقاوم ، يغير نظمه ، ويعترض على حكمه ، عالم رياضى صورى وليس عالما للحياة^(٦) .

(٦) « موقفنا من التراث الغربى » قضايا معاصرة - ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ١٨ - ٢٠ .

وحتى على فرض أن الكوجيتو استطاع تحويل العالم إلى مفاهيم رياضية ، واضحة ومتميزة فإنه لا يوجد أى ضمان لليقين نظرا لاحتال وجود « شيطان مارك » أو « الخبيث العبرى » الذى يوهم بصدق المفاهيم الرياضية وهى ليست كذلك . لذلك يجعل ديكارت الله هو الضامن لليقين فى نظرية « الصديق الالهى » . الله هو الضامن للصدق الرياضى ولكل يقين علمى . ولذلك ينقض هوسل الكوجيتو الديكارتي وغياب البعد الترنسندنتالى فيه إذ أنه لا يعدو مجرد مسامة يقينية يستثبط منها العالم أى أنه ظل على مستوى علم النفس . وبالتالي فهو لا يخلو من نسبية . لذلك لم يكن فى امكان ديكارت القضاء على الشك قضاء تاما سواء فيما يتعلق بوجود العالم أو بوجود الموضوعية التى جعلها مرهونة بالصدق الالهى . لذلك جاءت الفينومينولوجيا لتأكيد الطابع الشمولى للأنا وليبان أن الموضوع لا شأن له بالموضوع الواقعى ولاثبات القصد المتبادل كبناء للشعور . . ينقص الكوجيتو الديكارتي الآخر مقابل للشعور ، وتغيب الخبرة المشتركة فيه وبالتالي يستحيل اقامة علم لإجتماع فينومينولوجى . اقتصر ديكارت على تصور الله كآخر مطلق وكضامن لليقين^(٧) . يبدو ديكارت فى الظاهر أنه ورث التصور الانثربولوجى للعالم ، وهو من مكتسبات عصر النهضة ولكنه فى الحقيقة حوله باطنا إلى التصور الالهى للعالم الموروث من العصر الوسيط لما كان الله حالا فى النفس كفكرة الكمال ، وبالتالي يعود ديكارت إلى الأوغسطينية ، الله كمعلم داخلى ، بعيدا حتى عن مكتسبات العقلانية فى الفلسفة المدرسية المتأخرة عند توما الاكوينى فى القرن الثالث عشر والعقلانية التجريبية عند دنز سكوت ووليم الاوكامى وروجر يكون فى القرن الرابع عشر . وإذا كان الله هو الضامن للحقائق الرياضية والطبيعة فإن النقل اساس العقل ، ولا يستطيع العقل أن يستقل بنفسه دون النقل ، ويأخذ موقفا تقليديا كما هو الحال عن الاشاعة ويكون السؤال : هل كانت العقلانية النسبية عند ديكارت مجرد استمرار للفلسفة المدرسية فى العصر الوسيط المتأخر مع درجة أعلى من الاستتارة وبالتالي يكون ديكارت فيلسوف

(٧) « الظاهريات وازمة العلوم الأوربية » ، المصدر السابق ص ٣١٦ - ٣١٧ .

الايان العاقل أم أنها كانت مقصودة مع سبق الاصرار والترصد وكان ديكارت على وعى بها حتى ينجح في مهمته خاصة وقد سجن جاليليو ، وحرق جيوردانو برونو في حياته ، وعى المراحل التاريخية ، وقال الاشياء إلى المنتصف ، وضع قنابل زمنية كى تنفجر فيما بعد في جيل لاحق وكما انفجرت بالفعل في اسبينوزا؟ المعادون لديكارت يأخذون الرأى الاول ، . والمعجبون بديكارت يتبنون الرأى الثانى .

ولم يبدع صغار الديكارتيين الكثير . إنما حاول معظمهم إحكام نظرية ديكارت في النفس واليدن . جمع مرسن الاعتراضات على التأملات^(٨) . وتسأل جاسندى عن كيفية معرفة الافكار الواضحة والمتميزة^(٩) . فأنكر مثل ديكارت إمكانية الوصول إلى المعرفة العلمية عن طريق الحواس والتجربة . ثم غير رأيه بعد دراسة أبيقور . وأسس نظرية ذرية للعالم قائمة على نموذج أبيقور ، واستثنى منها الروح . ولديه تظهر ثنائية ديكارت بين الايقورية والمسيحية ، النظرية الذرية المادية باستثناء الروح ، المادية والعقلانية . وهى أولى محاولات الجمع بين الدافعين الرئيسيين في الوعى الأورنى ، الواقع والمثال . واختلف جولينكس مع ديكارت في صلة النفس بالبدن ، وأقام نظريته الخاصة في « المناسبة » ، ومؤداها أن الله يغير البدن بمناسبة النفس ردا على ثنائية ديكارت . وبالتالي يكون أول من اخترع اللفظ قبل ما لبرانش الذى عرف به فيما بعد^(١٠) .

(٨) كان مرسن (١٥٨٨ - ١٦٤٨) صديقا ومراسلا اساسيا لديكارت ، ومسؤولا عن جمع

الاعتراضات الستة على التأملات في كتابه حقيقة العلم ضد الشكاك ١٦٢٥ .

(٩) جاسندى (١٥٩٢ - ١٦٥٥) معاصر مشهور لديكارت وصديق له . ولد في اقليم بروفانس

وأصبح استاذًا للفلسفة في اكس في ١٦١٧ ثم استاذًا للرياضيات في الكلية الملكية بباريس عام

١٦٤٥ . وهو مؤلف الاعتراضات الخمسة في ١٦٤٢ على « التأملات » لديكارت . أشهر

مؤلفاته « شرح على حياة اللذة والالم عند ابيقور » ، « تهذيب فلسفة أبيقور » ، « تمارين

متناقضة ضد الارسططاليسين » .

(١٠) جولينكس (١٦٢٤ - ١٩٦٩) فيلسوف بلجيكي تلميذ لديكارت . ولد في التفريين ، ودرس

في الجامعة الكاثوليكية في لوفان وعلم بها قبل تحوله إلى الكالفينية . هرب إلى هولندا ونال شهرة

٢ - اليمين واليسار الديكارتي

أما كبار الديكارتيين ، مالبرانش ، ليبنتز ، اسبينوزا ، فقد انقسموا إلى يمين ويسار . اليمين يؤول المذهب ويقرؤه ابتداء من جانبه المحافظ . واليسار يؤوله ويقرؤه ابتداء من الجانب التحررى . ليس اليمين واليسار لفظين سياسيين بل يعبران فقط عن روح الفلسفة وثورتها بين المحافظة والتقدم ، بين الماضى والمستقبل . فبالنسبة مثلاً لنظرية المعرفة اليمين الديكارتي هو الذى يغلب الإيمان على العقل والعلم ، ويشكك فى صحة المعرفة الحسية ، ويقلل من شأن المعرفة التجريبية ، ويجعل اليقين خارج العلم . واليسار على العكس عن ذلك ، يعطى الأولوية للعقل على النقل ، وللعلم على الإيمان ، ويوقن بالمعارف الحسية والتجريبية . فالعقل والتجربة مصدران للمعرفة الانسانية . وفى نظرية الوجود ، اليمين هو الذى يجعل الله بؤرة الكون وأساس الوجود ، واليسار هو الذى يجعل الانسان مركز العالم تطويراً للكوجيتو . وفى نظرية الأخلاق اليمين هو الذى يقلل من شأن حرية الانسان ويجعله فى فعله معتمداً على غيره ، واليسار هو الذى يثبت حرية الانسان وإرادته ويجعله فى فعله معتمداً على عقله للتمييز بين الحسن والقبيح ، وعلى إرادته فى الاختيار الحر بينهما . وفى المجتمع والتاريخ اليمين هو الذى يجعل الانسان قائماً بمفرده دون مجتمع ومنعزلاً عنه ، ومازال الآخر عنده هو الآخر المطلق ، واليسار هو الذى يجعل الانسان فرداً فى مجتمع ، والانسان فى التاريخ يحركه ويتحرك التاريخ فيه . اليمين هو الذى يبقى على الوضع القائم ولا يغيره ، وينفى وجود الشر ، ويرى أنه ليس فى الامكان أبداع مما كان ، واليسار هو الذى يبغي تغيير الأمر الواقع ، ويثبت وجو الآلام والموت والفقر وأنه يمكن تغيير العالم إلى ما هو أفضل^(١) . فبهذا

= فلسفة واسعة فى ليدن . نشر عدة مقالات فى المنطق ومناهج البحث . نشرت مؤلفاته بعد وفاته وأهمها « الاخلاق » ١٦٧٥ ، « الميتافيزيقا ١٦٩١ » .

(١) عبرنا فى كتاباتنا العديدة عن روح اليسار بهذا المعنى . واخترنا من التراث القديم أو من التراث الغربى نماذج من اليسار الفلسفى . وأسسنا لذلك « مجلة اليسار الاسلامى » . العدد الأول ، القاهرة ١٩٨٠ . انظر أيضاً الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، الجزء السابع : اليمين =

المعنى تكون المعتزلة يسار والاشاعرة يمين في تراثنا القديم . وبهذا المعنى ايضا انقسم كبار الديكارتيين إلى يمين ويسار ، اليمين مالبرانش وليبنتز واليسار اسبينوزا .

سار مالبرانش في الطريق التبريري^(١٢)، وأول ديكارت تأويلا دينياً الهيا صرفا . فالحقيقة عنده نظرية في رؤية الله بالذهن . إذ لا يستطيع الانسان أن يبعث عن الحقيقة إلا إذا وجد الله في بؤرة شعوره ، ينير له مجال الرؤية كمصباح يلقي الضوء من الداخل إلى الخارج . البحث عن الحقيقة هو بحث عن الله . فالله لا يخلق الاشياء فحسب ولكنه يحتويها جميعا . والمعرفة الانسانية لا تأتي من الحواس بل من الله . الفعل الانساني مناسبة لتدخل الارادة الالهية . لا يستطيع الانسان أن يأتي بفعل حر إلا أن تكون ارادته مناسبة لتدخل الارادة الالهية . لذلك عرفت نظريته باسم « المناسبة » وهي تعادل « الكسب » الأشعري . وقد أراد بهذه النظرية تجاوز ثنائية ديكارت بين النفس والبدن . وحين تصطدم الاجسام بعضها ببعض لا ينتقل أحدهما إلى الآخر لأن أفعال الطبيعة لا قوام لها بذاتها . لا يحدث في الطبيعة تماس ولا تجاوز ولا اعتماد ولا أكوان ولا توليد كما تقول الاشاعرة .

كما طور ليبنتز فلسفة ديكارت نحو المنطق والرياضيات والطبيعات.^(١٣) فهو

= واليسار في الفكر الديني ، الجزء الثامن : اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية ، مذبولى ، القاهرة ١٩٨٨ .

(١٢) مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) فيلسوف فرنسي ولاهوتي جزوي ومبشر بالمسيحية . ذهب إلى الصين ليبشر بالمسيحية ، وكان التبشير الديني عادة مقدمة للاستعمار العسكري والاقتصادي والسياسي . أهم أعماله « في البحث عن الحقيقة (١٦٧٤ - ١٦٧٥) » مناقشات مسيحية « ١٦٧١ ، « رسالة في الطبيعة والفضل الالهي » ١٦٨٠ ، « رسالة في الاخلاق » ١٦٨٣ « مقابلات حول ميتافيزيقا الدين » ١٦٨٨ ، « رسالة في الحب الالهي » ١٦٨٧ ، « تأملات في الحركة الطبيعية الأولى » ١٧١٤ .

(١٣) ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) فيلسوف ورياضي ومؤرخ وقانوني الماني . ولد في ليزج ، وعمل في خدمة النبلاء الالمان وكان أمين مكتبه هانوفر وأول رئيس لأكاديمية برلين للعلوم منذ ١٦٧٦ حتى وفاته . مؤلفاته عديدة في الرياضيات والفلسفة والطبيعات والجيولوجيا والبيولوجيا والتاريخ والقانون ، وبعد اكبر فيلسوف موسوعي قبل هيجل . وأشهر هذه المؤلفات الفلسفية =

الذى اخترع حساب التفاضل والتكامل في صورته الحديثة بعد «الجبر والمقابلة»، للخوارزمي. كما ظهرت لديه اراءصات قانون حفظ الطاقة. وحاول التوفيق بين الميكانيكا المادية عند ديكارت وهوبز والجوهر الخلاق التقليدي الارسطي كصورة. نقد تصور العقل عند لوك، العقل كصفحة بيضاء ينقش فيها الحس مايشاء من مدركات حسية من أجل الحفاظ على "كاملية فكرية مستقلة عن المحسوسات وكأنه ريمون الليلى يبعث من جديد من العصر الوسيط. وبالرغم من وجود بعض الجوانب التقدمية في مذهبه مثل المزيد من العقلانية في الدين في «المونادولوجيا» و «العدل الالهي» وبعض الاكتشافات الرياضية مثل حساب الاحتمالات، والتفاؤل التام مما يعطى دافعا على الفعل بعيدا عن روح التشاؤم راسا عنه من يحمل وموت في الروح فقد ظهرت لديه بعض الجوانب المحافظة في الالهيات. فقد حول ليبنتز العالم كله إلى ذرات روحية مسبقة هي «المونادات» فتحول العالم المادي إلى عالم روحي. وقدم طبيعيات هي في جوهرها الهيات مقلوبة وكأننا نعيش في عالم من الارواح أو الملائكة. ويحكم هذا العالم «الانسجام المسبق» الذى يحو التناقض في العالم فيختفى الصراع الاجتماعى وكأن العالم سيمفونية كبيرة لانشاذ فيها. لذلك أختفى الشر والموت والقبح والألم في العالم. وأصبح هذا العالم هو «أفضل العوالم الممكنة» كما هو الحال في نظرية الصلاح والأصلاح عند المعتزلة، وتبرئه الله عن فعل الشر، وتبرير الشر في العالم واعتباره خيرا. قد يكون الشر خيرا وقد يكون الخير شرا طبقا لوجهة النظر وعدم القدرة على الحكم على الوقائع والأفعال على مدى اطول^(١٤). تنتهى كل الصراعات والتناقضات والخلافات إذا عرفنا كيف تنتهى جميعا في قمة الهرم حيث تتلاق

«المونادولوجيا» ١٧١٤، «العدل الالهي» ١٧١٠، «محاولات جديدة في الفهم الانساني» ١٧٠٥ ردا على لوك في «محاوله في الفهم الانساني»، «مثال في الميتافيزيقا» ١٦٨٦، «نسخ جديد للطبيعة» ١٦٩٥. وله في الرياضيات «في التوافيق» ١٦٦٦ وفي الطبيعيات «نظرية الحركة العيانية والمجردة» ١٦٧١.

(١٤) وهذا هو معنى الآية القرآنية ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٢: ٢١٦).

جميع السفوح من أعلى وفي الذروة . فالحل في القمة^(١٥) . والفيلسوف هو القادر على الوصول إلى هذه الرابطة الجوهرية . تلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها والتي يلتقى فيها الجميع وتحل فيها جميع المتناقضات^(١٦) . هذه الحقائق الابدية قائمة بذاتها لا تعتمد على ارادة الهية مشخصة لأنها تعبر عن طبيعة العقل وجزء من العلم الالهى حاول ليبنتز الوصول إليه في علم الرياضيات الشاملة^(١٧) . وقد طبق ليبنتز نظريته هذه في السياسة ، وأعد مشروعا لغزو مصر باعتبارها الرابطة الجوهرية بين الشرق والغرب ، وأن من يستولى على مصر يستولى على العالم كله . فمصر هي قمة الهرم ، والعالم كله ساقاه وقاعدته . قدمه إلى لويس الرابع عشر من أجل توجيه حملة على مصر . وهو المشروع الذى وجده نابليون بعد قيام الثورة الفرنسية وقام بتنفيذه في حملته على مصر ١٧٩٨ - ١٨٠١ وقد ارتبط اسم ليبنتز بصمويل كلارك في رسائلهما المتبادلة^(١٨) . حاول كلارك البرهنة على وجود الله بمنهج رياضى ومعرفة المبادئ الاخلاقية بالعقل وحده لأنها يقينية مثل الرياضيات . ودافع عن تصور نيوتن للعالم والزمان والمكان باعتبارهما كليات مطلقة وليس مجرد علاقات بين الموضوعات والحوادث . ولكنه اختلف مع المفكرين الاحرار في عصره مثل هوبز واسبينوزا . فالمثالى في الفكر والطبيعة قد يتحول إلى محافظ رجعى في الاخلاق والسياسة ، وكأن التطهر الفكرى الذى يقوم على التقوى الباطنية يؤدي بالضرورة إلى الانعزال عن العالم ورفض احداث أى تغيير فيه ، وهذا على الضد مما سبقوله ماركوز في هذا القرن في « العقل والثورة » في تفسيره لنشأة النظرية الاجتماعية عند هيجل .

(١٥) Solvitur in Excelsis وهو شعار كل حركات الوحدة بين الفرق .

(١٦) هذه الرابطة الجوهرية يسميها ليبنتز Vinculum Substantiale .

(١٧) الرياضيات الشاملة Mathesis Universalis .

(١٨) صمويل كلارك (١٦٧٥ - ١٧٢٩) فيلسوف لاهوتى وعالم لغة بريطانى . درس في كمبريدج وأصبح صديقا لنيوتن وتلميذا له . له عملان رئيسيان « برهان على وجود الله وصفاته » ١٧٠٤ ، « خطاب في المقتضيات الثابتة للديانات الطبيعية » ١٧٠٥ . وتظهر في الاخير بدايات الدين الطبيعى الذى اكتمل في القرن الثامن عشر .

وعلى الطرف الآخر من مالبرانش ولينتز يوجد اسبينوزا.^(١٩) طبق المنهج الهندسى فى الفلسفة ، وأبرز ذلك فى عناوين مؤلفاته مثل « الاخلاق ، والبرهنة عليها طبقا للنسق الهندسى » ، « مبادئ فلسفة ديكارت ، معروضة طبقا للنسق الهندسى » . وهو المنهج الاستنباطى الذى يبدأ بمسلمات رياضية يتم منها استنباط الحقائق طبقا لاتساق النتائج مع المقدمات . وهو المنهج الذى أخذه من ديكارت بالرغم من نقده لفلسفته وتطبيقات منهجه . ومؤداه أن التفسير فى ماهيته استنباطى طبقا لنموذج اليقين فى القرن السابع عشر (ديكارت ، جاليليو) ، لافرق فى ذلك بين الاجسام الطبيعية ووضع القوانين العامة فى لغة كمية وخضوع الاجسام الجزئية لهذه القوانين العامة وبين الحياة الانسانية ومعارفها . وتخضع المعرفة الاستنباطية لضرورة منطقية ، وتبدأ بمصادرات عامة ومسلمات . وهى ليست افتراضات بل حقائق لا يمكن إنكارها رياضياً ومهمة الفيلسوف استنباط النتائج من هذه المصادرات فى الميدان الذى يعمل فيه ، الطبيعة أو الاخلاق أو السياسة . ومنهج اقليدس هو أكمل الانساق الاستنباطية . واسبينوزا ، مثل ديكارت وبيكون ، يرى أن وظيفة المعرفة هى السيطرة على الطبيعة وتحقيق الكمال الانسانى . أراد تجاوز الثنائية الديكارتية فقال أن الطبيعة قائمة بذاتها ، ولا يمكن التمييز بين الجوهر أى الوجود اللامشروط وعالم الموجودات الفردية أى الاحوال المادية والفكرية . فلا فرق بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة ، بين الواحد والكثير . الله هو الكائن أو الموجود والضرورى وهو غير الاله المشخص الخالق المنفصل عن العالم . هو

(١٩) اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فيلسوف عقلى يهودى . ولد فى امستردام ، وقضى حياته فى هولندا فى عصر الرأسمالية بعد تحرر هولندا من الاقطاع . وكانت أسرته قد هربت من البرتغال هربا من الاضطهاد الكاثوليكي . ولكنه لاقى متاعب حتى فى هولندا المتحررة نسبيا . طرد من المجمع اليهودى فى ١٦٥٦ بعد اتهامه بالهرطقة بسبب كتاب « رسالة فى اللاهوت والسياسة » الذى كتبه فى ١٦٧٠ . كما هاجمها اللاهوتيون المسيحيون بسبب آرائها النقدية الجذرية فى التوراة ثم حرمت نهائيا فى ١٦٧٤ . لذلك نشر كتاب « الاخلاق » فى ١٦٧٧ بعد وفاته . وباقى مؤلفاته « مبادئ فلسفة ديكارت » ١٦٦٣ ، « رسالة فى اصلاح الذهن » ١٦٧٧ ، « رسالة فى السياسة » ١٦٧٧ .

الجوهر اللانهاى ، له صفات وأحوال ، وكل الاشياء فيه مما جعله يظهر فى تاريخ الفلسفة على أنه مؤسس « وحدة الوجود » فى العصور الحديثة أو كأنه أمورى البينى يبعث من جديد من العصر الوسيط . الصفات هى قوانين الطبيعة ، والاحوال المتناهية هى الاشياء الخاصة والعقول الفردية . العقول والابدان جواهر عقلية وطبيعية . وبالتالى تخطىء النظرية الذرية اليونانية عندما تتصور وجود جواهر عديدة. والأحوال أفكار . والمادة امتداد مجرد مثل الفكر أى موضوع التفكير . فالجوهر له حالتان الفكر والامتداد وهما حالتان ميتافيزيقيتان . وكل شئ محدد بالطبيعة الالهية أى أن كل شئ محدد بقانون ضرورى وشامل . وكل فعل ضرورى فى الطبيعة . الانسان حر ذاتياً ، ومجبر ذاتياً . والله بهذا المعنى حر ايضا فالله والانسان حران ذاتيان . ولا فرق بين الحرية الذاتية والجبر الذاتى كما سيظهر ذلك عند برجسون فيما بعد ، نظرية فى الحرية فى اطار الحتمية . وشرط ذلك فى الانسان السيطرة على الانفعالات . هناك قانون عام للطبيعة والانسان جزء منها ، والعلم الرياضى يشمل الطبيعة والانسان معا .

وإذا كان الغرب لا يذكر من اسبينوزا الاميتافيزيقاه وهى نظرية الجوهر والصفات والاحوال والمكتوبة بلغة مجردة صعبة لافرق فيها بين الطبيعيات والالهيات والاخلاق وهى تعادل نظرية الذات والصفات والافعال فى تراثنا القديم فى علم اصول الدين ولا يكاد يذكر مضمون « رسالة فى اللاهوت والسياسة » ذات الطابع العملى التطبيقى نظرا لقسوتها على مصادر الوعى الأوربى أعنى معتقدات الايمان فإن ما يهتمان نحن هو العكس ، ليس الفلسفة النظرية التى نعلمها جيدا من علوم الحكمة ومن الاعتزال فى تراثنا القديم بل الجانب العملى التطبيقى للمنهج الرياضى ولعقلانية ديكارت واسبينوزا وتطبيقها فى الاستثناءات التى تركها ديكارت خارج المنهج لصالح « الاخلاق المؤقتة »^(٢٠) . وللرسالة هدفان : الاول اثبات تواطؤ السلطتين الدينية

(٢٠) لذلك قمنا بترجمتها إلى اللغة العربية ومازالت تدرس كنص فلسفى فى الجامعات المصرية والعربية منذ أوائل السبعينيات .

والسياسية على مر العصور واستعمال كل منهما للآخر ، والثاني اثبات أن حرية الفكر ليست حظراً على التقوى ولا على سلامة الدولة بل أن القضاء على حرية الفكر فيه خطر على التقوى وتهدد سلامة الدولة وعلى ما يبدو من العنوان الفرعى للرسالة . والرسالة قسمان ، الاول فى الدين (من الفصل الأول حتى الفصل الخامس عشر) والثانى فى السياسة (من الفصل السادس عشر حتى الفصل العشرين) . فالدين مرتبط بالخرافة والوهم والخوف والرجاء وباقى الانفعالات الانسانية . فإذا ما استطاع الانسان السيطرة على الانفعالات واعمال العقل فإن الدين يتحول إلى موضوع طبيعى ، ويتحول إلى علم محكم كما فعل اسبينوزا ذلك فى كتاب «الاخلاق» . والنبوة رؤية ، تعبر على نفسها بالخيال . لغتها متغيرة طبقاً لثقافة النبى وظروف عصره . يقينها يقوم على الخيال ، والمعجزات والميل الطبيعى نحو العدل والخير . والميثاق ليس خاصاً بشعب دون شعب بل هو عام للبشرية جميعاً ، وليس أحادى الطرف ، يعطى فيه الله النعم ولا يعطى اليهود فى مقابله شيئاً ، لا طاعة ولا اخلاصاً ولا شكراً ، بل ميثاق متبادل بين الله والانسان ، يهب الله التوفيق والسداد والهداية فى مقابل طاعة الانسان واخلاصه وشكره . وليس مادياً يعطى نعماً مادية الأرض، والمدينة ، والمعبود ، والهيكل بل ميثاق روحى خالص من التوفيق والسداد وحسن العاقبة . والقانون الالهى ليس قانوناً مكتوباً بل هو قانون مطبوع فى النفس ، فطرى يمكن ادراكه بالنور الفطرى ، قانون شامل ، لا يقتضى التصديق بالروايات ، ولا يتطلب اقامة الشعائر والطقوس ، ويقوم على معرفة الله وحبه بروح صافية ، والمعجزة ليست خرقاً للقوانين الطبيعية بل هى حادثة طبيعية تحدث وفقاً لقانون طبيعى نجهله حتى الآن . وبتقدم العلم يمكن فهم المعجزات والقوانين الطبيعية التى تحدث المعجزات طبقاً لها . ومنهج التفسير هو المنهج التاريخى الذى يضع النصوص فى ظروف تدوينها لغة وتصورات وأهداف . والزمن التاريخى للكتب المقدسة يثبت أنها محرقة مبدلة . فموسى ليس مؤلف الاسفار الخمسة المنسوبة إليه نظراً لتناقض الاحداث والوقائع مع مضمون الروايات كذلك لم يكتب باقى الانبياء الاسفار المنسوبة

إليهم مثل اسفار يشوع والقضاة وراعوث وصمويل والملوك . والنبي وحده هو الذى يتلقى الوحي أما الحوارى فإن كلامه من تفسيره وفهمه الخاص . والوحي هو الوحي المطبوع فى النفس الذى يمكن فهمه بالنور الفطرى وليس الوحي المكتوب المحرف والمبدل بلغات متغيرة معانيها وبصور ونحيلات كتاب الوحي وبفهم البشر كجزء من الآداب الشعبية . والوحي لا يعطى حقائق نظرية بل هى توجيهات عملية، لا يعطى معرفة بل يساعد على تحقيق السعادة . ومع ذلك يستطيع العقل أن يصل إلى مبادئ الدين الشامل ، وجود الله ووحدايته وقدرته وطاعته وثوابه . وفى الجانب السياسى ، حق المواطن حرية الفكر ، وحق السلطة الطاعة لها . ولكن السلطة لا تتدخل فى المناقشات الفكرية لتتصر فريقا على فريق . وقد حدث ذلك فى تاريخ العبرانيين عندما توحدت السطتان الدينية والسياسية فى الدولة الثيوقراطية فانهارت بسبب نشأة طبقة الكهنة وفقهاء السلطان وتسלט كليهما على الشعب الذى ينعزل ولا يشعر بالمواطنة فلا يدافع عن البلاد فى حالة الغزو الاجنبى . فالدين له ميدانه ، والدولة لها ميدانها . وبالتالي يضع اسبينوزا مبدأ العلمانية وهو فصل الدين عن الدولة، ثم يعلن اسبينوزا عن شعاره الاخير « مواطن حر فى دولة حرة » . ويضع دستور الحرية الذى يكفل للناس حرية التعبير لانها لا تهدد السلطة ولا تمثل أى خطر على سلامة الدولة ولا تهدد الايمان بالاديان . ومع ذلك فقد فات اسبينوزا التوحيد بين الفلسفة واللاهوت دون الفصل بينهما ، ويجعل مهمة الأولى المعرفة والثانية الطاعة . فالفلسفة اساس اللاهوت وتنزيهه ، واللاهوت تشبيه للفلسفة وتجسيم لها . كما دخل اسبينوزا فى كثير من المسائل النظرية الميتافيزيقية الخالصة لانشاء نسق فلسفى متكامل يقوم على التوحيد والعدل مثل نظرية الجوهر وصفاته وأحواله والتي يمكن معارضتها بأنساق عقلية أخرى . ولم يكتف بالمسائل النظرية التى تنتج عنها آثار عملية^(٢١) .

(٢١) ويلاحظ أننا لا أقدم من الفلسفة الغربية الا جناحها اليسارى نظرا لاختلاف الاجيال ولاحتياجنا لتأصيل تراثنا العقلى القديم واحياء نماذجها الفريدة . فلا يهمنى ترويض العقل التبريرى للدين فى المثالية الحديثة بقدر ما يهمنى بيان العقل الجانرى عند اسبينوزا . وقد قمنا بعد ترجمتنا لرسالة اسبينوزا =

وظهر فيلسوفان آخران يمثلان خطأ موازيا لديكارت ، أقرب إلى الوسط الديكارتى إن جاز التعبير وهما بسكال وآرنو . كلاهما ضد الجزويت وعلم الحيل الذين اشتهروا به ، ويدعوان إلى التقوى الباطنية وليس إلى النفاق الدينى ، وبالتالي يمثلان اليسار . وكلاهما يدافع عن الدين والايان ويبرران المعتقداته التقليدية وبالتالي يكونان أقرب إلى اليمين . كانت مهمة بسكال خارج العلوم الرياضية والطبيعية الدفاع عن المسيحية^(٢٢) . فعمل العقل هو تقريب الانسان إلى الله من أجل الحصول على الحقيقة والخير الاقصى الذى تنجه الطبيعة إليه . ويقوم دفاعه عن المسيحية فى البداية على اثبات ثنائية الخير والشر . ويعدد مظاهر البؤس الانسانى من مرض وتشاؤم وحزن والم وضياح وموت .. الخ . كما يعدد مظاهر العظمة الانسانية من فكر وعقل وعلم واختلاص ومحبة .. الخ . ثم يتم التحول من مظاهر البؤس إلى مظاهر العظمة عن طريق العقدة وهو السيد المسيح والايان به . كما يستعمل الجدل العقلى للدفاع عن الايمان فى « الرهان » الشهير القائم على حساب الاحتمالات ، إذا خسرت لم أخسر شيئا وإذا كسبت أكسب كل شيء ، وهو طريق المؤمن إلى الايمان . فبالايمان لا يخسر الانسان شيئا . وماذا تعنى بعض مباهج الدنيا

بترجمة « تربية الجنس البشرى للسنج » فالتنوير يسار عقلانية القرن الثامن عشر . كما ترجمنا « تعالى الأنا موجود » لسارتر وهو يسار الظاهريات . ونعد حاليا دراسة عن « فشته » فيلسوف المقاومة ، وهو يسار كانط ، ودراسات أخرى عن المهيجلين الشبان : شتراوس ، فيوريانخ ، باور ، شترنر ، ماركس وهم اليسار المهيجلى .

(٢٢) بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) رياضى وعالم طبيعى ولاهوتى فرنسى . له مؤلفات حول قوانين حركة المياه ، والنظرية الرياضية للاحتالات ، حساب المخروطات ، حساب المثلثات ، نظرية الروليت ، اختراع الآلة الحاسبة ، اكتشاف قوانين ضغط الهواء وإتزان السوائل . ثم وقع له الهام فى ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ كما حدث لديكارت فى ليلة ١١ نوفمبر ١٦١٩ كى يخصص وقته للدراسات الدينية . فصاحب الجنسينيين ، وجماعة بوررويال . كتب ثمانية عشرة رسالة ضد الجزويت وهى « الرسائل الاقليمية » يعالج فيها مشاكل الوجود الانسانى من الساحيتين النفسية واللاهوتية . أما كتابه الشهير « المخاطر » فهو تجميع لمذكراته ويومياته ونشر بعد وفاته فى ١٦٧٠ .

وملاذها؟ وإذا كسب كسب كل شيء ، الحياة الابدية^(٢٣) . أما آرنو فقد استمر في الدفاع عن الجنسينيين والهجوم على الجزويت مثل بسكال^(٢٤) .

٣ - الديكارتية في العلوم الانسانية

ثم تحولت الديكارتية من مجرد منهج يطبقه الديكارتيون صغارا وكبارا بل إلى روح العصر كله ، يظهر في شتى أنواع المعرفة الانسانية ، الدين والاخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد قبل أن يتحول العقل إلى ثورة شاملة في المجتمع وكما تجلى في الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ثم خرج الامر من فرنسا إلى كافة أرجاء القارة الأوروبية. ظهر ذلك عند بيير بيل ، وهربرت الشربورى في الدين ولورده شافستبرى في الاخلاق ، وجروسيوس في القانون ، ولبورن في السياسة ، وبيلرز في الاقتصاد . وبصرف النظر عن دقة توالدهم المذهبي في التاريخ هناك روح واحد يجمعهم جميعا . فالموضوع هنا هو الذى يتحكم في التاريخ . ففى الدين وجه بيير بيل الشك الديكارتي إلى اللاهوت ، ودخل في نقاش مع الكاثوليكية . ترك الدين ودعا إلى التسامح^(٢٥) . درس دراسة نقدية

(٢٣) ويشبه هذا الرهان يبقى الشعر لأبى العلاء المعرى

قال الطبيب والمنجم كلاهما . . . لا تحشر الأجساد قلت إليكما

ان صح قولكما فلست بخاسر . . . وان صح قولى فالخسر عليكما

(٢٤) آرنو (١٦١٢ - ١٦٩٤) قسيس لاهوتى ، ومنطقي رياضى فرنسى . ولد في عائلة مؤيدة للجنسينيين . ارتبط بجماعة بوررويال . شرح في كتابه « في المشاركة المتكررة » نظريات جانسن . وله كتب عدة لمهاجمة الجزويت مما أثار حفيظتهم ضده . ولما سحبت منه الدكتوراه من السربون واستمر اضطهاده لتأييده المستمر للجنسينيين اضطر إلى اللجوء إلى بلجيكا في ١٦٧٩ . تعاون اثناء وجوده هناك مع جماعة بوررويال ونيقول (١٦٢٥ - ١٦٩٥) وبسكال في كتابه « المنطق أو فن التفكير » . وبالرغم من صداقته للمالبرانش إلا أنه اختلف معه وهاجمه في « رسالة في الأفكار الصحيحة والخاطئة » .

(٢٥) بيير بيل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) فيلسوف فرنسى ، درس مع الجزويت في تولوز ، وأصبح كاثوليكيًا في فترة ثم تحول إلى الكالفينية ، وهرب إلى جنيف حيث درس أعمال ديكارت . ثم عاد إلى فرنسا وأصبح استاذًا للفلسفة في الكلية الكالفينية في سيدان . وبعد الاضطهاد هرب ثانية إلى روتردام وحاضر فيها حتى طرد من الجامعة في ١٦٩٣ بتهمة عمالته لفرنسا وعداوته =

العقيدة المسيحية باعتبارها نوعا من الاساطير . لم يكن من المؤلّهة ولكنه كان لا مباليا بالنسبة إلى الدين. ولم يكن ملحدا كما لاحظ فولتير بل استطاع أن يجعل الآخرين ملحدين يكونون مجتمعاً من الملحدّين . ولما كان العمل العقلي لا فائدة منه فلا بد من العودة إلى الإيمان ليبرر الاعتقاد بوجود الأشياء وأن الله ليس خادعا ، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف . وقد تم الهجوم عليه بسبب تهمة نزع القدسية عن الدين والاخلاق ودعواه باستقلال الاخلاق عن الدين كما فعل كانط بعد ذلك . وقد ظل اثره في استمرار فلسفة الشك في فلسفة التنوير . واستعمل هيوم وفولتير حججه للهجوم على اللاهوت التقليدي . وفتح قاموسه المجال للماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر . ويعتبر أقرب إلى اليسار الديكارتي في جانبه السلبي أى الشك في الموروث وأقرب إلى اليمين الديكارتي في جانبه الانجائى في لجوئه إلى الإيمان . ولم تقتصر روح ديكارت فقط على فرنسا بل انتقلت إلى إنجلترا. كما امتدت الفلسفة التجريبية في القرن الثامن عشر في إنجلترا إلى القارة الأوروبية في فرنسا (التنوير) والمانيا (كانط) . عرفت إنجلترا ايضا الفلسفات العقلية المثالية مثل هربرت الشربورى وأفلاطونيو كمبريدج ولم تقتصر فقط على ما هو شائع عنها من أنها مهد الفلسفة الحسية التجريبية ، الفلسفة الانجلوسكسونية . لم يهتم هربرت الشربورى بالأفكار العلمية الجديدة بل بالأفكار الفلسفية^(٢٦) . ويعتبر مؤسس الميتافيزيقا في إنجلترا مع أفلاطونيو كمبريدج في القرن السابع عشر . بحث في نشأة الدين مستعملا المنهج التاريخي حتى يمكن تفريغ دين المؤسسات من مضمونه وشرعيته وارجاعه إلى مصادره التاريخية . لذلك كان أول من حاول كتابة تاريخا مقارنا للأديان . التحقق من صدق الفكر هو مدى قبولها فرديا وإجماعيا ، بالاجتهاد الفردي أو باجماع الآخرين لقد أعطت العناية الالهية أفكارا مشتركة للبشر

« للبروتستانتية . عمله الرئيسي « قاموس تاريخي نقدي » ١٦٩٦ ويحتوى على مجموعة من الحجج الشكية ضد النظريات اللاهوتية والفلسفية .

(٢٦) هربرت الشربورى (١٥٨٣ - ١٦٤٨) فيلسوف بريطاني . أول من حاول صياغة الدين الطبيعي . أهم أعماله « في الحقيقة » ١٦٢٤ ، « في علل الاخطاء » ١٦٤٥ « في دين الأمم » ١٦٦٣ .

جميعا بما في ذلك الدين والقانون ، أفكارا فطرية في النفس تكون مبادئ عامة للدين الشامل كما حاول اسبينوزا وفولتير صياغته مثل وجود اله واحد منزه تجب له العبادة . وجوهر العبادة الايمان والعمل الصالح والتقوى واستغفار البشر عن ذنوبهم ثم الاستحقاق والمعاد ، مثل ما وضعه المعتزلة من قبل في أصل التوحيد والعدل . هاجمه لوك وأنكر الافكار الفطرية لعدم وجود ضمان لصدقها . وهو أول من حاول تأسيس الدين الطبيعي قبل لسنج وماثيو آرنولد في القرن الثامن عشر . وفي الاخلاق نقد شافيتسبرى الاخلاق عند هوبز لاثبات أن الانسان اخلاق بطبعه لميله الطبيعي نحو الفضيلة^(٢٧) . توجد حاسة خلقية داخلية ، عاطفة ووجدان ، يستطيع الانسان أن يميز بها بين الخير والشر . وهى الآراء التى انصبت بعد ذلك في الفلسفة الخلقية عند هتشنسون في القرن الثامن عشر . وفي القانون عرض جروسويس نظرية القانون الطبيعي والعقد الاجتماعى^(٢٨) . فالقانون والدولة منشأهما من الأرض لا من السماء . تقوم الدولة باتفاق الناس وليس بإرادة الهية . القانون الطبيعي ثابت لا يتغير في حين أن القانون المدنى متغير كما قال اسبينوزا في التمييز بين القانون الالهى الطبيعي الثابت وقوانين الشريعة المتغيرة . ومن ثم تخلصت فلسفة الدولة والقانون من أثر الفلسفة المدرسية واللاهوت العقائدى بالعودة من جديد إلى الرواقية وإلى القانون الرومانى . وفي السياسة دافع ليلبورن عن الديمقراطية السياسية والاجتماعية ، وأيد الاصلاحات الديمقراطية ، وحاول إيجاد الوسائل الثورية لتحقيقها^(٢٩) . كما دعا إلى سيادة الشعب كأساس لنظرية القانون

(٢٧) شافيتسبرى (١٦٧١ - ١٧١٣) كاتب بريطانى وفيلسوف أخلاق ، تأثر بلوك . جمعت أعماله في ثلاثة كتب بعنوان « خصائص الرجال والعادات والآراء والارسة » ١٧١١ ، وهو كتاب موجه إلى جمهور المثقفين العريض .

(٢٨) جروسويس (١٥٨٣ - ١٦٤٥) مشرع هولندى ، وعالم اجتماع ، ورحل دولة . أهم أعماله « قانون الحرب والسلم » ١٦٢٥ ، « البحار الحرة ١٦٠٩ » ، « حقيقة الدين المسيحى » ١٦٢٢ .

(٢٩) ليلبورن (١٦١٤ - ١٦٥٧) فيلسوف سياتنى بريطانى ، زعيم الجناح الديمقراطى والرجوازية الصغيرة فى الثورة الانجليزية .

الطبيعى . شرع الاستفتاء العام ، والحكومة الجمهورية ، والفصل بين السلطات ، وملكية الفلاحين للأرض . وفى الاقتصاد استبق بيلرز نظرية فائض القيمة^(٣٠) . وعلى خلاف النزعة التجارية ركز على أهمية زيادة الانتاج وتغيير نمطه السائد . وكان أول الداعين إلى التعاونيات الزراعية إذ أنه فكر فى خطة لاقامة تعاونيات انتاجية قائمة على الملكية الجماعية لوسائل الانتاج والتنظيم العقلانى للعمل طبقا لمبدأ « من لا يعمل لا يأكل » . كما دعا إلى التأمين الاجتماعى والتربية المهنية .

٤ - أفلاطونيو كمبرج

ويضم الاسم مجموعة من الفلاسفة واللاهوتيين ، نشطوا فى أواخر القرن السابع عشر لاحياء فلسفة أفلاطون ضد مادية وتجريبية كل من بيكون وهوبز . وقدموا تعاليم مثالية تقوم على الافكار الفطرية فى اطار من نظرية أفلاطون فى المعرفة والنزعة الطبيعية فى العصر الوسيط . وأهم هؤلاء : ويكوت ، هنرى مور ، جلينفيل ، كودوورث ، كالفرويل ، نوريس ، كمبرلاند . فعندما تعرض الدين للهجوم حاولوا اقامة المسيحية على العقل . وكما لا تقوى الارسطية أمام العلم الجديد (جاليليو ، نيوتن) كذلك لا يقوم النظام الاجتماعى القديم على الصمود أمام عقلانية هوبز ، عدوهم الاول . ولكن نظرا لاعتمادهم على التراث الافلاطونى ، وقعوا فى الاشراقيات الصوفية التى ذاعت بعد ١٦٤٠ وفى الشعائر الفارغة^(٣١) . اتسموا بالتساجح الدينى والتأكيد على وجود معيار مطلق للصواب والخطأ طبقا لمقتضى العقل ومستقلا عن السلطة الالهية . وكان لهم أبلغ الاثر على الفكر الانجليزى على مدى قرنين من الزمان .

(٣٠) بيلرز (١٦٥٤ - ١٧٢٥) اقتصادى بريطانى ، طوبلوى برجوازى صغير ، عاشق للانسانية . له كتاب « مقترحات من أجل النهوض بصناعة شاملة لكل التجارة النافعة والصناعات المنزلية » . ١٦٩٥ .

(٣١) هؤلاء هم انصار الاسقف لاود (١٦٠٩ - ١٦٨٣) .

حاول ويكوت تأسيس دين أخلاقي عملي قائم على العقلانية والطبيعة والمحبة واتخاذ الله كنموذج للحياة الفاضلة^(٣٢). لا يوجد تعارض بين العقل والايمان لأن الله هو الذى منح العقل للانسان . لذلك اعجب بقول التوراة « روح الانسان شمعة من الله » . وكان لديه تصور متفائل لقدرات الانسان على الفعل والتحقيق . وأعجب هنرى مور بفلسفة ديكرت الدينية أولا ثم عارض فلسفته الآلية العلمية^(٣٣). فالله يمكن البرهنة على وجوده رياضيا طالما أن العقل والايمان متفقان . وأيد جلينفيل هنرى مور فى ايمانه بالوجود المسبق للروح^(٣٤). وهاجم الشكك العقليين الذين أنكروا وجود الاشباح والسحرة وبعض مظاهر تجليات الروح كخطوة أولى إلى الالحاد . ويتضح من ذلك الاتجاه التدريجى لافلاطونى كمبردج نحو التصوف نظرا لغياب العقل النقدى الذى بين ضرورته كائط فيما بعد . ودافع كودورث عن الافكار الابدية للحقيقة والخير^(٣٥). والعقل الانسانى مقياس لحكم الانسان وفعله . والموضوعات الخارجية مناسبة للمعرفة وليست مصدرها . والطبيعة نسق متناغم يعبر عن غائية الهية . وحاول كالفرويل اقامة مشروع لبيان اتفاق العقل والوحى ولكى يحدد العلاقة بين الميثافيزيقا والاخلاق ، مبشرا بدين طبيعى يقوم على وحدة الوحى والعقل والطبيعة^(٣٦). وعرض نوريس مذهب مالبراناش

(٣٢) ويكوت (١٦٠٩ - ١٦٨٣) هو الزعيم الروحى لأفلاطونى كمبردج . وهو فيلسوف لاهوتى إنجليزى لم يترك إلا مجموعة من المواعظ نشرت فى ١٦٩٨ ومجموعة أخرى « أفكار متناثرة » نشرت فى ١٧٠٣ .

(٣٣) هنرى مور (١٦١٤ - ١٦٨٧) فيلسوف لاهوتى . له مؤلفات عدة مثل « أشعار فلسفية » ١٦٤٧ ، « نقض الالحاد » ١٦٥٣ ، « حماس النصر » ١٦٥٦ ، « خلود النفس » ١٦٥٩ ، « التربية الاخلاقية » ١٦٦٧ ، « محاورات الهية » ١٦٦٨ .

(٣٤) جلينفيل (١٦٣٦ - ١٦٨٠) فيلسوف إلى رفض الارسطية الجافة التى كانت سائدة فى اكسفورد ، وانضم إلى كمبردج ، وله كتاب « عبث العقائد » ١٦٦١ . وبعد موته طبع مور كتابه « الصلوة المنتصرة » ١٦٨١ . وله ايضا « القانون الشرقى » ١٦٦٢ .

(٣٥) كودورث (١٦١٧ - ١٦٨٨) له عدة مؤلفات أهمها اثنان « النسق العقل الحقيقى للعالم » ١٦٧٨ ، « رسالة فى الاخلاقية الابدية الثابتة » ١٧٢١ .

(٣٦) كالفرويل (١٦١٨ - ١٦٥١) له كتاب وحيد هو « خطاب فى نور الطبيعة » ١٦٥٢ .

ليعارض به مذهب لوك وفلسفته الحسية^(٣٧) . تأثر بكودورث ومور . وبين الاتفاق بين العقل الانساني والحقيقة الالهية إذ أن الفرق بينهما في الدرجة وليس في النوع . كما فند الاسقف كامبرلاند نظريات هوبز في الاخلاق والاجتماع^(٣٨) . ووضع الغيرية الشاملة باعتبارها الخير الاقصى في مقابل الانانية . ولا يكون الفعل أخلاقيا إلا إذا أدى إلى السعادة البشرية . وفي نفس الروح ومع تخل كل عن العقلانية في سبيل التصوف اسس جورج فوكس حركة المرتعشين تتم فيها الهداية بواسطة النور الداخلي ، والتحرر من المؤسسات الخارجية أو الجزاءات الحسية . ويؤكد على أهمية الصمت والحياة البسيطة ، والالتزام بالعلاقات الاجتماعية السليمة . وهي جماعة صفاء وصلابة وتأمل وزهد في الدنيا مثل « اخوان الصفا وخلان الوفا »^(٣٩) .

ثانياً التجريبية (القرن السابع عشر)

وهو التيار الذي بدأ من ديكارت في خط منحدر إلى أسفل والذي يشير إلى وجود الواقع ورفض كل مسلمات نظرية سابقة بعد أن اكتشف خطأها وهو في معرض التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحس . فإذا كانت العقلانية وضعت الأنا في مواجهة الفكر (ديكارت) فإن التجريبية قد وضعت الأنا في مواجهة الواقع (بيكون) ، وإذا كانت العقلانية قد رأت اليقين في منهج الاستنباط فإن التجريبية تراه في منهج الاستقراء . ولكن يظل الفضل يرجع إلى

(٣٧) نوريس (١٦٥٧ - ١٧١١) فيلسوف الهى ، عرف من خلال كتابه « محاولة لتأسيس نظرية في عالم مثالي ومعقول » ١٧٠١ - ١٧٠٤ .

(٣٨) امبرلاند (١٦٣١ - ١٨١٧) له كتاب « قوانين الطبيعة » ١٦٧٢ .

(٣٩) جورج فوكس (١٦٢٤ - ١٦٩١) مؤسس « جماعة الاصدقاء » التي اشتهرت فيما بعد باسم المرتعشين . كان ابنا لنساج وراعيا للغنم ثم أحس ببدء له بترك كل شئ . فهام على وجهه والكتاب المقدس في يده . نقد السلطتين الدينية والسياسية فالدين نور داخلي باطنى . ورفض الانحاء لأى مخلوق . سجن عدة مرات . ولكن كرومويل حاكمه محاكمة عادلة وأطلق سراحه . وتعتبر « يومياته » إحدى روائع الأدب الدينى . وانقسمت جماعته بعده إلى ثلاثة مجموعات : أمريكية أورثوذكسية ، وليبرالية ، وشكلانية .

ديكارت في اثبات الكوجيتو أولاً وبالتالى فهو بداية الوعي الأوربي . أما سيكون فإنه ينضوى تحت الكوجيتو في إحدى طرفى الثنائية الديكارتية وهو طرف البدن ، إذ لا يمكن الحديث عن الطبيعة والمعرفة الحسية دون اثبات الكوجيتو أولاً .

وقياسا على التيار العقلى التبريرى للعقائد القديمة باستثناء اسبينوزا كان التيار التجريبي أكثر جذرية بالنسبة للموروث وأكثر رفضا للتراث الفكرى القديم الذى كان العلم وقتئذ جزءا منه . فهو يرفض المسلمات كلها بلا استثناء باعتبارها أوهاما أو شبه أوهام . لذلك نجد قوة الرفض فيه أعظم مما فى التيار العقلى الذى لم يرفض الا الشكل التبريرى القديم الواضح المكشوف ، وأعطى أشكالا جديدة أكثر ذكاء مع بقاء المضمون كما هو ، فى حين أن التيار التجريبي رفض الشكل والمضمون معا . كان التيار العقلى استمراراً للفلسفة المدرسية فى القرن الثالث عشر ولكن بطريقة اذكى وأكثر اقناعاً . فى حين كان التيار التجريبي أكثر ارتباطا بنشأة العلم فى القرن الرابع عشر عند دنزسكوت ووليم الاوكامى وعصر النهضة . فى التيار العقلى كان العقل أقرب إلى الايمان ، وفى التيار التجريبي كان الواقع أقرب إلى العقل وكأن الصلة بين العقل والطبيعة تستبعد أية عناصر متوسطة بينهما وتبعدها من الوحدة إلى الاختلاف .

ونظرا لأن قوة الرفض للقديم ولكل الابنية النظرية الموروثة كانت قوية للغاية فقد ارتد الشعور بقوة رد الفعل إلى الواقع ، ورآه واقعا حسيا ماديا صرفا كرد فعل عنيف على رفض النظرية . ومن هنا نشأ الواقع الحسى أو الواقع التجريبي المباشر . لم يكن هناك أى ايمان مسبق بل ايمان بعدى بالعالم من خلال شهادة الحواس . وخطأ الحواس أهون من خطأ المسلمات النظرية القديمة . خطأ الحواس يمكن تداركه بالتكرار والقياس وبالأجهزة العلمية الدقيقة ، ولكن خطأ الفكر أقدم وأعظم لأنه خطأ مستقر لا يمكن ابعاده الا بقلب النظام الفكرى ذاته . لم يبق لدى الشعور الأوربي بعد رفض النظريات المسبقة الا التحليل المباشر للواقع بالجهد الانسانى الخالص ، واعطاء أساس نظري للواقع . وعلى هذا النحو نشأ العلم ، وتقدمت النظريات العلمية طبقا لرقعة الواقع

المشاهد . لقد نشأ الاتجاه التجريبي كرد فعل على الاتجاه العقلي وعلى نسيان العالم والقضاء على الاشياء وتحويلها إلى مجرد فكر وإمتداد . انقلب من النقيض إلى النقيض، ومن الضد إلى الضد فأصبح العالم ماديا ، وأصبحت التجربة الحية مجرد انطباعات حسية ، وأصبحت النفس على ما يقول لوك صفحة بيضاء تنقش عليها الاحساسات ماتشاء . وقد ظهر هذا الانحدار في صورة خلط ساء في العلوم الانسانية خاصة في علم النفس التجريبي فيما بعد بين التجربة الداخلية والتجربة الخارجية ، وهو ما يسمى بالتوازن بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية (الفيزيائية) والذي يعطى الأولوية للجسمي على النفسي، ويوجد بين الجسمي وكل المظاهر النفسية من حس وإدراك وتذكر وتخيل وتصور وإنفعال . لذلك كان السبيل إلى الخلاص هو علم النفس القائم على الاستبطان وتحليل الخبرات الباطنية .

ومن هذا التيار نشأ الموقف الطبيعي بكل ابعاده . فنشأ الدين الطبيعي ضد الدين العقائدي ، وأصبحت الطبيعة اكبر محرر للفكر من القيود والأشكال القديمة . ونودى بالعود إلى الطبيعة في الفكر والفن والحياة . فنشأ القانون الطبيعي ، والفكر الطبيعي ، والفن الطبيعي . وظهر الفكر المادي على أنه هو الضمان الوحيد ضد أوهام الفكر النظري المسبق والمتاهات المثالية والموروث القديم . أصبح للجدل الصاعد الأولوية على الجدل النازل . وبلغه القدماء بدأت « علوم التأويل » تكون لها الأولوية على « علوم التنزيل » .

ونحن مازلنا نعتبر هذا التيار الحاديا ماديا قاصرا مع أن هذا الاتهام ليس له ما يبرره لدينا . فقد رفض الفكر العلمي في الغرب كل مظاهر الخرافة في القديم ، ورفض الاسرار والغيبيات والمسلمات ، وبدأ بالواقع نفسه . ولا خوف من العلمية . فقد تكون هناك مسلمات علمية أو قد يكون البناء النظري للموروث بناء علميا . يمكن للفكر العلمي أداء أعظم الخدمات في تطورنا الحالي الذي يحتاج إلى قوة أعظم للرفض وإلى اكتشاف الواقع والتحليل المباشر له بعيدا عن المسلمات وإلى تحليل الالفاظ ومعرفة مضامينها النفسية والعلمية . يمكننا اكتشاف الطبيعة التي مازالت غائبة في وعينا ، ويمكننا تحويلها إلى شعر

أو روح بدل الروح المنفصل عنها أو الذى يغلفها ويقضى على استقلالها .
وبالتالى تكون القيم الروحية هى القيم الطبيعية لا تلك التى يستر وراءها السلوك
من أجل استقلال حقيقى للطبيعة المادية . وأن خطأنا فى رفض هذا التيار قد
لا يكون فى التيار ذاته بل فى مصدره . فقد وجد الفكر الطبيعى القديم عند
اصحاب الطبائع من المعتزلة . وتكون دعوتنا أقوى من حيث الوسيلة والتأثير
والضمان إذا ما لبينا مقتضيات حاجتنا إلى الفكر الطبيعى اليوم من الفكر
الطبيعى القديم^(٤٠) .

وقد ظهرت التجريبية فى صور عديدة : اتجاه علمى طبيعى يركز على أهمية
المنطق الاستقرائى الجديد وضرورة اكتشاف قوانين الطبيعة ثم تطبيق هذا الاتجاه
العلمى فى باقى العلوم الانسانية فى علم النفس والاخلاق والاجتماع والسياسة
والدين . ولكن يبدو أن قوة الدفع فى التيار العقلى كانت أكبر من قوة الدفع فى
التيار التجريبى فى القرن السابع عشر . فبينما كثر الفلاسفة العقليون سواء كانوا
من صغار الديكارتيين أم من كبارهم ثم تطبيق الديكارتية فى العلوم الانسانية ،
وظهر أفلاطونيو كمبرج قل الفلاسفة العلماء فى التيار التجريبى . ولم ينشأ الا
فلاسفة علماء قليلون مثل بيكون ، وبويل ، ونيوتن ثم تطبيق التجريبية والمنهج
العلمى فى العلوم الانسانية عند هوبز ولوك وتولاند وهيليه .

١ - العلم الطبيعى

فى نفس الوقت الذى كان فيه ديكارت يؤسس العقلانية الأوربية الحديثة
كان يكون يؤسس التجريبية الأوربية الحديثة . ينقد اوهام المعرفة الظنية
ليؤسس المعرفة اليقينية ، ويعيد بناء العلوم كلها فى مشروع « إعادة البناء
العظيم »^(٤١) . حاول إعادة بناء المنطق الارسطى القديم ، وتأسيس المنطق

(٤٠) « موقفنا من التراث الغربى » ، « قضايا معاصرة » الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص
٢٤ - ٢٥ وأيضاً « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » ، نفس المصدر ص ٣١٧ - ٣١٨ .
(٤١) فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) فيلسوف بريطانى ولد فى لندن من عائلة أحد كبار
موظفى الدولة . تقلد مناصب عالية . اتهم بالفساد فى ١٦٢١ ، وحكم عليه بالفرامة ، وطرد =

الاستقرائي الجديد ، وإعادة النظر على نحو شامل لشتى فروع المعرفة من أجل تصنيف جديد للعلوم الحالية والمستقبلية . يقوم تصوره للعالم على اساس عملية حسية نفعية . وفي نفس الوقت يتوجه نحو المستقبل إذا ما تم القضاء على الاخطاء في المناهج العلمية . وهنا يظهر لأول مرة تحول الاخرويات إلى مستقبلات ، وتحول التصور الرأسي للعالم عند ديكارت إلى تصور أفقي .^(٢١) أجل اكتشاف التاريخ والتطور في الزمان^(٢٢) . لذلك يظهر لفظ « جديد » في عديد من عناوين مؤلفاته مما يدل على الانتقال النوعي للوعي الأوربي من مرحلة إلى مرحلة . ومع ذلك فالمسيحية لديه حقيقة بالرغم من سخريته أحيانا من اللاهوت كما هو الحال عند هوبز فيما بعد . طالب بفصل العقل عن الوحي كي يقع في ثنائية جديدة ، ثنائية الله - الإنسان التي وقع فيها اسبينوزا بفصله بين حقائق العقل وحقائق اللاهوت . أما في رؤيته الطوبالوية التي عبر عنها في « اطلانطا الجديدة » فإنه بين أن العلم قادر على تحسين أوضاع العالم وذلك عن طريق التحول من الاستنباط إلى الاستقراء ، ومن الأوهام إلى الفكر العلمي . وسار في نفس التيار كل الحسيين التجريبيين مثل لوك ، هيوم ، مل ، رسل .. الخ . وبالرغم من نقد كانط له في « نقد العقل الخالص » كان له أبلغ الأثر على التنوير الفرنسي خاصة عند دالمبير وفلاسفة دائرة المعارف ، ثم أسس بويل النظرية الذرية للمادة بناء على تجاربه على الغازات^(٢٣) . ميز بين الكيمياء اللاعلمية والكيمياء العلمية بتأسيس العلم على التجربة وليس على العناصر الصوفية التي تتكون منها المادة كما تصور اليونان من قبل . أصبح فكرة شعار الجمعية الملكية « لالسلطة النص » ، « لاشيء بالسلطة

= من البلاط . أهم مؤلفاته « محاولات » ١٥٩٧/١٦٢٥ ، « تقدم التعليم » ١٦٠٥/١٦٢٣ ، « الآله الجديدة » ١٦٢٠ ، وبعد وفاته صدرت « اطلانطا الجديدة » ١٦٦٠ . هذا بالإضافة إلى مؤلفات قانونية وتاريخية وعلمية ومؤثرات .

(٤٢) « علم المستقبلات » في « دراسات فلسفية » ص ٥٥١ - ٥٩٩ وأيضاً « في الثقافة الوطنية » في « الدين والثورة » في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ « الجزء الأول » ، « الدين والثقافة الوطنية » ص ١٠ - ٥٧ ، مدبولي القاهرة ، ١٩٨٨

(٤٣) بويل (١٦٢٧ - ١٦٩٢) كيميائي بريطاني . أشهر كتاب له هو « الكيمياء الشاك » .

وحدها»^(٤٤) . وبالتالي ساهم في نقل الوعي الأوربي من حجة السلطة إلى حجة العقل . ثم وضع نيوتن نموذجاً للعلم الجديد اعتبره الفلاسفة العقليون فيما بعد مثل كانط نموذج اليقين ليس في العلم وحده بل في الفلسفة كذلك^(٤٥) . أعاد النظر في الميكانيكا عند جاليليو ونظر لها في تصور عام للطبيعة . واكتشف قانون المربع المعكوس للجاذبية الكونية . وساهم في تأسيس نظرية الضوء . وحول علم الطبيعة إلى علم رياضي صرف وكأن حركة الأجسام تجد أسسها في معادلات الرياضة . وليست حركة الاجسام فقط على سطح الأرض بل ايضاً في الكون بما في ذلك الشمس والقمر . اتبع منهاجاً استقرائياً تجريبياً على النقيض من منهج ديكارت الاستنباطي العقلي . ومع ذلك ظل العلم عند نيوتن مرتبطاً بالدين والأخلاق . فالجاذبية دليل على وجود الله وليست مجرد قانون طبيعي صرف . والزمان والمكان مطلقان ، متأثراً في ذلك بهنري مور من أفلاطوني كمبريدج في رأيه بأن المكان احساس بالله . وضم كتابه « المناظر » موضوعات كثيرة في الميكانيكا والدين والأخلاق تحت أثر ابن الهيثم . نشب بينه وبين ليبنتز خلاف عن أيهما أسبق في اكتشاف الحساب وخرافات علمية أخرى ودافع صمويل كلارك عنه . وقد أثر نيوتن في التجريبيين بعده في إنجلترا خاصة لوك .

٢ - التجريبية في العلوم الانسانية

ثم انتقلت التجريبية ، كما انتقلت الديكارتية من قبل ، من ميدان العلم الطبيعي إلى ميدان الاخلاق والدين عند هوبز ولوك وتولاند . كل منهم يقابل أحد العقلانيين . هوبز في مقابل اسبينوزا ، لوك في مقابل ليبنتز ، وتولاند

Nothing by mere authority, Nulltus in verba . (٤٤)

(٤٥) نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) رياضي وعالم طبيعة بريطاني . عين استاذاً للرياضيات في جامعة كمبريدج . ثم قدم بحثاً في الضوء في ١٦٧٢ نال بعده شهرة واسعة . درس الكيمياء اللاعمية واللاهوت وتاريخ العالم . أشهر مؤلفاته « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » ١٦٨٧ . وله ايضاً كتاب « المناظر » ١٧٠٤ الموجه إلى غير الرياضيين .

يضع الدين الطبيعي في مقابل المبرانش الذى يضع اللاهوت العقائدى باعتباره دين الوحي . صاغ هوبز نظرية مادية آلية تعطى لفلسفة سيكون نسقاً مادياً حتى أصبح مؤسس الميتافيزيقا المادية المعاصرة . يبدأ بالحس ثم يضحي به لصالح التجريد^(٤٦) . جمع بين نموذجى هارفى . وجاليليو معا أى البداية بالمادة والانتهاى إلى التجريد . لذلك برزت أهمية المنهج فى فلسفته التى تقوم على دراسة العلل المكونة للظواهر . والعالم مجموعة من الأجسام تحكمها قوانين الحركة الآلية . كما ترد الحياة النفسية أيضاً إلى الحركة والجهد . وكلاهما مجموعات آلية تخضع لآثار خارجية . وتدور فلسفته المادية حول ثلاثة أفكار رئيسية : أن الارواح لا توجد من حيث هى جواهر خاصة ، وأن الاجسام المادية من جوهر واحد ، وأن الله نفسه من صنع الخيال يتم تصوره على أنه جسم كبير . وينكر هوبز موضوعية صفات الاشياء الطبيعية ويجعلها خصائص الادراك الحسى قائمة على الفوارق الآلية بين الاشياء . ويرفض نظرية ديكارت فى المعرفة والافكار الفطرية راداً كل الأفكار إلى الحواس . وتتكون الافكار عن طريق المقارنة والارتباط والقسمة . وبينما يرى أن التجربة أو المعرفة بالوقائع المنفردة لا تقدم إلا معرفة احتمالية حول ارتباطات الاشياء إلا أنه يقر بأن المعرفة الصحيحة العامة ممكنة . وهى مشروطة باللغة أى بقدرة الاسماء أن تصبح رموزاً لأفكار عامة . أما فلسفته الاخلاقية فإنه جعل الانانية أساس الاخلاق . الانسان عدو لأخيه الانسان . والغيرية ماهى إلا أنانية مقنعة . الاخلاق نفعية ، والقيم مصالح شخصية ، والتوضحية يعود نفعها على المضحي فيما بعد ،

(٤٦) هوبز (١٥٨٨ - ١٦٢٩) فيلسوف مادى إنجليزى تأثر بالثورة البرجوازية فى القرن السابع عشر فى إنجلترا . تأخر فى نضجه الفلسفى مثل سبنسر وكثير من الفلاسفة الماديين فى حين بنضج العقلانيون مبكراً باستثناء كانط الذى كان عالم جغرافيا فى البداية . مؤلفاته عديدة سواء فى الترجمة أو اللغة أو الفلسفة أو القانون أو السياسة . فقد ترجم « تاريخ الحرب البلوونيزية » لثيو كيدس ، واخر جزء فى « الالياذة والأوديسة » لهوميروس . وكتب « رسالة صغيرة فى الانجليزية » . وهو مؤلف « الاعتراضات الثالثة على التاملات » لديكارت . وفى الفلسفة كتب « فى الاجسام » ، « فى الانسان » ، « عناصر القانون » ١٦٤٠ . وفى الاخلاق والسياسة كتب « فى الدولة » ، « التنين » ١٦٥٠ وهو اشهر مؤلفاته .

كل حسنة لها مثلها أو عشرة أضعاف . فإذا كان اسبينوزا قد فكر في الاخلاق على نحو ميتافيزيقي فإن هوبز قد فكر فيها على نحو حسي اجتماعي . وبدل أن كانت الاخلاق تفكيراً في الله أصبحت فكراً اجتماعياً يصف عادات الناس وأخلاقهم . هاجم الكاثوليكية في آخر «التنين» . فالعقائد ليست في النصوص وهي خاطئة ومتناقضة . كما أنكر المعجزات مثل تحويل الخبز إلى خمر . أسس الفلسفة السياسية كعلم . رفض نظرية المصدر الالهي للمجتمع وقدم نظرية العقد الاجتماعي كبديل عنها . الملكية المطلقة أفضل نظام للدولة ودون أن يقلل ذلك من إمكانية ممارسة المبادئ الثورية . الملكية ليست قيمة في ذاتها بل تعبر عن سلطة الدولة المطلقة التي تستطيع الوقوف في مواجهة المصالح البرجوازية التي أتت على اكتاف الثورة في القرن السابع عشر . وسارلوك على آثار هوبز^(٤٧) . ويغلب على كتاباته طابع الاعتدال والفهم المشترك وهم اكتشاف الحقيقة . تأثر بالمنهج التجريبي والفلسفة الذرية وإمكانية تغيير ذرات الأشياء . ايقظه ديكارت من سباته كما أيقظ هيوم كانط من سباته ، مرة يكون الموقف من فرنسا والمستيقظ من إنجلترا أو مرة يكون الموقف من إنجلترا والمستيقظ من المانيا . وعى العلوم الجديدة ، وآثر المناهج العلمية في الاعتقاد والدين والاخلاق . رفض الفلسفة المدرسية كما رفض عقلانية ديكارت . مهمة الفلسفة النقد ، ومهمة العلم الايجاب . قدم في «المحاولة» تقييماً نقدياً لتكوين العقل الانساني ولحدود العقل . فرفض الافكار الفطرية عند ديكارت . تأتى الافكار من الحس الخارجى والحس

(٤٧) لوك (١٦٣٢ - ١٧١٤) اكبر الفلاسفة الانجليز واعظمهم تأثيراً فيه ، واصبح فكره اساس الفكر الانجليزى التجريبي والديمقراطية الليبرالية . كان ابوه من انصار البرلمانيين في الحرب الاهلية وينتسب الى مذهب التقوى . بدأ بدراسة الطب والكيمياء ولكن لم تعجبه الدراسات المدرسية فتعلم على يد بويل العالم الانجليزى . ذهب الى هولندا حتى ثورة ١٦٨٨ . وكان التيار السائد هو تيار التواخين . أهم أعماله الفلسفية «محاولة في الفهم الانساني» ١٦٩٠ ، «رسالتان في الحكومة» ١٦٨٩ ، «رسالة في التسامح» ١٦٨٩ ، بعض «الافكار في التربة» ١٦٩٣ ، «معقولة الدين المسيحى كما هو منصوص عليها في الكتب المقدسة» ١٦٩٥ . ويشير الآن عديد من رسائله التي لم يسبق نشرها .

الداخلي . وهي أما بسيطة أو مركبة طبقا للصفات الأولية أو الثانوية . وبين صلة اللغة بالمعرفة . وقد نقد المحاولة كل من لينتز وبركلى . أما أفكاره السياسية فإنها تدور كلها حول الليبرالية . كتب المقالات عن الحكومة باسم مستعار خشية الاضطهاد خاصه وأنه يبرر فيها قيام ثورة ١٦٨٨ ، ويطالب إنجلترا باعادة النظر فى سياساتها بعد الثورة ، ويعلم فيها مبدئى الحكم الدستورى وحرية الفرد . الأول ضد الثيوقراطية والملكية والثانى يضع فيها مبادئ السياسة الطبيعية . قانون الطبيعة هو قانون الله كما قال اسينوزا لتفسير نشأة السلطة فى المجتمع . السلطة للشعب . ويستطيع الشعب أن يحكم نفسه بنفسه كى تكون هناك فرصة لتنمية الفرد وتربية المواطن والاعداد للثورة . غرض الدولة المحافظة على الحرية والملكية الخاصة الناتجة عن العمل . والسلطات على أنواع ثلاثة : تشريعية وتنفيذية وفيدرالية . دعا إلى التسامح للمصالحة بين الحرية الفردية والحكم الدستورى ، وللتوفيق بين الطبقات البرجوازية والارستقراطية . وأخذ جانبا فى الصراع بين الطبقات كفيلسوف ومفكر آخر يبنى الثورة والنظام ، الحرية والدستور . نشأت سمة عامة فى الفلسفة الانجليزية ، حسية فى المعرفة ، ليبرالية فى السياسة . فالليبرالية لا تنشأ فقط من ثنائى العقلانية والمثالية بل قد تنشأ ايضا من خفايا الحسية والتجريبية . وحاول جون تولاند تأسيس الدين الطبيعى كما فعل هربرت الشربورى من قبل متأثرا بفولتير وديدرو وهولباخ وهلفسيوس^(٤٨) . نقد الدين العقائدى والكنسى من وجهة نظر الدين الطبيعى ، وتبنى الاتحاد كموقف فلسفى أقرب إليه . أنكر خلود الروح والجزاء الأخرى وخلق العالم واجراء المعجزات والكتب المقدسة . وفسر الدين تفسيراً طبيعياً ابتداء من الانسان والارض والتاريخ وكأنه يشير إلى « اسباب النزول » . ونقد رجال الدين باعتبارهم مسؤولين عن هذا الدين الكنسى وواضعيه عبر التاريخ . وفى الفلسفة وحد بين المادة والحركة ، ونقد اسينوزا لأنه لم يجعل الحركة فى المادة . كما نقد ديكارت ونيوتن لأنهما

(٤٨) جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢) فيلسوف مادى إنجليزى . حرق كتابه « المسيحية ليست سرا » ١٦٩٦ ولكنه هرب من الاضطهاد .

ظننا أن الحركة من الله . المادة ابدية لاتفنى ، والعالم لانهائى . ونظرا لهذا التصور المادى للعالم أنكر الحدوث . الفكر حركة فزيولوجية فى المخ . ولا تؤدى حركة المادة وتراكمها إلى أى تغير كىفى . ثم إنتقل جان ميليه من الدين إلى الاقتصاد ، ومن الكنيسة إلى الاتحاد ، نقد التفاوت بين الأغنياء والفقراء ، ودعا إلى تأسيس مجتمع جديد يقوم على الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية . ودعا العمال إلى الثورة على اصحاب الاعمال حتى يتأسس نظام اجتماعى جديد . وكان من ارهاصات الفكر الاشتراكى الطوبلوى على مدى القرنين التالين^(٤٩)

تميز القرن القرن السابع عشر إذن بوضع القصددين الرئيسيين فى الوعى الأورنى : العقلانية والتجريبية . ولم تنشأ محاولات للجمع بينهما كما سيم ذلك فى فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر لأن التيارين مازلا فى اندفاعهما الأول . ولم يحدث تراكم كىفى كاف حتى يحدث تغيرا كىفيا يظهر الفارادى فى الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم . يتضمن كل تيار نقدا للآخر . فيتحدد كل منهما بالآخر كالسلب والایجاب . استمر الشعور الاورنى بعد ديكارت يؤكد مأساته وثنائيتهم التاريخية فى هذين الخطين المتباعدين : الاتجاه العقلى الذى هو استمرار للافلاطونية ، والاتجاه التجريبى الذى هو استمرار للأرسطية القديمة . لقد استطاع الاتجاه العقلى أن يصل إلى الواحدية الميتافيزيقية (اسبينوزا) ، ووصل إلى القمة فى الرياضيات الشاملة أو فى الأنطولوجيا العامة عند لينتزر . وقد ظل هو المرشد فى البحث عن الحقيقة والحفاظ على الشعور الأورنى من الاستمرار فى الانحدار نحو الاتجاه التجريبى لذلك ظل يحتل البعد المثلالى فى الوعى الأورنى ، والحرص على عالم الماهيات . وحول الدين العقائد الكنسى القديم إلى دين عقلى مثالى حديث يقوم على التنزيه من الاشعرية إلى الاعتزال . فإذا ما اشتد الدافع تحولت العقلانية إلى

(٤٩) جان ميليه (١٦٦٤ - ١٧٢٩) فيلسوف مادى فرنسى ، مؤسس تيار بورى إشتراكى فى فرنسا . له كتاب « العهد » . وقد نشر بعد وفاته بمائتى عام فى ١٨٦٤ ولكن قرأه فولتير ومارشال وبابيف وهو مازال مخطوطا .

تصوف باطنى واشراق صوفى . ولكن من ناحية أخرى أدى تحويل الطبيعة إلى رياضة على يد جاليليو إلى فقدان التجربة الحية، وأصبحت قالبا دون مضمون ، صورة دون مادة ، تجريدا دون حس . كان مصير الاتجاه العقلى ذاته الانقسام إلى بعدين : باطنى فى النفس يدفع إلى التصوف والاخلاق الباطنية ، وصورى فى العقل ينسئ عالم الحياة الذى حاولت الظاهريات بناءه فيما بعد بإعادة توجيه العقل إلى الباطن فتتخذ العقل من صوريته وتنقذ النفس من تصوفها^(٥٠) . ومع ذلك ظل التقدم الرئيسى فى الوعى الأوربى فى القرن السابع عشر هو دين الطبيعة .

ثالثاً : العقلانية (القرن الثامن عشر)

يصعب تصنيف الفلسفة الأوربية فى القرن الثامن عشر إلى عقلانية وتجريبية ، صورية ومادية كما كان الحال فى القرن السابع عشر وذلك لأن كليهما ينتميان إلى فلسفة واحدة أعم بالرغم من التمايز بينهما وهى فلسفة التنوير التى استطاعت أن تجمع بين التيارين خاصة التنوير الفرنسى . وعلى فرض إمكانية هذا التصنيف يصعب التمييز داخل كل تيار بين الجانب المعرفى فيه عقلانية كانت أم تجريبية وبين الجانب التطبيقى لديه فى الاخلاق والدين والسياسة والاقتصاد والتاريخ . فكانت مثلاً عقلانى وله تطبيقاته فى الدين والاخلاق والسياسة والاقتصاد . وحتى إن أمكن ذلك فقد يشمل كل تيار نقيضه . فتشمل العقلانية عند كانط مثلاً ردود الفعل عليها عند الرومانسيين مثل شيلر وجاكوبى . كما تشمل التجريبية ردود فعل عليها عند أصحاب الحاسة الخلقية والضمير عند هتشسون وبتلر . كما يصعب تصنيف فلاسفة آخرين فى التطبيق مباشرة فى التاريخ مثلاً لسنج وهردر وهما الصق بالجانب المعرفى العقلانى عند كانط . وهناك صوفية خلص مثل سويدنبرج وهامان فى القرن الثامن عشر ، تيار لا عقلانى ولكنه كان رد فعل على العقلانية ، وبالتالي يشمل

(٥٠) « الظاهريات وازمة العلوم الأوربية » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص ٣١٧ .

التيار نقيضه المباشر مثل الرومانسية عند شيلر وجاكوبى أو غير المباشر مثل التصوف عند سويدنبرج وهامان . ويختار الانسان فى تصنيف المثالية الذاتية عند بركلى فى العقلانية مع كانط أو فى الحسية التجريبية مع هيوم . وهل يمكن وضع برايس وريد مع بركلى وهم أقرب إلى كانط ؟ وإذا كان الجمع بين التيارين الرئيسين اللذين خرجا من ثنائية ديكرت ، العقلانية والتجريبية قد بدت أولى محاولات الجمع بينهما فى القرن الثامن عشر عند كانط فالى أى حد حد يمكن تصنيف كانط تصنيفا عقليا خالصا وهو يحاول الجمع بين فولف وهيوم ، بين القطعية والشك ، بين العقل والحس ، بين ليبنتز ولوك ، بين اسينوزا وهوبز ؟ وكيف يمكن تصنيف بعض الفلاسفة مع فلاسفة التنوير نظرا لارتباطهم بها سلبا وهم اعداء لها مثل بيرك أو لأنهم كانوا متدينون متعصبون مثل إدواردز ؟ وهل يمكن تصنيف المذاهب الثلاثة الكبرى فى القرن الثامن عشر : العقلانية والتجريبية والتنوير بعد ذلك إذا ما تكاثروا خاصة فى التنوير طبقا للقوميات : التنوير الفرنسى ، الانجليزى ، الالماني ، الايطالى ، الأمريكى بالرغم مما يجمعهم من خصائص فلسفية مشتركة ؟ وهل يمكن التمييز فى العصور الحديثة خاصة فى القرن الثامن عشر فى فلسفة التنوير بين الفلسفة المسيحية والفلسفة اليهودية وهو تمييز ضد التنوير فلا فرق بين تنوير كانط ولبنينج وبين تنوير ميمون ومندلسون ، والكل تلاميذ كانط ؟ كل هذه الصعوبات والتساؤلات حول تصنيف الفلاسفة فى القرن الثامن عشر جعلت الاستقرار على التقسيم الثلاثى العقلانية والتجريبية والتنوير أقرب إلى الواقع ومفيدا إجرائيا حتى يتم رؤية مسار التيارين الرئيسيين منذ القرن السابع عشر واستمرارهما فى القرن الثامن عشر ثم محاولات الجمع بينهما سواء فى كل من التيارين مثل كانط وبركلى فى التيار العقلى ، والاخلاقيين الانجليز هتشنسون وبتلر فى التيار التجريبى أو فى فلسفة التنوير فى عموم القارة الأوروبية وفى العالم الجديد .

١ - كانط والمثالية الترنسندنتالية

إذا كانت البداية الأولى لم تترك اسما لمذهب فإن البداية الثانية تركت مذهبا

في « الفلسفة النقدية » أو « المثالية الترنسندنتالية » . كان الكوجيتو الديكارتي هو البداية الأولى ، وكان الكوجيتو الكانطي أو « الثورة الكوبرنيقية » هي البداية الثانية . قام ديكارت بالبداية الأولى على الطريقة الفرنسية ، سهولة ووضوح ، وجمال اسلوب ، وتجارب معاشة ، وبداية بالمشاهدة الحسية . وقام كانط بالبداية الثانية على الطريقة الالمانية ، صعوبة فهم ، غموض معنى ، وعورة اسلوب ، تجريد وصورية ، وبداية بالتأمل العقلي الخالص . إذا كانت البداية الأولى مجرد تأملات مذهبية فإن البداية الثانية أول المذاهب الشائخة . والبداية واحدة ، « الكوجيتو » عند ديكارت ، و « أنا أفكر » عند كانط . كلاهما يضع الذاتية كنقطة بداية معرفية لمشروع الفلسفة الحديثة . وهذا هو مدلول الثورة الكوبرنيقية عند كانط كبداية ثانية ، الذاتية بداية الفكر والوجود ، ومركز العالم . يدور الموضوع حول الذات ، ولا تدور الذات حول الموضوع . وهو نوع من اثبات الكوجيتو على الطريقة الكانطية المرتبطة بالعلم في عصره وليس بالأوغسطينية الاشراقية كما كان الحال عند ديكارت . وإذا كان ديكارت قد اكتفى بتقسيمات العصور الوسطى : نفس وبدن ، ماهية ووجود ، فكرة وكال ، جوهر وعرض فإن كانط استطاع أن يضع اسس المثالية الحديثة ومصطلحاته مثل : النقد ، الترنسندنتالية ، الحساسة ، الذهن ، العقل ، الصورة ، المادة ، الزمان ، المكان ، المثال ، النظري ، العملي ، الجليل ، الجميل ، القانون ، الواجب ، الامر ، الاستقلال الذاتي للإرادة .. الخ . وخلق عالم الفلسفة . وإذا كان ديكارت قد ظل أوغسطينيا أو على الأقل جمع بين عقل أفلاطون واشراق أوغسطين فإن كانط ظل أرسطيا بروتستانتيا يجمع بين مقولات أرسطو بعد أن يضعها في الذهن والتقوى البروتستانتية بعد أن يضعها في القلب . وإذا كان ديكارت قد وضع أفلاطون في النفس والتميز بين النفس والبدن فإن كانط وضع مثل أفلاطون في العقل ، في عالم الأذهان وليس في عالم الاعيان . وإذا كان ديكارت قد صرح في بداية «مقال في المنهج» ، « أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس » فإن كانط هو الذي فصل العقل وقسمه كما معروف إلى ثلاث : العقل

النظري ووظيفته المعرفة ، والعقل العملي ووظيفته الأخلاق ، وملكة الحكم ووظيفتها الجمال والدين . وبالتالي وضع كانط مباحث الفلسفة الثلاثة المشهورة في الفلسفة العامة : الحق في العقل النظري ، والخير في العقل العملي ، والجمال في ملكة الحكم .

بدأ كانط يجمع الخططين معا ، الأول من ديكرت وليبنز ومالبرانش وبسكال وآرنو ، والثاني من بيكون وهوبز ولوك وبويل ونيوتن . وكان يمثل الأول في عصره فولف ، والثاني هيوم . الأول يمثل قطعية العقليين ، والثاني يمثل شك الحسين^(٥١) . وفولف هو حلقة الوصل بين ليبنز وكانط . استطاع أن يحول العقلانية قبل كانط إلى مذهب^(٥٢) . وأسس العلوم العقلية وفي مقدمتها علم النفس العقلي ، وهو ما سيعيد كانط بناءه في « نقد العقل الخالص » . عرض انطولوجيا ليبنز ، وأعاد بناء فلسفته وروج لها ، وخلصها من جدليتها، وحولها إلى مذهب فلسفي متناسق . طور ميتافيزيقا غائية تبين اتفاق الانسجام في الكون مع أغراض الله وتشبه ما سيفعله كانط فيما بعد في « نقد ملكة الحكم » ، وبالتالي يمهّد فولف للانتقال من ليبنز فيلسوف الانسجام المسبق إلى كانط فيلسوف الغائية . وفي نفس الوقت احيا فولف الفلسفة المدرسية نظرا لشمولها ومذهبيتها كما هو الحال عند توما الاكوينى . ويقوم المذهب العقلي على الاستنباط ، استنباط كل حقائق الفلسفة من مبادئ المنطق الصورى وفي مقدمتها قانون عدم التناقض . طبق ذلك في المنطق والرياضة والطبيعة والكيمياء والاحياء . الفلسفة دراسة للماهية وليس للوجود . وإن كل الافتراضات والقواعد الفلسفية إنما تستمد من مبادئ فلسفة ليبنز مثل العلة الكافية والهووية . وترجع شهرة فولف إلى مذهبيته في الفلسفة وليس إلى ابداعه

(٥١) اقتصرنا هنا على عرض فولف ، وأرجأنا عرض هيوم إلى الحديث عن التجريبية الحسية في القرن الثامن عشر .

(٥٢) فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) فيلسوف عقلي وتنويرى المائى من اتباع ليبنز . أبعاله كثيرة أشهرها « الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا » ١٧٢٩ ، « تأملات عقلية عن قوى الانسان الذهنية » ١٧١٢ .

الذهنى . كان سياسيا مع مبادئ التنوير الا أنه كان لمذهبيته تنويريا متسلطا . نشأت حوله فى المانيا مدرسة فلسفية قوية فى عصره ولكنها لم تبق طويلا بعد وفاته . وكان باومجارتن من اتباعه^(٥٣) . أعجب به كانط أشد العجب ، ويذكره دائما بخير مع أنه يرفض قطعية فولف مؤسس المدرسة التى ينتسب إليها باومجارتن . قد يكون السبب هو جمع باومجارتن بين الجمال العقلى والجمال الحسى . فالفن لديه تمثلات عقلية وحسية وعاطفية . ليس الجمال مجرد فكرة عقلية مجردة بل هو احساس مركب من الذهن والحس . وهذا هو مافعله كانط تماما ليس فقط فى تمييزه بين الجلال (العقل الروحى) والجمال (الحسى) بل ايضا فى نظريته فى المعرفة فى الجمع بين العقل والحس كما هو الحال فى « نقد العقل الخالص » .

أخذ كانط هذين الخطين من نهايتهما ، قطعية فولف وشك هيوم . وحاول أن يضرب كل منهما بالآخر حتى يصل إلى حل متوسط يجمع بين العقل والحس . فالقطعية ايمان بالعقل وإنكار للحواس . والشك ايمان بالمعرفة الحسية وإنكار للعقل . عارض كانط المذهب العقلى عند فولف لأن تركيب العالم تركيبا عقليا مذهبيا ليس من وظيفة العقل . كما عارض القضاء كلية على العقل وجعله مجرد مجموعة من الاحساسات المترابطة عن طريق العادة كما هو الحال عند هيوم . جعل كانط وظيفة العقل فى تحليل امكانياته من أجل ادراك الواقع ادراكا علميا وتأسيس الميتافيزيقا أى الفلسفة تأسيسا علميا كما فعل فى « المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تصير علما » . وهو نفس المشروع الذى حاوله هوسرل فيما بعد فى « الفلسفة كعلم محكم »^(٥٤) . جاء كانط بفلسفته النقدية التى تعنى ببيان إمكانيات العقل قبل اصدار الأحكام ولتجاوز

(٥٣) باومجارتن (١٧١٤ - ١٧٦٢) فيلسوف المانى ، عرف بأنه أول مؤسس لعلم الجمال وأول من استعمل اللفظ بمعناه الحال « الاستيعاقا » . له مؤلفات عديدة مثل « الميتافيزيقا » ١٧٤٠ ، « الفلسفة الأخلاقية » ١٧٤٠ ، « علم الجمال » ١٧٥٠/١٧٥٨ وهو كتاب لم يتم .

(٥٤) « موقفنا من التراث الغربى » ، « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص

ثنائيات ديكرت . وضع المادة الحسية المصممة في الصورة الذهنية الفارغة . واعتبر حسب تشبيهه الشهير التصورات بلا حذوس فارغة والحدوس بلا تصورات عمياء . فحل ثنائية العصر الحديث عن طريق الشكل والمضمون أو بتعبير أرسطو بطريقة الحاوى والحوى ظل الشعور مجرد « نسيج عنكبوت » وظيفته اصطياذ المادة من العالم الخارجى . لم يكتشف كانط الشعور الحى والتجربة المعاشة . لم تستطع الفلسفة النقدية بمعارضتها الدجماطيقية والشك اكتشاف بعد ثالث مستقل عن هذين الخططين المتعارضين . وظل سؤال كانط الأساسى : كيف يكون الحكم القبلى التركيبى ممكنا ؟ دون حل جذرى . لقد حاول كانط جعل الميتافيزيقا علما ولكنه اشترط عدم تجاوزها العالم الحسى فى حين استطاع هوسرل ذلك حين جعل وظيفتها الاساسية تحليل الشعور ووصف التجارب الحية . استطاعت الظاهريات توسيع نطاق الحساسية الترنسندنتالية عند كانط وجعلها شاملة لكل مظاهر الحياة . كما استطاعت إعادة الفاعلية إلى المنطق الترنسندنتالى ، وجعلت الحدس الحسى عند كانط حدسيا عقليا نظريا للماهيات^(٥٥) . لم تتجاوز المثالية النقدية فى نهاية الامر كونها مجرد جامع لكل اخطاء العصر الحديث وبداية أزمة العلوم الانسانية فيه : صورة الماهى العقلى ، ومادية المذهب التجريبي ثم الغائهما معا لحساب الاخلاق والدين . فهى تمثل عودة إلى سقراط . لم تزد فى النهاية على كونها تيارا عمليا جلقيا يعلم الناس أفضل أسلوب للحياة . صحيح أن المنطق ظل علما معياريا قبليا ولكن المثالية النقدية لم تتحقق شيئا - فى رأى هوسرل - من مشروع الشعور الأورنى ، وهو إقامة « الرياضيات الشاملة » التى أصبحت الظاهريات بديلا عنها^(٥٦) .

حاول كانط أن يجمع بين التيارين الرئيسيين فى عصره : العقلانية عند

(٥٥) الحدس العقلى أو النظرى ترجمة للفظ Eidétique عند هوسرل .

(٥٦) « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى

المعاصر ص ٣١٨ - ٣١٩ .

ديكارت وليبنيتز ، والتجريبية عند لوك وبركلي وهيوم^(٥٧) . وطبقاً لاعتراف

(٥٧) لم نشأ اعطاء عرضاً تفصيلياً لحياة كانط وأعماله وفلسفته نظراً لوجود عدة دراسات عن كانط في ثقافتنا المعاصرة تعرض أعماله وفلسفته . وقد قمنا بما يغني عن ذلك بعض الشيء في دراستنا « الدين في حدود العقل وحده عند كانط » ، قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ص ١٣١ - ١٧٠ وأيضا « الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط » ، دراسات فلسفية ص ٣١٩ - ٣٦١ . وعلى سبيل التذكير فحسب يمكن تصنيف أعمال كانط إلى مراحل ثلاثة : ما قبل النقدية ، والنقدية وما بعد النقدية وعلى الرغم من تداخل المراحل . وذكرها تاريخياً على هذا النحو يساعد على رؤية كيفية بناء المذهب تدريجياً (لم نشأ ذكرها بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية تحفيها) .

١ - المرحلة قبل النقدية : « المونادولوجيا الفيزيقية » ١٧٥٦ ، « تعريف جديد للحركة والسكون » ١٧٥٨ ، « اعتبارات في التفاؤل » ١٧٥٩ ، « الدقة المزيمة لأشكال القياس الاربعة » ١٧٦٢ ، « الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله » ١٧٦٣ ، « محاولة لتقديم مفهوم الكم السلبى في الفلسفة » ١٧٦٣ ، « بحث في بداية مبادئ اللاهوت الطبيعى والأخلاق » ١٧٦٣ ، « ملاحظات في الشعور بالجميل والجليل » ١٧٦٤ ، « أحلام راء مفسرة بأحلام ميتافيزيقية » ١٧٦٦ ، « اعلان برنامج دروس كانط في فصل الشتاء » ١٧٦٥ - ١٧٦٦ ، « الأساس الأول لاختلاف المناطق في الفضاء » ١٧٦٨ ، « رسالة ١٧٧٠ » ، « في الأجناس البشرية المختلفة » ١٧٧٥ - ١٧٧٧ .

٢ - المرحلة النقدية : « نقد العقل الخالص » ١٧٨١ ، « نقد العقل العملى » ١٧٨٨ ، « نقد ملكة الحكم » ١٧٩٠ ، وأثناء هذه المرحلة هناك عدة مؤلفات أخرى مثل « تأملات في التربية » ١٧٧٦-١٧٨٧ ، « محاضرات في الأخلاق » ١٧٨٠-١٧٨١ ، « مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تعبر عما » ١٧٨٣ ، « فكرة تاريخ شامل من وجهة النظر الكونية » ١٧٨٤ ، « رد على سؤال : ماهى الأنوار ؟ » ١٧٨٤ ، « عرض لكتاب هردر : أفكار من أجل تأسيس فلسفة تاريخ للإنسانية » ١٧٨٥ ، « تحديد مفهوم الجنس البشرى » ١٧٨٥ ، « افتراضات حول بدايات تاريخ الإنسانية » ١٧٨٦ ، « استعمال المبادئ الفائية في الفلسفة » ١٧٨٨ ، « ماهو التوجه في الفكر ؟ » ١٧٨٦ ، « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة » ١٧٨٦ ، « رد على ابرهارد » ١٧٩١ ، « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ١٧٨٥ .

٣ - المرحلة ما بعد النقدية : « في فشل كل محاولات نظريات العدل الالهى » ١٧٩١ ، « الدين في حدود العقل وحده » ١٧٩٣ ، « تقدم الميتافيزيقا في المانيا منذلبنيتز حتى فولف » ١٧٩٣ ، « في التعبير الشائع : قد يكون صحيحاً نظرياً ولا قيمة له عملياً » ١٧٩٣ ، « نهاية (غاية) كل شيء » ١٧٩٤ ، « مشروع السلام الدائم » ١٧٩٥ ، « في ادعاء واجب الكلب لدافع انساى » ١٧٩٧ ، « علم الانسان من جهة النظر البرجماتية » ١٧٩٧ ، « صراع الكليات » ١٧٩٨ ، « المنطق » ١٧٩٨ ، « رسائل في الاخلاق والدين » ١٧٧٥-١٧٩٧ ، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الأوراق نشرت بعد وفاته .

كانط الشهير لقد أيقظت تحليلات هيوم للعلية كانط من سباته القطعي فاتجه اتجاها جديدا في ميدان الفلسفة التأملية .

وبالرغم من صعوبة الأعمال النقدية الثلاثة ، ووعورة اسلوبها فإن كانط نفسه قد وصف العمل النقدي الأول بأنه جاف وغامض ، ويسير ضد الافكار الشائعة ومطول . أما العمل النقدي الثاني فإنه مخيب للآمال مقارنة بالأول ، بالرغم من أثره البالغ على تطور الفلسفة الخلقية . أما العمل النقدي الثالث فموضوعه الأحكام الجمالية والغائية . أراد كانط أن يفحص في عمله النقدي الأول امكانية اعادة بناء الميتافيزيقا وهي أم العلوم . فقد اصبحت الفلسفة مجرد نقاش لا ينتهي حول مسائل لا ضابط لها ولا تنتهي إلى أية حلول ولا تتقدم كما تتقدم باقي العلوم . أراد كانط أن يحول الفلسفة إلى علم محكم كما فعل نيوتن مع علم الطبيعة . وحقق ذلك عن طريق فحص نقدي لطبيعة العقل ذاته ، العقل النظري القبل السابق على أية انطباعات حسية أو تجارب مادية . ويتفق كانط مع التجريبيين على عدم وجود أفكار فطرية سابقة على التجربة . ومع ذلك يختلف معهم في أنه ليست كل المعارف مستقاة من التجربة . لقد حاول كانط طريقاً ثالثاً بعيداً عن العقلانيين الذين يجعلون العقل يتجاوز التجربة ، وبعيداً عن التجريبيين الذين يجعلون العقل مجرد حصيلة للتجارب الحسية ، تكون فيه الميتافيزيقا مطابقة للموضوعات . ولكن يظل تحليل العقل وإمكانياته هو شرط المعرفة ، ودون تحقيق ثورة كوبرنيقية في الفلسفة لا تصبح المعرفة ممكنة . هناك مصدران للمعرفة ، الحس والذهن . من خلال التجربة تُعطى الموضوعات ، ومن خلال الذهن يتم التفكير فيها بتنشيط الذهن لها . وبالتالي يكون نظام الموضوعات واطرادها والذي نسميه الطبيعة من صنعنا . الذهن مشروع للطبيعة ، تبدأ المعارف بالحدوس الحسية خلال صورتي الزمان والمكان ، الأولى للظواهر الداخلية والثانية للظواهر الخارجية . ثم تنظم المحسوسات بعد ذلك في الذهن ، في اثنتي عشرة مقولة فارغة لايجاد العلاقات الارتباطية بينها . وتم المعرفة بوحدة المضمون والشكل . المادة والصورة . فالحدوس بلا تصورات عمياء ، والتصورات بلا حدوس فارغة . فإذا ما تجاوز

العقل التجربة فإنه يقع في التناقض والوهم . وهذا هو معنى « الجدل » . أما مثل العقل الثلاثة : النفس والعالم والله فإنها سابقة على التجربة كمثل افلاطون ولكن في عالم الأذهان وليس في عالم الاعيان . وبالتالي يكون العقل النظرى عند كانط اشبه بهرم ذى طوابق ثلاثة : الحس وله صورتان ، الذهن وبه اثنا عشرة مقولة ، والعقل وبه المثل الثلاثة .

وإذا كان « نقد العقل الخالص » يضع الأسس القبلية للأحكام التجريبية فإن نقد « العقل العملى » يضع الأسس القبلية للفعل خاصة الفعل الخلقى . يكون الفعل خلقيا إذا كان متطابقا مع نفسه أى من القانون الخلقى الذى هو الدافع على الفعل . وهو الامر الجازم الذى له صياغات عدة أشهرها « افعل بحيث يكون فعلك قانونا شاملا » . أما الاخلاق الشائعة التى تقوم على الاهواء والانفعالات والعواطف فإنها أخلاق ظنية شرطية لتحقيق الرغبات . الفعل الأخلاقى هو الذى يقوم على مبدأ الواجب ، فالدوافع والرغبات والميول ليست بواعث على الفعل الخلقى . مهما كانت قوية وفعالة فإنها ليست موضوعا للارادة المستقلة . الشعور الخلقى الوحيد هو الوعى بالقانون الخلقى أى الاحترام وهو مثل الاعجاب فى الطبيعة . الاعجاب والاحترام هما العاطفتان الرئيسيتان أساس العلم والاخلاق . وهما اللذان اشار إليهما كانط فى عبارته الشهيرة على قبره « شيثان يثيران اعجابى : السماء المرصعة بالنجوم ، والقانون الاخلاقى فى نفسى » .

أما « نقد ملكة الحكم » ، فإنه يقدم اسسا موضوعية للحكم الجمالى وهو حكم الذوق الذى يتميز عن حكم المناسبة أو الملائمة الذى قد ينطبق على بعض الأفراد دون البعض الآخر . الحكم الجمالى لا يقوم على المنفعة أو الضرر الشخصيين بل على الاحساس بالجميل الشائع عند كل الناس والذى اساسه الحس المشترك . كما يقدم اسسا موضوعية للحكم الغائى . فالجمال فى النفس والغائية فى الطبيعة . تعبر الأحكام الغائية عن وحدة الطبيعة أو وحدة العلم . وإن لم تتم البرهنة عليها نظريا إلا أنها مفيدة عمليا . وتدخل قوانين الطبيعة تحت قوانين أعم وأشمل منها . الغائية تصور قبلى ، تجعل قوانين العلم ممكنة . وقد

لا تكون في الاشياء بل في النفس مثل الجمال . فالجمال غائية^(٥٨) . وقد يكون البرهان الوحيد على وجود الله هو البرهان الاخلاقي والبرهان الجمالي . والبرهان الغائي في « نقد العقل العملي » و « نقد ملكة الحكم » وليس في « نقد العقل النظري » الذي تثبت فيه استحالة كل البراهين القبلية ، مثل الدليل الانطولوجي ، والبعدية مثل الدليل الكوني ، على اثبات وجود الله .

وإذا كان مشروع الفلسفة الحديثة هو انتصار العقل وإعلاء سلطانه ، فالعقل هو « اعدل الاشياء قسمة بين الناس » شعار ديكارت و « الدين في حدود العقل وحده » شعار كانط يكون السؤال : إلى أي حد يمكن أن يقال أن كانط هو فيلسوف العقل أم فيلسوف الايمان ؟ مانسبة العقل إلى نسبة الايمان في فلسفته ؟ الحقيقة أن هناك جوانب عقلية عديدة في فلسفة كانط وجوانب أخرى إيمانية . قد ترجح الأولى . فالعقل يشرع للقواعد ، والحدوس بلا تصورات عمياء . فالعقل هو الذي يقوم بتنظيم المادة الحسية وتحويلها إلى معرفة . والعقل قادر على السيطرة على الانفعالات والاهواء والرغبات والأهواء والميول ، وهو قادر على تصور القانون الاخلاقي ومبدأ الواجب ، والامر الجازم والتوحد مع الارادة . فهو عقل شامل للنظر والعمل ، للمعرفة والاخلاق . والدين في حدود العقل وحده يرفض العقائد والايمان بالكتاب المقدس ورواياته التاريخية ويخضعها للتأويل ، فالعقل اساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة . ويرفض الطقوس ويضع بدلا منها الفعل الخلقى . ويستبعد المؤسسة الكنسية ليجعل الانسان في علاقة مباشرة مع الله .

ومع ذلك هناك جوانب إيمانية أخرى ترجح الجوانب العقلية وتفوق عليها . فوظيفة العقل هو التراجع إلى الخلف لحساب الامكانيات وليس التقدم إلى الامام خشية الوقوع في القطيعة . فهو عقل دفاعي أكثر منه عقلا هجومياً ،

(٥٨) والحقيقة أن في حيرة من ضرورة عرض المذهب قبل قراءته وهو ما يفيد الطلاب أو في قراءة المذهب مباشرة دون عرضه وهو ما يحقق فائدة أعظم من حيث تفادي الاشياء المعروفة والتركيز على القراءة . العرض اضعف من القراءة ، والقراءة أقوى من العرض كما يبدو ذلك من عرض كانط وقراءته .

عقل حذر وليس عقلا اقداميا. والعقل النظرى لا يدرك الا الظاهر الحسى أما الباطن الحقيقى فلا يدركه الا العقل العملى أى أنه موضوع ممارسة للارادة الحرة . فقد قسم كانط العقل كما هو معروف إلى نظرى وعملى ، وجعل مهمة النظرى إدراك الظاهر فحسب ، ومهمة العملى إدراك الباطن . وهى المشكلة التقليدية لثنائية الحقيقة ومناهجها بين العقل والايان وذلك تحقيقا لهدف ١٠٣ الذى عبر عنه فى عبارته المشهورة فى « نقد العقل الخالص » ، فى مقدمة الطبعة الثانية ١٧٨٧ » كان لزاما على هدم المعرفة لافساح المجال للايمان^(٥٩) . وهو اللفظ الذى استعمله هيجل فيما بعد ، لفظ Aufheben للدلالة به على حركتى الهدم والبناء فى المنهج الجدلى . كما اعتبر كانط القبلى شرط البعدى وأساسا له أى أنه مثل ديكارت ... : « إنسجمات العقلية القبلية التى هى الصياغة الحديثة للعقائد القديمة ويجعلها اساس إدراك الواقع وشرط امكان التجربة . والعقل متناقض لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة فى بعض الأمور مثل خلق العالم أو تناهيه إلى آخر ما هو معروف من تناقضات العقل الخالص . الايمان وحده هو الذى يستطيع الفصل فيها واختيار خلق العالم على قدمه ، ونهاية العالم على أبعده . وهو ماقرره اللاهوت التقليدى فى العصور الوسطى من قصور العقل عن إدراك السر . ويكون كيركجارد أكثر صراحة منه فى الايمان بالتناقض من حيث هو عار أو فضيحة ايماننا مباشرة . العقل عاجز عند كانط عن حل نقائص العقل الاربعة : هل العالم له اول فى الزمان أم ليس له أول ؟ هل ترد الجواهر المركبة إلى جواهر بسيطة أم لا ترد ؟ هل قوانين الطبيعة لاحتمية ؟ هل الطبيعة ضرورية أم حادثة ؟ ويقف حائرا مترددا بين الحلين اللذين يؤيدهما العقل بنفس القوة والمنطق . جدل العقل عند كانط هو جدل الوهم illusion وليس جدل الحقيقة وهو ما حاول هيجل اصلاحه فيما بعد بتحويله من جدل الوهم إلى جدل الحقيقة . والايمان بمثل العقل الثلاثة عند كانط : خلق العالم وخلود النفس ووجود الله هو الايمان بأمهات العقائد فى كل

Kant : Critique de la Raison pure, p.24, Trad. A. Tremesaygues & B. (٥٩)
Pacaud, PUF, Paris, 1950.

دين ، وهى عقائد لا تخضع للمعرفة البشرية حسية كانت أم عقلية . هى مثل أقرب إلى الأفكار الفطرية عند ديكارت ، يولد الانسان بها . ولا توجد أدلة عقلية على وجود الله عند كانط لا قبلية مثل الدليل الانطولوجى الذى يقوم على استنباط الوجود من الفكر ، والوجود لا يُستنبط ، ولا بعدية مثل الدليل الكونى الذى يقوم على استقراء العلة الأولى من العلل الثانية ، والقدم من الحدوث ، والضرورى من الممكن لأن الطبيعة لا تنتج فكرا . الدليل الوحيد على وجود الله هو الدليل الأخلاقى ، فعل الواجب ، والالتزام بالقانون ، والأمر الجازم . وهو الدليل الغائى أو الجمالى ، احساس ذاتى خالص بجمال الروح وغائية الطبيعة . وهو معنى العبارة الشهيرة على قبره . فالله موضوع ايمان قلبى خالص ، اقرب إلى التقوى الباطنية . وهو المذهب الذى كان عليه كانط عند زرنندورف وشبنر . وعلى هذا النحو يكون كانط قد جعل العقل مبرا للإيمان التقليدى كما هو الحال عند ديكارت^(٦٠) .

ولكن أهمية كانط ترجع إلى أنه خلق عالما فلسفياً جديداً طبع الفلسفة الأوروبية كلها بطابعه . ديكارت وضع المنهج ، وكانط وضع المذهب . وبصرف النظر عن كبار الكانطيين فى مرحلة الذروة ، فشته ، وهيجل ، وشلنج ، وشوبنهاور استمرت الكانطية لدى الكانطيين الجدد فى القرن التاسع عشر والعشرين فى المانيا عند فريس ، وليبان ، ولانجه ، وزميل ، وفاهنجر . واستمرت الكانطية الجديدة ايضا فى المانيا تجمع بين الميتافيزيقا وعلم النفس عند كوهن ، (وناتورب ، وريل ، وفندلباند ، وريكيرت ، وهوسرل ، وهيدجر ، وكاسيرر ، وفى امريكا والمجلترا عند كيرد ، وجرين ، وبرادلى ، وهويسون ، ورويس ، وسميث ، وبيتون . وفى فرنسا عند رينوفيه^(٦١) . وقد قام كانطيون آخرون بنفس الدور مستقلين عن

(٦٠) « موقفنا من التراث الغربى » فى « قضايا معاصرة » الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص

٢٠ - ٢١ .

(٦١) سنعرض هؤلاء الفلاسفة عندما يأتى الدور على وصف تكوين الوعى الأوربى فى مرحلة الذروة (القرن التاسع عشر) وفى مرحلة نهاية البداية (النصف الأول من القرن العشرين) .

كانط ومحاورين له: مما يدل على أن روح العصر تخلق فكرها : ومن أمثال هؤلاء نيقولاى الذى حاول تطوير مجمع تركيبى بين العقلانية والتجريبية على نحو شعبى كما حاوله كانط على أساس علمى ونقدى^(٦٢) . بل يمكن القول أن الفلسفة النقدية عند كانط هى صياغة محكمة لمحاولة نيقولاى كما كان برجسون صياغة محكمة لمحاولات جويو وفوييه فى فلسفة الحياة . وكما ظهر الفلاسفة اليهود المتمثلين بروح الحضارات التى يعيشون فيها كل وضع ذلك عند فيلون والحضارة اليونانية ، وموسى بن ميمون والحضارة الاسلامية ، واسينثوزا والفلسفة العقلانية فى القرن السابع عشر فى العصور الحديثة كذلك ظهر يهود محدثون يتمثلون روح العصر الحديث مثل عقلانية كانط فى القرن الثامن عشر . فظهر سالومون ميمون الذى اعتبره كانط ناقده الثاقب^(٦٣) . فقد حاول إقامة مذهب فى المنطق الرمزي ابتداء من وحدانية تأملية أثرت فى الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط . ولكن الذى عبر عن روح كانط هو مندلسون الذى أصبح ممثل حركة التنوير اليهودى فى القرن الثامن عشر مستلهما كل التراث العقلاني القديم عند أفلاطون ، ومفسرا كانط بأفلاطون ، وأفلاطون بكانط قبل الكانطيين الجدد^(٦٤) . حاول إيجاد البراهين العقلية على خلود الروح ، وعلى وجود الله ، ويعرض اليهودية باعتبارها دين العقل أكثر من المسيحية . كما دعا إلى فصل الكنيسة عن الدولة فأصبح من رواد العلمانية الحديثة .

(٦٢) نيقولاى (١٧٣٣ - ١٨١١) فيلسوف الماني معاصر لكانط واحد اتباع مدرسة لينتزر وفولف .

(٦٣) سالومون ميمون (١٧٥٤ - ١٨٠٠) فيلسوف يهودى ، ومؤلف ضليح فى التراث الرباني . أهم مؤلفاته « محاولة لإقامة فلسفة ترنسندنالية » ١٧٩٠ - ١٧٩٢ ، « محاولة لإقامة منطق جديد أو نظرية الفكر » ١٧٩٤ .

(٦٤) مندلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦) فيلسوف يهودى الماني تأثر بالأدب الالماني . وأول من تصور التحرر الاجتماعي لليهود من خلال فلسفة التنوير . أهم أعماله « فيلون » ١٧٦٧ ، « ساعات الأنصباح » ١٧٨٥ ، « القدس » ١٧٨٣ . وقد جمعت أعماله الأخرى فى « كتابات فى الفلسفة والجمال والوعظ الدينى » .

٢ - بركلي والمثالية الذاتية

لم تستأثر المانيا بالبداية الثانية للوعى الأورنى على يد كانط بل ساهمت في ذلك بريطانيا على يد بركلي^(٦٥). وهو حلقة متوسطة بين ديكارت وكانط لأنه أسبق من كانط بقليل. عرف في تاريخ الفلسفة بأنه مؤسس المثالية الذاتية التى تنكر وجود العالم الخارجى وتجعله عالما ذهنيا خالصا. فقد أنكر وجود الجواهر المادية، وأثبت الاشياء مجموعة من الافكار والمحسوسات توجد فى الذهن طالما أنها مدركات حسية. وقد توصل إلى ذلك عن طريق نظرية فى الرؤية. فالبصر لا يجعلنا ندرك الاشياء مباشرة بل عن طريق مظاهر مرئية متميزة عنها وليست متميزة عنا. فهى جزء منا وليست جزءا منها. فى أذهاننا وليست فى العالم الخارجى. المحسوسات أفكار، والاشياء مجموعة من الأفكار توجد قدر وجود الذهن، ومشروطة به. ولا يعنى ذلك أن الاشياء أقل واقعية مما لو كانت مستقلة عن الذهن. والقبلى شرط البعدى كما هو الحال عند كانط، والذهن والحس شرطا الادراك. لذلك نقد بركلي لوك كما نقد كانط هيوم. الاشياء مجرد علاقات للادراك وليس لها وجود مستقل عن الذات المدرك. وعلى هذا النحو يكون بركلي أقرب إلى مالبرانش خاصة وأن مالبرانش له ايضا نظرية فى الرؤية. ولكن يعود بركلي إلى العالم الخارجى عن طريق الأخلاق والدين بالرغم من أنه لم يكمل أعماله الخلقية. واقعية الأفكار بسبب الاخلاق وليس بسبب المعرفة وكأن الاخلاق هو الباطن والمعرفة هو الظاهر كما هو الحال عند كانط فى تقابل العقل العملى وموضوعه الاخلاق مع العقل النظرى وموضوعه المعرفة. وموضوعات الرؤية لغة شاملة وضعها خالق الكون من أجل توجيه سلوكنا نحو الخير. فكما يرى مالبرانش كل شىء فى الله فكذلك يرى بركلي

(٦٥) بركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) فيلسوف ايرلندى من أصل إنجليزى، أصبح اسقفا . فى ١٧٣٤. نشر مؤلفاته منذ الصغر مثل « محاولة لتأسيس نظرية جديدة فى الرؤية » ١٧٠٩ ، « مبادئ المعرفة الانسانية » . ١٧١١ ، « محاولات بين هيلاس وفيلونوس » ١٧١٣ ، « السيفرون أو الدقيقة » ١٧٣٢ ، « نظرية الرؤية والدفاع عنها » ١٧٣٣ ، « فلسفة » ١٧٣٣ ، « سيريس » ١٧٤٤ ، « فى الحركة » نشر بعد وفاته .

الله في كل شيء . وكما أن الله هو الضامن للصدق عند ديكارت فهو الجامع للأفكار والحواس عند بركلي : بل لقد دافع بركلي عن الايمان المسيحي التقليدي ضد المفكرين الأحرار وأصحاب التأليه الطبيعي . كما استعمل العلم الطبيعي وموضوعاته مثل الاثير لاثبات التثليث . فالأثير هي حكمه الروح القدس . لذلك عرف بركلي بأنه مؤسس الظاهرية القائمة على وجود الله^(٦٦) . جمع بركلي بين مثالية لوك الحسية وبين الايمان التقليدي فأصبح حسيا ايمانيا كما كان جاسندي صديق ديكارت ماديا روحيا ، ابيقوريا مسيحيا . أراد بركلي التطهر من العالم المادي عن طريق الايمان بالله فاتمى إلى الذاتية الحسية التي يضمها الله وبالتالي عاد إلى واقعية الأفكار والمبادئ الاخلاقية . لذلك كان هم سارتر الأول في مقدمة « الوجود والعدم » الحوار مع بركلي حتى يخلص العالم من ذاتيته ، ويعود به إلى العالم الخارجي الذي يعيش فيه الانسان . وقام كانطيون آخرون مستقلون في بريطانيا يعارضون هيوم ولوك ويثبتون دور الفكر دون رده إلى الحس ، واستقلال العقل عن التجربة . فناقش برايس هيوم بموضوعية تامة^(٦٧) . وقدم نظرية في الأحكام قائمة على مفاهيم الصواب والالزام كمفاهيم اساسية للاخلاق ، موضوعية وليست مجرد اسقاط انساني ، بل وقبلية كما هو الحال عند كانط . كما تصدى توماس ريد لشك هيوم وتجربيته^(٦٨) . وتصور الأفكار كوحدات مستقلة للعقل . وحاول تأسيس نظرية في المعرفة بديلة عن نظرية هيوم واعتماداً على الحس المشترك . وجعل العقل قادرا على أن يجعل الانسان في اتصال مباشر مع واقع مستقل عنه^(٦٩) .

(٦٦) الظاهرية Phenomenalism ، الظاهرية Phenomenology .

(٦٧) برايس (١٧٢٣ - ١٧٩١) وزير معارضة من ويلز . كتب « مراجعة المسائل الاساسية والصعوبات في الاخلاق » ١٧٥٨ مما أثار بيرك للرد عليه في « تأملات في الثورة في فرنسا » ١٧٩٠ وربما أيضا اثار نقد مالتوس في محاولته الأولى .

(٦٨) توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) فيلسوف اسكتلندي دخل الدير بعد فترة . ثم أصبح استاذاً للجامعة في الفلسفة الخلقية . مؤلفه الرئيسي « بحث في الذهن الانساني حول مبادئ الحس المشترك » ١٧٦٤ ، « محاولات في القوى العقلية للانسان » ١٧٨٥ ، « محاولات في القوى الفعالة للعقل الانساني » ١٧٨٨ .

(٦٩) وهناك فلاسفة آخرون اقل شهرة مثل كيمس (١٦٩٦ - ١٧٨٢) وهو محام اسكتلندي كان =

٣ - الرومانسية والتصوف

ثم حدث رد فعل رومانسى وصوفى على عقلانية القرن الثامن عشر . وخرج من كانط الصورى تلاميذ وأصدقاء له يثورون على صوريته من أجل حياة القلب والعاطفة . وقد ظهر ذلك عند تلميذه وصديقه شيلر ومعاصره جاكوبى وعند اثنين من الصوفية المعاصرين له سويدنبرج وهامان . وبالرغم من أن شيلر ترك الفلسفة بالمعنى الدقيق إلا أن مساهماته فى علم الجمال كان لها أثر كبير فى تطور العلم^(٧٠) . بدأ بتفرقة كانط بين الجميل والجليل وتحليله للحكم الجمالى والحكم الغائى فى «نقد ملكة الحكم» . فهو تلميذ كانط فى الجمال وليس فى الاخلاق . جعل الخبرة الجمالية مركزية فى أى وصف للطبيعة الانسانية . وأقام نظرية فى الجمال باعتباره نشاطا حرا متمثلا فى اللعب أخذها عنه كثيرون بعده باعتبارها محور النظرية الجمالية . وكان يعنى باللعب المعنى العام أى النشاط الانسانى الحر من كل قيد . ويقرن شيلر الجمال بالتربية فى عصر كان علم التربية أيضا يتخلق عند بستالونزى فى سويسرا، ويؤسس التربية الانسانية على الجمال الذى يقوم بدوره على الحس والعقل وعلى مطالب كل منهما ، ويجعلها اساس التطور الخلقى والاجتماعى . فالاحساس بالجمال شرط الأخلاق والاجتماع . وقد استطاع بمسرحياته أن يعبر عن مواقفه السياسية الثورية وهو على اعتاب الثورة الفرنسية واثناء تحول العقلانية كنظرية فى المعرفة اساسا إلى فلسفة عامة فى التنوير ، فى المجتمع والاخلاق والسياسة . ولكنه انقلب على الثورة الفرنسية عندما تحولت من حرية للانسان وللشعوب إلى طغيان وتسلط وقهر للشعوب . وهو نفس التحول الذى حدث لكثير من

■ مشهورا فى عصره واصبح لوردا فى القضاء ، وقاضيا فى محكمة النقض . دخل فى حوار مفتوح مع اقرانه بعد نشر كتابه « مبادئ الاخلاقية والدين الطبيعى » ، « عناصر النقد » .

(٧٠) شيلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) فيلسوف وشاعر وكاتب مسرحى المالى . تأثر بروسو لسنج ، وأسس حركة العاصفة والاندفاع ، وأصبح ممثل الرومانسية فى الشعر والادب والجمال والسياسة . له « رسائل فى التربية الجمالية للانسانية ١٧٩٤ - ١٧٩٥ » ، « رسائل فلسفية » ١٧٨٦ ، « فى الجمال والجلال » ١٧٩٣ . ومن مسرحياته « قاطعو الطريق » ضد الاقطاع والظلم الاجتماعى ، « القبالة والحب » .

المدافعين عن الثورة الفرنسية أولا كحركة تحرر قبل أن يحول نابليون نفسه من
ثائر إلى امبراطور ، مثل فشته وبيتهوفن . ونقد جاكوبى العقلانية ، وأسس
« فلسفة العاطفة والايان »^(٧١) . فالعقل قاصر على اثبات الاشياء خارج التجربة
الذاتية . ولا يمكن معرفة الايمان الدينى بالعقل . لذلك ارتبطت الفلسفة العقلية
بالاحاد ، والفلسفة القبلية بالايان . والمعرفة نوعان : مباشرة عن طريق
التجربة الباطنية وهى الميتافيزيقا ، ومتوسطة بتدخل الحواس والعقل وترجع إلى
المباشرة ايضا . ولا يتجاوز نشاط الذهن المعرفة المباشرة ولا ينقدها . وقد
تطورت فلسفته إلى فلسفة فى الحياة والوجود والتصوف . خرج من مذهب
التقوى مثل كانط دون تنظيره بالعقل . وأبقى على التجربة الحية الباطنية فكان
من أوائل الفلاسفة الرومانسيين قبل شلير ماخر . وواضح من أعماله مدى
تقاربه مع كل من اسبينوزا وفشته ، مع الأول فى التجربة الباطنية التى تصل إلى
وحدة الوجود ، ومع الثانى فى الذاتية جوهر الوجود ، ومدى تباعده عن هيوم
الذى انتهى إلى الاحاد بفضل تحليل العقل . أراد جاكوبى أن يرد الاعتبار إلى
الايان باسم التجربة الباطنية . ثم قوى الجانب الصوفى فى الوعى الأوربى على يد
سويدنبرج وهامان . تأثر سويدنبرج بالغنوصية والقبالة واليهودية^(٧٢) . وأكد
هامان على أهمية المعرفة المباشرة ودورها مثل جاكوبى ، وعارض العقلانية
لصالح القوى الخلاقة للحدس . الصوفى^(٧٣) . أثبت قانون وحدة الازداد

(٧١) جاكوبى (١٧٤٣ - ١٨١٩) فيلسوف مثالى رومانسى المائى اخر . كان رئيسا لأكاديمية منشئ
للعلوم . أهم أعماله « فى مذهب اسبينوزا فى رسائل إلى موسى مندلسون » ١٧٨٥ ، « دافيد
هيوم . فى الايمان » ١٧٨٧ ، « رسالة مفتوحة إلى فشته » ١٧٩٩ .
(٧٢) سويدنبرج (١٦٨٨ - ١٧٧٢) عالم طبيعى سويدى انقلب إلى التصوف والاشراق بدأ أعماله
العلمية فى الرياضيات والميكانيكا والفلك والتعدين بالاضافة إلى الانسحاب إلى العقلانية عند لينتز
وفولف . ونتيجة لصدمة عصبية وهلوسات أعلن نفسه رسول الروح القدس ، وبدأ تفسير
الكتاب المقدس تفسيراً رمزياً بناء على تكليف من المسيح نفسه . وقد نقده كانط فى « أحلام راء
مفسرة بأحلام ميتافيزيقية » ١٧٦٦ . أهم مؤلفاته « العمد السماوية » ١٧٤١ - ١٧٥٦ ، و
« الجنة والنار » ١٧٥٨ . وله اتباع كثيرون فى فرنسا والمانيا وروسيا .
(٧٣) هامان (١٧٣٠ - ١٧٨٨) فيلسوف مثالى المائى . وكان له أبلغ الاثر فى حركة « الاندفاع
والعاصفة » . عمله الرئيسى « مفترق الطرق للبلاغيين » ١٧٦٢ .

كقانون عام للوجود . وكان له ابلغ الأثر على جدل فشته وهيجل وشلنج وهكذا يبدو أن الرومانسية والتصوف كانا في نفس الوقت مع العقلانية والتنوير ورد فعل عليهما . فهما بعد العقلانية وقبل التنوير وكأن الروح الأوربي قد انشق إلى قسمين : عقلاني وصوفي ، أبولو وديونيزيوس بتعبيرات نيتشة .

رابعاً : التجريبية (القرن الثامن عشر)

استمرت التجريبية في القرن الثامن عشر في نفس الخط النازل من تجريبية القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك . وأخذت منحى ماديا صريحاً يقوم على تحليل الجهاز العصبي ، وينشأ علم النفس الارتباطي ، وقيم المذاهب الاخلاقية النفعية . وعلى اسس تجريبية . وقد ظهر ذلك اساساً في إنجلترا عند جراي ، وهارتلي ، وهيوم ، وبريستلي ، وبالي في نظرية المعرفة ثم عند هتشسون ، وبترل ، في الاخلاق وآدم سميث في الاقتصاد . وظهر ايضاً بصورة أوضح في فرنسا عند لامتري ، وهلفسيوس ، وديشامب ، وكوندياك ، وكابانيس ، ولا بلاس ، ووثيق الصلة بالسياسة أى بالثورة الفرنسية . وكان نادر الظهور في المانيا باستثناء هرذر مؤسس فلسفة التاريخ الطبيعي . ويبدو أن الميتافيزيقا في المانيا وبدايات فلسفة الروح منعت من ظهور أمثال هذه الفلسفات المادية الصريحة . وبالرغم من تشابه هذه المذاهب المادية فيما بينها وصعوبة تصنيفها طبقاً للسماة الخاصة بها فإنه يمكن تصنيفها في ثلاث : التجريبية الانجليزية ، المادية الفرنسية ، التجريبية في الأخلاق والاقتصاد .

١ - التجريبية الانجليزية

بدأت التجريبية الانجليزية بجراي وهارتلي قبل أن تتم صياغتها كاملة عند هيوم ثم يتم تطبيقها في السياسة دفاعاً عن الثورة الفرنسية عند بريستلي وفي الاخلاق وتأسيس المذهب النفعي واللاهوت الطبيعي عند بالي . وترجع أهمية جراي في

أثره الكبير على هارتلى في صياغته لمبدأ التداعى أو الارتباط في علم النفس وأيضاً في تأسيس المذهب النفعى^(٧٤)، وصاغ هارتلى نظرية تداعى المعانى كنتيجة مباشرة لاهتزازات الاعصاب^(٧٥). فالموضوعات الخارجية تؤثر في الحواس من خلال الجهاز العصبى إلى المخ. ويمكن تحليل عمليات الفكر في مجموعات ترد إلى المدركات الحسية التى يمكنها فهمها عن طريق قانون التداعى. علاقة النفس بالبدن علاقة عليية. فلا فرق بين علم النفس وعلم وظائف الاعضاء. ويعتبر مؤسس علم النفس. وكان له أبلغ الأثر على بريستلى وجيمس مل. ثم بدأ هيوم بداية جديدة للتجريبية الأوربية بعد ليكون تعادل بداية كانط الثانية للعقلانية الأوربية بعد ديكارت^(٧٦). أيقظ كانط من سباته إذ حفزت التجريبية التى تنكر تصورات الذهن وقوانين العقل وترجعها إلى الحس وإلى الترابط الحسى - حفزت العقل للدفاع عن نفسه واثبات التصورات القبلية كما اثبت ديكارت من قبل الافكار الفطرية. وضع هيوم نفسه في تاريخ الفلسفة بانكاره قانون العلية وكل القوانين والتصورات القبلية وإرجاعها إلى تداعى المعانى وإرتباطات الحس. ويقصد هيوم بالتجربة الخبرة النفسية أكثر من التجربة العلمية. فهى خبرة انسانية عامة تعبر عن وضع الانسان فى الكون أكثر منها تجربة علمية خاصة. لذلك يتحدث هيوم أيضاً مثل كانط عن الثورة الكوبرنيقية التى تعنى وضع الانسان فى مركز الكون، ودراسة العالم من خلال الاحساسات. ويؤسس العلوم بمنهج تجريبى فى مقابل المنهج الهندسى عند

(٧٤) نجرى (١٦٦٩ - ١٧٤٥) باحث المجلزى ورجل دين. درس الاخلاق فى كتابه « رسالة فى

المبدأ الاساسى للفضيلة أو الاخلاقية ».

(٧٥) هارتلى (١٧٠٥ - ١٧٥٧) طبيب المجلزى وفيلسوف مادى وعالم نفس. وله « ملاحظات

حول الانسان، اطاره، وواجبه، وتوقعاته » ١٧٤٩.

(٧٦) هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) فيلسوف اسكتلندى ومؤرخ واديب. أهم مؤلفاته « مقال فى

الطبيعة الانسانية، محاولة لتقديم المنهج التجريبى فى الاستدلال فى الموضوعات الاخلاقية » ثم

لخصه بعد ذلك فى « ملخص لرسالة فى الطبيعة البشرية »، « فحص خاص بالفهم الانسانى »

١٧٤٨، « فحص خاص بمبادئ الاخلاق »، « فحص خاص بالانفعالات »، « محاورات

خاصة بالدين الطبيعى »، « التاريخ الطبيعى للدين »، « تاريخ المجلز ».

اسيبتوزا . ويطبقه في شتى العلوم الانسانية في الفلسفة والاخلاق ، وعلم النفس ، والدين ، والتاريخ . والمنهج التاريخي الذي يقوم على الاستقصاء وتحليل الوثائق أقرب إلى المنهج التجريبي الطبيعي . كما أنه اختار عدة موضوعات اقتصادية لدرجة أنه يقارن بآدم سميث في « ثروة الأمم » . ذاعت شهرة دراساته في الدين الطبيعي وموقفه النقدي من الدين الرسمي . إذ لا نستطيع أن نعرف من الدين إلا أقل حد ممكن عن طريق اللاهوت الطبيعي . وأنكر المعجزات والتاريخ الخرافي كما فعل اسيبتوزا من قبل . ويُعتبر ممثل التنوير الاسكتلندي . فقد رحب بالثورة الأمريكية بل وكان له أبلغ الأثر في صياغة مبادئها لا يقل عن أثر لوك ومونتسكيو . ويرى هوسرل أن انكار هيوم لقانون العلية وكل قانون عقلي مستقل عن الحس خراب الفلسفة وافلاسها ، لافرق في ذلك بين الحسية الانطباعية عند هيوم وبين المثالية الذاتية عند بركلي . فضلا عن أن كليهما تيار انا وحدي يستحيل فيه اقامة خبرة مشتركة أو تأسيس موضوعية عقلية^(٧٧) . ثم استمر بريستلي في تيار بيكون وهوبز بالاضافة إلى بحوثه العلمية^(٧٨) . دافع عن الثورة الفرنسية . وبعد الاضطهاد هاجر إلى أمريكا . ثم اسس وليم بالي نظرية « التشهيل » Expediency أى تسهيل العمل وبالتالي أرسى بعض قواعد المذهب النفعي في الاخلاق^(٧٩) . فصحة الفعل مرهونة بما يحققه من فائدة . ولكنه عرف خاصة بأنه مؤسس اللاهوت الطبيعي ، وهو استمرار لللاهوت الطبيعي في العصر الوسيط كما ازدهر عند توما الاكويني . يعتمد على تحليل الطبيعة كوسيلة لاثبات قضايا الايمان ، وأن

(٧٧) « الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية » ، قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٧٨) بريستلي (١٧٣٣ - ١٨٠٤) عالم وفيلسوف مادي إنجليزي . اكتشف الاوكسجين واشتغل بالبصريات والكهرباء .

(٧٩) وليم بالي (١٧٤٣ - ١٨٠٥) رجل دين إنجليزي معروف بكتابه اللاهوتية . له في الاخلاق كتاب « مبادئ الفلسفة الاخلاقية والسياسية » ، ظل مستعملا في جامعة كمبردج سنوات عديدة . وله أيضا « الساعات البولينية » ١٧٩٠ . « رأى في بدهة المسيحية » ١٧٩٤ ، « اللاهوت الطبيعي » ١٨٠٢ .

حقائق العلم طريق إلى اثبات صحة العقائد ، وأن الطبيعة خير موصل إلى الله . وهو تيار لاهوتي صرف يبرر القديم باستعمال الجديد . وقد يكون الايمان بالقديم في هذه الحالة عند بعض التقليديين أكثر صدقا من تبريره عن طريق الفكر العلمى وتحليل الطبيعة الذى كان إلى حين مصدر كفر والحاد عند المجددين . وهو لاهوت قريب من طبيعيات المتكلمين التى هى أقرب إلى الالهيات المقلوبة منها إلى الفكر العلمى ، وأقرب إلى برامج « العلم والايمان » التى تستغل نتائج العلم الحديث الذى نشأ فى الغرب وبفضل مناهجه العلمية لتبرير عقائد الايمان التى عجزنا عن فهمها^(٨٠)

٢ - المادية الفرنسية

يغلب على المادية الفرنسية تحليل النفس باعتبارها احدى وظائف الجهاز العصبى . وكان معظم الماديين الفرنسيين قسسين أو ثواراً . وإذا سهل تصور المادى الثائر فإنه يصعب تصور القسيس المادى . وكان أشهرهم دى لامترى ، هلفسيوس ، دى شامب ، كوندياك ، هولباخ ، كابينيس ، لابلاس . أقام دى لامترى فلسفته على طبيعيات ديكارت ، النصف المادى منه ، وحسية لوك^(٨١) . وأثبت وجود مادة حية ممتدة وحساسة بمثابة صورة للمادة ولا فرق بين العضوى والنباتى والحيوانى من حيث الكيف . أنكر شمول الفكر لأنه مرتبط بالانسان ويتطور المخ . هو مجرد ارتباطات بين عناصر من الحس والذاكرة . يُعتبر ممثلاً للمدرسة المادية الآلية ولكنه أقرب أيضا من نظرية التطور . وفى مجال السياسة رأى أن الأفعال الخلاقية للأفراد تؤثر فى مجرى التاريخ . ودافع عن الدكتاتور المستنير أو المستبد العادل . وفى الدين جعل

(٨٠) « موقفنا من التراث الغربى » ، قضايا معاصرة ، الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص ٢٤

- ٢٥. ويمثل هذا التيار الشيخ طنطاوى جوهرى فى الفكر العربى المعاصر .

(٨١) لامترى (١٧٠٩ - ١٧٥١) طبيب مادى وفيلسوف . اضطره الكهنوت والسلطات

العلمانية نظرا لتعاليمه المناهضة لتعاليم الكنيسة وللعلم القديم . أهم أعماله « الانسان الآلة »

١٧٤٧ ، « مذهب ابيقورس » ١٧٥٠ ، « التاريخ الطبيعى للنفس » ١٧٤٥ ، « الانسان

النباتى » ١٧٤٨ ، « خطاب فى السعادة » ١٧٤٨ .

الاحاد للخاصة والايان للعامة كما قال حكماء المسلمين من قبل في اثبات الحقيقتين . وتقوم فلسفة هلفسيوس على حسية لوك بعد التخلص من مثاليتها الذاتية^(٨٢) . تدرك المادة من خلال الحس ، والذاكرة حس ، وبقاى ملكات المعرفة حس ، والفكر ارتباطات حسية ، وكل ما فى العقل يأتى من الحس . والانفعالات أساس تطور الشخصية ، وحب اللذة وتجنب الألم أساس الافعال . تختلف الأذهان فيما بينها فى درجة التعليم .. ويرجع هذا الاختلاف إلى البيئة . لذلك لابد من تغيير النظام الاقطاعى إلى نظام رأسمالى حتى تنمو الشخصية . وكان لمؤلفاته أبلغ الأثر فى نشأة المذهب النفعى عند بنتام . وكان دى شامب أكثر الفلاسفة الماديين اتجاها نحو الميتافيزيقا حتى أنه جمع فى نفس الوقت بين عقلانية اسبينوزا ومادية التجريبيين^(٨٣) . يقوم مذهبه على فكرة الكل الشامل^(٨٤) . وهى الوحدة الاولى التى تغلف كل الأجسام الطبيعية ، ماهية تتجاوز الحس ولكن يمكن للعقل إدراكها . حاول تأسيس ميكانيكا ذهنية كما حاول نيوتن من قبل تأسيس ميكانيكا الشعور . واعتمد على مبدأ تداعى المعانى السائد فى كل المذاهب الحسية منذ لوك وهيوم . القيمة الاخلاقية انطباعات وتداعيات تماما مثل الموضوعات الحسية . وفى فلسفة الدين ، يرى أن الله فكرة صنعها الانسان ، وأن الاحاد ميزة الخاصة المستتيرة . أما كوندياك فقد اعجب بلوك ، وتابعه فى تحليل ملكات النفس الانسانية ومصادرها فى الحس^(٨٥) . واعتبر ارادة الانساى وذهنه مجرد تغيرات فى تراكم

(٨٢) هلفسيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) فيلسوف ماذى فرنسى . أهم أعماله « فى الروح » ١٧٥٨ ،

« فى الانسان ، ملكاته وتربيته » ١٧٧٣ . وحرقت كتبه فى باريس وأداته جامعة السربون .

كان فيلسوفا محبا للانسان ، وكان أحد كتاب دائرة المعارف الفلسفية .

(٨٣) دى شامب (١٧١٦ - ١٧٧٤) راهب بندكتينى (فى عزلة مطلقة عن الناس) . عمله

الرئيسى « الحقيقة أو المذهب الحقيقى » . ظهر أولا بالروسية فى ١٩٣٠ .

(٨٤) الكل الشامل The Universal Whole .

(٨٥) كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) فيلسوف ماذى فرنسى . وبالرغم من تنصبيه قسيسا فقد ارتبط

بالتيارات العلمانية لانصار دائرة المعارف الفلسفية . أهم مؤلفاته « محاولة فى نشأة المعارف

الانسانية » ١٧٤٦ ، « رسالة فى الاحساسات » ١٧٥٤ ، « رسالة فى المذاهب » ١٧٤٦ ،

« اللغة والحسابات » ١٧٥٨ .

الانطباعات الحسية والارتباطات الناشئة عن تنبيه أعضاء الحس . وهاجم هولباخ الدين والفلسفة المثالية خاصة نظريات بركلي^(٨٦) . إذ ينشأ الدين من جهل البعض وخوف البعض الآخر وخداع فريق ثالث والمثالية وهم في نظر الحس المشترك . والمادة فعل الذرات ونشاطها . أنكر الوجود الموضوعي للمصادفة ، وانتهى إلى تصور آلى للطبيعة . وفي السياسة اخذ ايضا موقفا حسيا ضد الغنوصية ، وأخذ صف الملكية الدستورية ووقف احيانا مع الدكتاتور المستنير أو المستبد العادل . ومع ذلك له نظرة مثالية للمجتمع . فالعالم يحكمه الفكر ، والمشرعون لهم الدور الحاسم في التاريخ . ويتم التحرر عن طريق التربية ، تربية المواطن الصالح . وأفضل نظام سياسى هو طاعة البشر تحت رعاية الحكومات البرجوازية . هذا هو حكم العقل ! وتبنى كابانيس فيزيقا ديكارت وعارض ميتافيزيقاه^(٨٧) . كانت الفيزيولوجيا موضوع بحثه الاساسى . إذ يرجع الشعور أساسا إلى الوظائف، الفيزيولوجية للانسان ونشاط الاعضاء الداخلية ويحتوى المخ على الافكار . والعلوم الطبيعية أساس العلوم الانسانية . والطب والفيزيولوجيا كفيلا بتغيير أخلاق المجتمع . ومعرفة بنية العضو الانسانى ونشاطه اساس فهم الظواهر الاجتماعية وتغييراتها التى طرأت عليها . وفي آخر حياته أصبح حيويا يؤمن بوجود الروح والمستقلة . وآمن لابلاس بالحتمية الالهية^(٨٨) . وأسس نظرية الاحتمالات على حالات متساوية في الامكانية . والبدائل ممكنة بناء على تطبيق مبدأ الحياذ وقد دفعه إلى ذلك

(٨٦) هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) فيلسوف مادى فرنسى اتهم بالالحاد . أصله المانى ولكنه قضى حياته فى فرنسا . أهم كتبه « نسق الطبيعة » ١٧٧٠ وقد حُرق علنا بأمر البرلمان ، « المسيحية المكشوفة » ١٧٦١ ، « لاهوت الجيب » ١٧٦٨ ، « الحس السليم أو الافكار الطبيعية المعارضة بالأفكار التى تفوق الطبيعة » ١٧٢٢ .

(٨٧) كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) فيلسوف مادى وطبيب فرنسى مستنير . عاصر ثورة ١٧٨٩ - ١٧٩٤ ، وكان من حزب الجيرونديين (بين الثورة) . أدان ارهاب اليعاقبة . عمله الرئيسى « مقال فى فيزيكا الانسان وأخلاقه » ١٨٠٢ .

(٨٨) لابلاس (١٧٤٩ - ١٨٢٧) فيلسوف رياضى فرنسى . له كتابان رئيسيان « عرض نظام العالم » ١٧٩٨ ، « محاولة فلسفية فى الاحتمالات » ١٨١٤ .

النجاح الكبير الذى لاقته ميكانيكا نيوتن ، حتمية النظام الشمسى دون حاجة إلى تدخل اله . وهو افتراض ، كما قال نابليون ، لا حاجة له به لتفسير نظام العالم .

٣ - التجريبية فى الاخلاق والاقتصاد

لم تكن التجريبية نظرية فى المعرفة أو تصورا للعلم بل كانت ايضا مذهباً فى الاخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد . وظهر فلاسفة أخلاقيون واقتصاديون يعتمدون على التجربة فى تأسيس مذاهبهم . ومن هؤلاء هتشسون ، وبتلر ، وآدم سميث . أسس هتشسون مذهب الحاسة الخلقية التى بدأها شافتسبرى^(٨٩) . وأسس تجريبيا الحكم الخلقى عن طريق الحاسة الداخلية التى تدرك الفضيلة . وأسس تجريبيا الحكم الجمالى عن طريق الحاسة الداخلية التى تدرك الجمال . وهى فى النهاية حاسة واحدة تدرك الخير والجمال على طريقة اليونان والمسلمين فى التوحيد بين الحق والخير والجمال . وساهم بتلر فى تأسيس الفلسفة الأخلاقية والدينية^(٩٠) . ودرس الاخلاق على اسس تجريبية فى الطبيعة الانسانية ، وبين تشابكها وتعقيداتها وصعوبة قيامها على أساس واحد كما هو الحال عند هوبز أو شافتسبرى حتى يصورها قائمة على مبدأ واحد ، الانانية أو الغيرية . وعند بتلر لا يتعارض المبدأن . فكلاهما يتجليان فى سلوك الانسان وفى صور عديدة . ويتميز الانسان على غيره من المخلوقات بأنه مملكة عليا للتفكير والشعور . وبدون سؤال أو استفسار يتوجه الانسان نحو الصواب أو الخطأ بناء على شعور غريزى يقوم على الايمان بالله . فالله هو أساس الشعور بالاخلاقية ، حب الذات وايتار الغير . ويثبت بتلر أن برهان الغائية والخلق فى الطبيعة الذى يؤدى إلى اثبات موجود عاقل عند انصار التألية الطبيعى المحدثين

(٨٩) هتشسون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) (فيلسوف أخلاقى بريطانى وعالم جمال تجريبى . له كتاب « بحث ل أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة » ١٧٢٥ .

(٩٠) بتلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢) (قيس انجليكانى ، اسقف بريستول دورهام . أهم مؤلفاته « خمس عشرة موعظة » ١٧٢٦ ، « قياس الدين » ، « فى طبيعة الفضيلة » ١٧٣٦ .

Deistes هو نفسه ما ينتهى إليه المؤله اصحاب دين الوحي Theistes الذين يتصورون هذا الموجود العاقل هو المرشد الأخلاقى والقاضى للبشرية . دين الوحي إذن ليس أقل عقلانية من دين الطبيعة . وما يأتى به الانبياء متفق مع ما يأتى به العقل . وكأن بتلر يعيد الدرس المستفاد من قصة « حى بن يقظان » عند ابن سينا وابن طفيل . وأسس آدم سميث نظرية العواطف الخلقية و ١٠-١٠٠ أن التعاطف واقعة اساسية للشعور الخلقى ، تعاطف المحايد والشاهد المنصف ، وهو أساس الاخلاقية^(٩١) . وقدم برنامجاً أخلاقياً اجتماعياً يقوم على دراسة قوى السوق ومطورا الفلسفة الاقتصادية القائمة على الاقتصاد الحر كاققتصاد طبيعى . إذ تقضى المصلحة العامة أن يحقق الفرد مصلحته الخاصة بحرية تامة طالما لا يخرق قوانين العدالة . وبذلك ، يقدم "نرد بتنمية مصلحة الجساعة على نحو غير مباشر وبطريقة أكثر فاعلية مما لو قصد إلى ذلك مباشرة . وبالتالي أقام آدم سميث المفاهيم الرئيسية فى علم الاجتماع الاسكتلندى الخاصة بالنتائج غير المقصودة للأفعال المقصودة .

خامساً : التنوير (القرن الثامن عشر)

فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر هو اجتماع العقلانية والتجريبية معا فى فلسفة واحدة ثم توجههما نحو النقد الاجتماعى من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهى التى ورثت عقلانية وتجريبية القرنين السابع عشر والثامن عشر معاً . فحدث من هذا التراكم التاريخى تغير كفى وهو اندلاع الثورة الفرنسية التى هزت الوجدان الأوربى ، وأعادت بناءه من جديد ليس فقط فى فرنسا بل فى كافة انحاء الأقطار الأوربية ، فى المانيا وإنجلترا بل وامتدت إلى امريكا . وبالرغم من وجود سمات عامة لفلسفة التنوير فى كل

(٩١) آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) فيلسوف وعالم اقتصادى وسياسى اسكتلندى . ودرس الفلسفة الأخلاقية مع هنتشسون فى جلاسجو ثم أصبح استاذ الفلسفة الخلقية والمنطق بها . وقد ذاعت شهرة كتابه « ثروة الامم » ١٧٧١ أكثر من كتابه الأول « نظرية العواطف الخلقية » ١٧٥٩ .

الاقطار الأوربية مثل اعتبار أن للعقل سلطانا على كل شيء ، وأن العقل اساس النقل كما هو الحال في تراثنا الاعترالى الفلسفى ، وأنه مقياس لصحة العقائد واساس للعلم ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف ، واتجاه نحو العالم الحسى فاصبح العقل والطبيعة اساسين جديدين للوحى القديم إلا أنه اتسم بخصوصيات أو بسمات غالبية في كل قطر . فهناك التنوير الفرنسى الذى تزعمه فلاسفة دائرة المعارف الفلسفية الذين مهدوا للثورة الفرنسية مثل ديدرو ، ودالمبير ، ومونتسكيو ، وروسو ، وفولتير ، ونايجون ، والذين اسسوا فلسفة التاريخ مثل تورجو ، وكندرسيه ، والذين حللوا الأوضاع السياسية والاقتصادية مثل موريللى ، ودى مابلى ، والذين حاولوا القيام بالثورة الاشتراكية مثل باييف ، ومارشال . وهناك التنوير الايطالى الالماني الذى غلبت عليه فلسفة الفن والتاريخ مثل فيكو ، وفنكلمان ، ولسنج ، وهردر . وهناك التنوير الانجليزى عند بيرك الذى أيد الاستقلال الأمريكى وعادى راديكالية الثورة الفرنسية ، والامريكى بداية من ادواردز والين حتى بنيامين فرانكلين وتوماس بين . وأخيراً هناك التنوير الروسى الذى مارس التنوير السياسى بالفعل من أجل احداث ثورة اشتراكية وكما وضع ذلك عند سكوفورود وراديشيف .

١ - التنوير الفرنسى

يعتبر التنوير الفرنسى أكثر جرأة من التنوير الايطالى والالماني والانجليزى وربما الروسى أيضاً لأنه هو الذى تصدى للكهنوت والنظم الملكية وللعقائد والنظم القائمة على التعصب والخرافة والجهل والهوى . كانت الطبيعة أكثر استقلالاً ، وأقرب إلى الحس ، وأبعد عن الاشراقيات . وكان العقل أقرب إلى التحليل منه إلى التبرير ، يتسم بالرفض أكثر مما يتسم بالقبول . لذلك انتهت فلسفة التنوير في فرنسا إلى ثورة اجتماعية وسياسية لارتباطها بالأرض وبجياة الناس . ظهر ذلك بوضوح لدى فلاسفة دائرة المعارف ، ديدرو ودالمبير ، وفولتير خاصة في القاموس الفلسفى أو في كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهم

من فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا . وللتحقق من صحة ذلك يكفي مقارنة « الدين في حدود العقل وحده » لكائط و « القاموس الفلسفى » لفولتير ليتضح كيف سار كائط إلى منتصف الطريق وكيف سار فولتير حتى النهاية. وبهذا المعنى يكون فولتير شبيهاً باسبينوزا من حيث اثباته لسلطة العقل وحده ورفضه لكل ماعداه وتصفية مظاهر الخرافة في التراث الدينى^(٩٢).

ولقد لعبت «دائرة المعارف أو القاموس المعقول للعلوم والفنون والصناعات» ١٧٥١ - ١٧٨٠ دوراً هاماً في الاعداد للثورة الفرنسية أعطت صورة لمستوى العلوم في ذلك العصر حتى ١٧٧٢ . كان دالمبير على رأسها وعاونه في ذلك ديدرو . وشارك في كتابة المقالة روسكيو ، وروسو ، وفولتير ، وهلفسيوس ، وهو لباخ ، عقلانيون وماديون . وكان الماديون خاصة ضد الاقطاع ، ومع عدم تدخل الكنيسة في شؤون العلم ، والتقدم الاجتماعى ، وضد الطغيان ومع تحرر الانسان من القهر الطبقي . كانوا مع العلم ضد الجهل، ومع حرية الفكر ضد التعصب الدينى ، ومع الديمقراطية ضد الملكية ، ومع الجمهورية الاشتراكية ضد الاقطاع . كانت مهمتهم الاعداد بالفكر للثورة دون القفز على المراحل والانتقال من الملكية والاقطاع إلى الجمهورية والاشتراكية مباشرة كما حاولنا نحن ابان الثورات العربية الاخيرة . فالتنوير شرط التنوير . لقد استطاع فلاسفة التنوير خلق تيار اجتماعى سياسى ، حاول ممثلوه تغيير واقعهم ونقد عيوبه وأخلاقياته وعاداته وسياساته وأساليب حياته . نادوا بأفكار الخير والعدالة والمعرفة العلمية . وبالرغم من أنهم حسيون إلا أنهم مثاليون . فالوعى لديهم يقوم بدور حاكم في تنمية المجتمع ولكن الناس لا يفهمون طبيعته التى هى طبيعتهم الخاصة . قاوموا الكهنوت والاقطاع والدجماطيقية والمدرسية والتعصب . وكانوا ممثلى الفكر الاجتماعى والفكر الطوباوى في القرن الثانى عشر، ومازال منتشرأ بين عديد من المثقفين الثوريين

(٩٢) « الدين في حدود العقل وحده لكائط » ، « القاموس الفلسفة لفولتير » في قضايا معاصره ،

الجزء الثانى ، في الفكر الغربى المعاصر ص ٦١ - ١٧٠

الذين لم يتحولوا إلى الماركسية بعد باعتبارها ثورة علمية . بل شارك فيه الشعراء من أمثال شيلر وجوته دفاعاً عن الإنسان وأفكار الحرية والعدالة والمساواة ووحدة البشرية . وفي المجتمعات التراثية التي مازالت في مرحلة تحول من القديم إلى الجديد يكون التنوير خطوة نحو التنوير ، والتخلص من العوائق القديمة شرط تبني مقومات التقدم الجديدة ، والسلب سابق على الإيجاب ، والهدم يأتي قبل البناء . ودون التنوير يتم بناء الجديد بجوار القديم وتحدث الازدواجية في الشخصية الوطنية ، وسرعان ما يشد القديم انظار الناس لطول الفهم له ولتعبيره عن أصالتهم فيتركوا الجديد الذي لا تلتف حوله إلا القلة . وإذا ما أراد البعض في حماسهم للثورة العلمية ، والماركسية أحد نماذجها ، عدم التنازل عنها فإنها تكون هدفاً يتم تحقيقه عبر وسيلة هو التنوير . ويدعون إلى ماركسية ليبرالية تأخذ بعين الاعتبار تطلع المجتمعات التراثية إلى الحرية أو ماركسية تاريخية تأخذ بعين الاعتبار المرحلة التاريخية الخاصة التي تمر بها المجتمعات التراثية^(٩٣) . وقد يكون من بين أسباب نقص الحريات في البلدان الاشتراكية خاصة في الاتحاد السوفيتي أنه لم يمر بمرحلة تنويرية كافية تتأكد فيها قيم الحرية والليبرالية، وانتقل من الاقطاع إلى الاشتراكية مباشرة دون المرور بالمرحلة المتوسطة وهي مرحلة الليبرالية . وأن الانتقال من الاقطاع إلى الليبرالية حيث تتأكد قيم الفرد ثم من الليبرالية إلى الاشتراكية حيث تتأكد قيم الجماعة ليأخذ الحسنيين معا ، يحقق المهدفين في مرحلتين تاريخيتين متتاليتين ، الحرية والاشتراكية^(٩٤) .

(٩٣) هو الصديق د . عبد الله العروى في كتابه « العرب والفكر التاريخي » .

(٩٤) وقد عُرف عنا هذه الدعوى في كتاباتنا الشعبية العديدة سواء في التنوير الأوربي أو في الدعوة إلى تيار ديني مستنير . انظر مثلاً « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الأول ، « الدين والثقافة الوطنية » ، الجزء الثاني « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الأول ، « الدين والثقافة الوطنية » ، الجزء الثاني « الدين والتحرر الثقافي » خاصة « عن التنوير ص ٤٧ - ٦٦ » ، من التراث إلى التحرر ص ٦٧ - ٦٨ ، « الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار ؟ » ص ٧٩ - ٩٨ ، « الجنود التاريخية لأرمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر » ص ٩٩ - ١١٨ ، « هل يمكن قفز المراحل التاريخية ؟ » ص ١٧٢ - ١٧٥ ، =

انتقل ديدرو من التأملية إلى المثالية الاخلاقية ومنها إلى المادية مما جعله عرضة للاتهام بالاحاد في نظريته للمعرفة والنفس والطبيعة^(٩٥) . فالمعرفة حسية إذ تنشأ المعارف والأفكار من الحواس من خلال الملاحظة والتجربة . والعلوم التجريبية ممكنة نظرا لوجود العلية في الطبيعة . وكان سباقا في تحليله للانعكاسات الشرطية يبحثه في الارتباطات النفسية . فالإنسان والحيوان كلاهما يدركان ويحسان ويشعران ويتذكران . ورفض فكرة التلقائية المثالية في الفكر . فكل استدلال في الطبيعة . وكل مانعته يأتي من الطبيعة من خلال التجربة . طور مفهوم لوك عن الصفات الأولية والثانوية مؤكدا أن الثانوية ايضا موضوعية ، وتبنى مفهوم الحساسية الشاملة للمادة . تصور الطبيعة على نحو مادي آلى مع دى لامترى وهو لباح مع ادخال بعض عناصر الجدل بين المادة والحركة والتغير الابدئ لاشكال الطبيعة . ليس الجوهر واحدا أو مطرداً بل مكون من عدة عناصر مقسمة إلى اجزاء الكائنات الحية ، متطورة في مراحل متتالية ، بما في ذلك القيم والاخلاق ، من الطفولة إلى الكهولة . كما اسس علم جمال واقعي وحد فيه بين الجمال والخير . وفي السياسة والاجتماع

■ « روسو وفولتير في مصر » ص ١٩٧ - ٢٠٠ ، « ثمر العقل العري » ص ٢٠١ - ٢١٤ ، « من بيروت إلى النهضة ، أسئلة واختيار » ص ٢٢٣ - ٢٥٠ ، « مالتوير ٢ » ص ٢٧٤ - ٢٧٩ ، الجزء الثامن « اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية » خاصة « التنوير الدين والتنظيم السياسي » ص ١٧٥ - ١٨٨ ، « مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المختلفة » ص ١٨٩ - ٢١٤ .

(٩٥) ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) كاتب وفيلسوف فرنسي . درس في باريس وتعرف على روسو . ترجم أعمال لوك وسافتسيري في ١٧٥٠ ثم أصبح محرر « دائرة المعارف » وناشرها . وكتب فيها عدة مقالات عن الجمال والاخلاق والنظرية الاجتماعية وفلسفة التاريخ . وكان ناقدا ادبيا وفنبا ومنظرا للعلوم الاجتماعية . له أبلغ الاثر مع فولتير على الفكر الاجتماعي المعاصر . وبالرغم مما ناله من اضطهاد إذ حكم عليه بسبب تهمة الاحاد بالسجن خمسة أشهر نجح في نشر « دائرة المعارف » بالإضافة إلى مؤلفات أخرى عديدة في الفلسفة والادب أهمها : « أفكار في تفسير الطبيعة ١٧٥٤ » ، « مقابلة مع دالمبير وديدرو » ١٧٦٩ ، « مبادئ فلسفية في المادة والحركة » ١٧٧٠ ، « عناصر الفزيولوجيا » ١٧٧٤ - ١٧٨٠ ، « في كفاية الدين الطبيعي » ١٧٤٧ ، « رسائل في العميان » ١٧٤٩ ، « حلم دالمبير » ١٧٦٩ ، « الراهبة » ١٧٦٠ ، « يعقوب القدرى » ١٧٧٣ ، « ابن عم رامو » ١٧٦١ - ١٧٦٢ / ١٧٧٩ .

كان مثاليا في نظريته إلى الظاهرة الاجتماعية . وفي نضاله ضد طغيان الاقطاع دافع عن الملكية المستنيرة . جعل مهمة « دائرة المعارف » الهجوم على الايديولوجية الدينية الاقطاعية ونقد الاحكام المسبقة . واهتم بالمبير بتقديم المعرفة مثل فرنسيس بيكون وصنف العلوم مثله . وتبنى المذهب الحسي مثل ديدرو ورفض الأفكار الفطرية عند ديكرت . وكان أقل مادية من ديدرو وأقرب إلى ثنائية ديكرت العقلية المادية^(٩٦) . فالله جوهر خالق ، والطبيعة جوهر مخلوق . ورصد مونتسكيو في « روح القوانين » التاريخ السياسي والتشريع المقارن متضمناً الكتابات السياسية للوك^(٩٧) . وصنف الحكومات لا على اساس موطن السلطة بل بناء على المبدأ المحرك . فالأفضلية مبدأ الجمهوريات ، والشرف مبدأ الملكيات ، والخوف مبدأ الطغيان . أثبت مبدأ الفصل بين السلطات الثلاثة والذي كان له أكبر الاثر لدى الآباء المؤسسين للولايات المتحدة . نقد التسلط السياسي ، وشرح نشأة الدولة وطبيعة القوانين ، وقام باصلاحات اجتماعية على أساس طبيعي . فالطبيعة هو المجتمع على عكس تصور العصر الوسيط للمجتمع على أنه اله . شارك في صياغة النظرية الجغرافية التي تفسر طبيعة النظم السياسية وسمات الشعوب القومية كما هو الحال عند ابن خلدون في تفسيره لطبائع العمران . أفضل نظام لديه هو الملكية الدستورية كما هو الحال عند ديدرو . وأثبت روسو الأفكار الاخلاقية الفطرية^(٩٨) . ونقد

(٩٦) دالمبير (١٧١٧ - ١٧٨٣) صديق ديدرو . كان مسؤولاً عن الجانب الرياضي في « دائرة

المعارف » وأهم أعماله الأخرى « محاولة في عناصر الفلسفة » ١٧٥٩ .

(٩٧) مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) فيلسوف قانون ومستشار رئيس البرلمان في بورديو . أنتخب

عضواً في الاكاديمية الفرنسية في ١٧٢٨ . نقد الكنيسة والكنهوت ولكنه كان مؤمناً . كتب

مقالاً في « اللوق » في « دائرة المعارف » . وبعد أربع عشرة سنة كتب « روح القوانين »

١٧٤٨ . وله أيضاً « رسائل فارسية » ١٧٢١ ، « اعتبارات حول اسباب عظمة الرومانيين

وسقوطهم » ١٧٣٤ .

(٩٨) روسو (١٧١٢ - ١٨٨٧) فيلسوف سياسي وتربوي . ولد في جنيف ، وعاش في باريس منذ

١٧٤١ . ساهم في دائرة المعارف وأصبح أحد المتحدثين باسم الرومانسية تعرض للأدى

والاضطهاد . ففضى بعض السنوات خارج فرنسا تحت حماية فردريك الأكبر ثم في إنجلترا حيث

صادق هيوم ثم اختلف معه . أهم مؤلفاته « أميل » ١٧٦٢ وهو مقال في التربية ، « في العقد

هوبز في تصوره للعلاقات الفردية والاجتماعية التي تقوم على العنوان . وافصح مجالات لعلاقات الصداقة والغيرية . نقد الاقطاع ، وأيد الديمقراطية ، ودافع عن الحريات المدنية والمساواة بين الشعوب بصرف النظر عن أصولها . واعتبر الملكية الخاصة سبب اللامساواة كما سيعتبرها برودون والماركسيون فيما بعد سبب الاستغلال . وتقوم التربية على نشاط المواطن والعمل الحر خاصة العمل الحرفي اليدوى . عُرف بنظرية العقد الاجتماعى لتفسير السلطة فى المجتمع كما عرضها اسبينوزا ولوك من قبل . فالارادة العامة هو اساس العقد الاجتماعى وليس العقد الاجتماعى ذاته . يخضع كل الافراد فى المجتمع السياسى للارادة العامة الجماعية الشاملة . وهى مصدر السلطة التشريعية . تتوجه نحو الصالح العام ولا تتعارض بالضرورة مع المصالح الخاصة . ولا تعارض بين حرية الجماعة وحرية الفرد . نحن مضطرون لأن نكون احرارا وهو ما قاله سارتر بعد ذلك بأننا محكوم علينا بالحرية . وقد ذاعت فكرة الارادة العامة الممثلة لارادة المجموع وتبنتها كل جماعة سياسيه وكل حزب طليعى يجسد الارادة العامة . ولى الدين كان مؤلها ويؤمن بثنائية النفس والبدن على طريقة ديكرت ولكن ترجع أهمية روسو فى الوعي الأوربى إلى أنه كان من أوائل الفلاسفة الذين أدركوا مأساته وتنبؤوا بنهايته فى هيلويز الجديدة والتي ينمى فيها الحضارة الأوربية التى أفسدت الأخلاق الطبيعية للبشر . فالإنسان خير بالفطرة طالما عاش بعيدا عن مظاهر المدنية الحديثة . وكان قد لاحظ ذلك من قبل منذ مسابقة أكاديمية ديجون وطرح سؤال : هل العلوم والفنون والآداب ساعدت على تقدم البشرية ؟ وكانت اجابة روسو بالنفى واضعا بذلك بذور التشاؤم والعدمية فى الوعي الأوربى . ويعتبر فولتير بحق هو ممثل فلسفة التنوير فى فرنسا^(٩٩) . تأثر بمادية لوك والتجريبية الانجليزية بوجه عام وبالمؤسسات

■ « الاجتماعى » ١٧٦٢ والذى أصبح انجيل البعاقبة ، « خطاب فى نشأة اللامساواة بين الناس وأسسها » ١٧٥٥ ، « هيلويز الجديدة » .

(٩٩) فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) فيلسوف ومؤرخ وكاتب مسرحى . انتخب ايضا فى الأكاديمية

الفرنسية فى ١٧٦٤ . وقدم للمحاكمة مرات عديدة بسبب كتاباته . ونفى وسجن مرتين فى

١٧١٧ ، ١٧٢٥ لتهمته من الاقطاع . قضى معظم حياته خارج فرنسا . عمل مع ديدرو فى ■

الليبرالية الانجليزية وروج لها في انحاء القارة الأوربية لتقوية الفكر الليبرالي وتدعيمه . وتدور محاور فكره كما عبر عنه في « القاموس الفلسفى » حول الميتافيزيقا والدين والسياسة والاخلاق . يرفض عقيدة العناية الالهية ، ويهدم الفلسفات الميتافيزيقية ، ويدعو إلى السلام ، ويهاجم الحروب الدينية والدينيوية وكل تعصب فلسفى ودينى، ويدين استعمال القوة كحل لمشكلات الافراد والجماعات ، ولقضايا الدول والشعوب . يضع المسيحية في اطار تاريخ الأديان المقارن ، ويبين تاريخيتها ، وينزع عنها قدسيتها ، وينتقل من العقائد الاسطورية إلى الاخلاق العملية سابقا بذلك المدارس المحدثه في التفسير ، مدرسة تاريخ الاشكال الأدبية، والقضاء على الاساطير^(١٠٠)، ويحاول تأسيس دين شامل للانسانية جمعاء كما فعل اسبيتوزا من قبل ، يقوم على التوحيد العقلى المستتير الذى لا يستدعى ايمانا بعقائد العناية الالهية أو خلود النفس ، ولا يستلزم أية طقوس ، ولا يقوم على أى تعصب ، ولا تعتبره الدولة ديناً رسمياً له . يرفض كل مظاهر الخرافة والتعصب ، ويدعو إلى العقل والتسامح ، ويؤسس بعد اسبينوزا النقد التاريخى للكتب المقدسة ، وينقد الطقوس والشعائر الدينية ، ويهدم الميتافيزيقا والفلسفات المثالية التى هى شكل جديد للدين القديم ، ويدعو إلى السلام والنظام الجمهورى . وهو من أنصار المثالية ، وليس ملحدًا ولكنه ضد العقائد المسيحية وضد الكهنوت الكنسى . الله لديه محرك أول ، مهندس ابدى ، ولكن لا تأليه للأشخاص ، بوذا أو المسيح : أدان طغيان الملك وامتيازات النبلاء . كان مع الملكية المستتيرة أولاً ثم مع الجمهورية

« دائرة المعارف » وأهم مؤلفاته « رسائل تخص الأمة الانجليزية » ١٧٣٣ ، « رسائل فلسفية » ١٧٣٤ وتتضمن مضمون المؤلف الأول ولكن منقوله إلى الشعب الفرنسى ومكتوبه للجمهور العام ، « القاموس الفلسفى » ١٧٦٤ ، « محاولة فى العادات وروح الشعب » ١٧٥٦ ، « رسالة فى التسامح » ١٧٦٣ ، « التاريخ الشامل » ١٧٦٩ « عناصر فلسفة نيوتن » ١٧٣٨ ، « رسالة فى الميتافيزيقا » ١٧٣٤ ، ومن رواياته الساخرة « كانديد » ، ينقد فيها فلسفة التفاضل عند ليبنتز ويؤكد فيها وجود الشر فى العالم . انظر ايضا دراستنا « القاموس الفلسفى لفولتير » فى قضايا معاصرة « الجزء الثانى ، فى الفكر الغربى المعاصر ص ١٠٠ - ١٣٠ . (١٠٠) انظر دراستنا « مدرسة تاريخ الاشكال الأدبية » فى « دراسات فلسفية » ص ٤٨٧ - ٥٢٣ .

أخيرا . وتبنى ناييجون النظرية المادية الحسية في المعرفة^(١٠١) . عادى الكنيسة الكاثوليكية واتهم بالاحاد لاثباته أن كل الديانات مزيفة وضرورة ترك البحث عن الله . وقد ركز بعض فلاسفة التنوير على الاقتصاد . فربط تورجو بين تقدم المجتمع وأشكال الاقتصاد والنمو الاقتصادي^(١٠٢) . وكان فزيوقراطيا ضد النزعة التجارية . أدرك مفهوم فائض القيمة ، وتحدث عن التركيب الطبقي والاجور . كما ظهرت فلسفة التاريخ من ثانيا فلسفة التنوير عند كوندرسيه^(١٠٣) . انضم مع تورجو إلى الفزيوقراطيين . واعتمد في نقده للدين على مذهب التأليه الطبيعي وعلى نقد فلاسفة التنوير . نادى بالغاء الخرافات ، وتنمية المعرفة العلمية وفي عمله الرئيسي بين أن التاريخ نتاج الروح الانساني ، وأن التقدم التاريخي تقدم في الروح الانساني كما يتمثل في الوعي الفردي والوعي الاجتماعي ، في رؤية الفرد وفي النظام السياسي . ويعبر هذا التقدم عن كمال العقل والطبيعة . قسم مراحل التاريخ إلى عشرة ، تسعة في الماضي وواحدة في المستقبل . الأولى الانسان البدائي ، والثانية استئناس الحيوان والرعى ، والثالثة الزراعة الثابتة ، والرابعة علوم اليونان وفنونها ، والخامسة فتوح وحروب الرومان وتشريعاتهم ، والسادسة سقوط روما في الحروب الصليبية وما بها من جهل وتسلط ، والسابعة الحروب الصليبية حتى ظهور المطبعة تحمل العلم والنور ، والثامنة ظهور المطبعة حتى ديكارت ، والتاسعة ديكارت حتى الثورة الفرنسية . وفي المستقبل تتحقق اليوتوبيا ويصبح الانسان قادرا على التنبؤ في العلوم الطبيعية والاجتماعية ، وتتحقق المساواة بين الأمم ، وتزول

(١٠١) ناييجون (١٧٣٨ - ١٨١٠) صديق ديدرو ومساعدته في نشر « دائرة المعارف » . أهم أعماله « الفلسفة الحرة » ١٧٦٨ . وشارك في نشر كتاب هولباخ « نظام الطبيعة » ، واشترك معه في كتابه « لاهوت الجيب » . وخصص باقى حياته لنشر أعمال ديدرو .
(١٠٢) تورجو (١٧٢٧ - ١٧٨١) اقتصادى ماضى ورجل دولة . يشارك في نفس الإطار الفلسفى لديدرو وهولباخ وفلسفيوس . عمله الرئيسي « تأملات في تكوين الفروات وتورييعها » ١٧٧٦ .

(١٠٣) كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) من أصحاب « دائرة المعارف » . تعاطف مع الجيرونديين أى بين الوسط في الثورة الفرنسية . وكان عضوا في أكاديمية العلوم في باريس في الاقتصاد . كتابه الرئيسي « تخطيط لرؤية تاريخية لتقدم الروح الانسانية » ١٧٩٤ .

الفوارق بينها ، وتصل الانسانية فيها إلى الذروة في الغاء الرق والاحتكار والاستعمار^(١٠٤) ناضل ضد المميزات الاجتماعية ، وحارب من أجل المساواة والغاء نظم الطغيان ، ودافع عن التنمية الحرة للفرد والجماعة . المستقبل هو نظام الحرية والمساواة والعدالة ، وهي المبادئ العامة للثورة الفرنسية .

ثم يظهر جانب آخر من التنوير الفرنسى بالاضافة إلى الفكر السياسى والاقتصادى وفلسفة التاريخ وهو الفكر الاشتراكى الطوباوى عند موريللى ، ودى مابلى ، وبابيف ، ومارشال . بل يستمر هذا الفكر عبر القرن التاسع عشر كله ثم فى بدايات القرن العشرين عند الفوضوية . أكد موريللى على الملكية الجماعية وعلى ضرورة تأسيس المجتمع العقلانى^(١٠٥) . ويتطلب هذا المجتمع اقتصادا مركزيا وتخطيطا من أجل تنظيم الانتاج والتوزيع . وتحكمه ثلاثة قوانين عقلية : الغاء الملكية الخاصة ، حق الوجود وحق العمل ، ضرورة العمل لكل مواطن . وعلى هذا النحو يقترب المجتمع من الشيوعية لأنه أصبح مجتمع المساواة . كما تتطلب العقلانية الاعتدال فى الطعام ، وتحريم الكماليات ، وتنظيم الحياة . ودون هذا التحول الاجتماعى يظل المجتمع لا عقلانيا يقوم على الملكية الخاصة ، والاقتصاد الحر ، والتفاوت الطبقي والاستغلال والاحتكار والظلم الاجتماعى ، عمل العبيد وترف السادة كما هو الحال فى المجتمع وليست عقلانية فى الله أو فى الفرد . كما دافع دى مابلى عن الملكية العامة^(١٠٦) . فالملكية الخاصة اساس كل شر ، وتتناقض مع المساواة الطبيعية بين البشر ومع الغريزة الاجتماعية . والشيوعية حقيقة منذ القدم ، والنظام الطبيعى لحياة الناس . وللشعب حق الثورة إذا كان القانون ظلما . ومع ذلك فالثورة ليست الطريق الوحيد لتحقيق الاشتراكية . إذ يمكن ذلك عن طريق التحول السلمى ونقل

(١٠٤) انظر مقدمتنا عن فلسفة التاريخ وى لسنج : تربية الجنس البشرى ص ١١٩ - ١٢٥ .
(١٠٥) موريللى شيوعى طوباوى . عمله الرئيسى « قانون الطبيعة » ١٧٥٥ . وكان له أبلغ الأثر فى الفكر الطوباوى فى القرن الثامن عشر خاصة عند بابيف والبابيفيين ، وفى القرن التاسع عشر عند كايه وبلائكى والبلانكيين .
(١٠٦) دى مابلى (١٧٠٩ - ١٧٨٥) من الاشتراكيين الطوباويين فى القرن الثامن عشر .

المجتمع كله من النظام اللاتبعي إلى النظام الطبيعي الأول طبقاً لشعار روسو «العود إلى الطبيعة ، العود إلى الإنسان الأول» . وكان باييف أول من حاول بالفعل تطبيق الفكر الاشتراكي وتحويله إلى ثورة على الثورة ، الثورة الاشتراكية على الثورة البرجوازية وهي الثورة الفرنسية . بل تحول من مجرد اسم لفرد ، قائد وزعيم ومناضل إلى اسم لجماعة وتيار «البابوفية» Babouvism اشتقاقاً من اسم هذا القائد المغوار الذي جعل فكره متطابقاً مع عمله^(١٠٧) . قام باييف وأنصاره في ١٧٩٦ بتنظيم ثورة عرفت في التاريخ باسم «مؤامرة المتساوين» والتي كانت الذروة التي بلغت الحركة . وأهمية هذه الحركة في إنهاء الحلف بين الجماهير المستغلة والبرجوازية المستغلة هذا الحلف الذي تكون اثناء اندلاع الثورة الفرنسية . كانت نهاية الحلف حتمية لأن الثورة البرجوازية ما كان باستطاعتها اعطاء أية حقوق للجماهير المستغلة . وكان باييف هو الانعكاس الايديولوجي والسياسي للفصل المبكر بين أشكال البروليتاريا الأولى عن الجماهير العامة التي شاركت في الثورة الفرنسية . وكان أنصاره هم الورثة الايديولوجيون لمادية القرن الثامن عشر وأفكار بلييه عن الثورة الشعبية والشيوعية العقلانية عند موريلي والتجارب التنظيمية للاتجاهات الجذرية في الثورة الفرنسية . يمثل باييف خطوة متقدمة في تطور الفكر الاشتراكي في مساره نحو مرحلة جديدة من التطور الاجتماعي والاقتصادي في فرنسا ، مرحلة تقوية العلاقات الرأسمالية . حاول هو وأنصاره لأول مرة تحويل الاشتراكية من النظرية إلى التطبيق في الحركة الثورية . وبالرغم من تصورهم لجمهورية المتساوين فإنهم صاغوا مجموعة كاملة من الاجراءات لتحسين احوال الفقراء وللتغلب على قوى الثورة المضادة . كما أنهم وضعوا مفهوم دكتاتورية الشعب العامل بعد انتصار الثورة . وحاولوا بيان مراحل التغير الثوري في المجتمع . فالتاريخ صراع بين الإغنياء والفقراء ، النبلاء والدماء ، السادة

(١٠٧) كان من أعضائها : بوناروتي ، مارشال ، ليلتييه ، أنتونل ، دارتي ، جيرمان ، ديون وغيرهم . كشف هذه المؤامرة ، وقبض على رعيها ، وأعدم هو ورميله دارتي بالمقصلة في ١٧٩٧ . وتشبه ثورة العمال في مصر امان ثورة ١٩١٩ لتوليد الثورة الاشتراكية من خلال الثورة الوطنية ، وكذلك اضراب عمال كفر الدوار بعد اندلاع الثورة المصرية في ١٩٥٢ .

والعبيد، الشعبى والجياىع، اصحاب الياقات الببضاء واصحاب الياقات الزرقاء بتعبير المعاصرين . وبالرغم من الطابع التاريخى الواقعى للحركة إلا أنها لم تتجاوز اسلوب التآمر وطرقه . لذلك ظلت طوباوية بالرغم من محاولته الايديولوجية والتنظيمية تطوير الاشتراكية من اليوتوبيا إلى العلم .

كانت البابوفية تطويرا طبيعيا للثورة الفرنسية ونقلها من ثورة سياسية إلى ثورة اقتصادية ، ومن القديم فى الفكر إلى الثورة على القديم فى النظم الاجتماعية . كانت بنت التنوير والنزعة الانسانية منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر . اتسمت بطابع ثورة الجماهير وحركات الشعوب . وراحت ضحية عصر الارهاب فى الثورة الفرنسية وكانت الرومانسية الثورية كما مثلتها البابوفية ، سابقة على الماركسية المادية . وكان من الطبيعى أن تعتمد على حركة الجماهير العريضة لأن الطبقة العاملة المرتبطة بالتصنيع لم تكن قد نشأت بعد وحتى تنشأ طبقة البروليتاريا الصناعية وكما حدث ذلك بالفعل فى القرن التاسع عشر بعد الثورة الصناعية وظهور طبقة العمال والبروليتاريا العمالية . فالاشتراكية ، والماركسية فيما بعد ، يسار الثورة الفرنسية كما كانت الجيرونديين . وسطها والرومانسية الثورية سابقة على الثورة العلمية ، كما أن الاشتراكية الطوباوية احدى مراحل الاشتراكية العلمية . فلولا البابوفية لما كانت الماركسية . والماركسية تطوير للبابوفية وليس نقدا لها . وقد يكون عيب الماركسية باستمرار هو قراءة الحاضر فى الماضى ، دون أى اعتبار للتراكم التاريخى والمراحل تطور المجتمعات وكأن النهاية كانت لا بد أن تكون فى البداية بالضرورة ، وهو ما يصاد النزعة التاريخية والنظرة التاريخية التى تقوم الماركسية نفسها عليها . وتظل البابوفية نقطة جذب لكل المجتمعات التراثية التى فى مرحلة الانتقال من التراث إلى التجديد ، وفى حاجة إلى تنوير قبل التنوير ، وإلى حلم طوباوى قبل أى تغير اجتماعى . وقد يكون الحوار الوطنى أو الجبهة الوطنية فى المجتمعات التراثية أجدى وأبقى من أساليب الحركات السرية والانقلابات من أجل القفز على السلطة وتغيير المجتمع من الاقطاع والرأسمالية إلى الاشتراكية العلمية دون المرور بالمراحل المتوسطة التى تكون الاشتراكية

الطوباوية إحداهما . وقد يكون « لاهوت التحرر » في المجتمعات التراثية أحد اشكال الرومانسية الثورية أو الاشتراكية الطوباوية . وكان مارشال ممثل الجناح الديمقراطي في المادية الفرنسية الالحادية^(١٠٨) . فالطبيعة أبدية . وتعبيراتها العيانية أى أشكالها الاجتماعية تظهر وتختفى المادية اساس الالحاد . والله والطبيعة شئ واحد على ما قال اسبيثورا من قبل . وبدافع الخوف اخترع الانسان الله واعطاه صفات الطبيعة على ما سيقول فيورباخ فيما بعد في الاغتراب الدينى .

وقد فاق فلاسفة « دائرة المعارف » في مواقفه الصريحة من الدين . أراد القضاء على الدين بالثورة ، والقضاء على النظم المستغلة بالشيوعية . في حين أنه في المجتمعات التراثية يكون التطور الطبيعي لها هو الانتقال السلمى من العقيدة إلى الثورة وكما هو حادث في « لاهوت التحرر » في أمريكا اللاتينية خاصة وفي أفريقيا وآسيا والعالم الثالث عامة .

٢ - التنوير الايطالى والامانى (فلسفة الفن والتاريخ)

إذا كانت الثورة الفرنسية والاشتراكية الطوباوية وبدايات فلسفة التاريخ هي الموضوعات الغالبة على التنوير الفرنسى فإن فلسفة الفن وفلسفة التاريخ في ذروتها في القرن الثامن عشر كانت محور فلسفة التنوير في ايطاليا والمانيا . ويعتبر فيكو هو مؤسس فلسفة التاريخ قبل ظهورها في فرنسا على يدى مونتسكيو ، وروسو ، وفولتير ، وتورجو ، وكوندرسيه أو حتى في المانيا عند لسنج ، وهردر ، وكانط . ولكن كتاب فيكو « العلم الجديد » لم يعرف خارج ايطاليا إلا في القرن التاسع عشر . لذلك لم يؤثر في تطور فلسفة التاريخ إلا بعد قرن من الزمان^(١٠٩) . ويدل العنوان الذى تبدل من طبعة إلى أخرى

(١٠٨) مارشال (١٧٥٠ - ١٨٠٣) انضم إلى حركة باييف ، وأصبح شيعياً طوبولوا وألف في ذلك كتابه « بيان المتساوين » ١٧٩٤ .

(١٠٩) فكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) استاذ القانون والفلسفة واستاذ البلاغة اللاتينية في جامعة نابولي بايطاليا . ظهرت طبعته الأولى « العلم الجديد » في ١٧٢٥ والثانية في ١٧٣٠ والثالثة في ١٧٤٤ =

على نشأة علم جديد يهدف إلى اكتشاف قانون لتطور البشرية اسوة بالقانون الطبيعى ، ويدرس الابداع البشرى كما يدرس عالم الطبيعة الظواهر الطبيعية . وقد بدأ فيكو بالتفكير على الأساطير اللاتينية ، وهى ثقافته الوطنية ، لمعرفة تطور الروح البشرى وكأن فلسفة التاريخ إنما تبدأ بالتفكير على الثقافة الوطنية للشعب . ويمجد فيكو ثلاث ظواهر مطردة فى تاريخ البشرية وعند كل الشعوب : الدين ، والزواج ، ودفن الموتى . ويعطى جدولاً زمنياً لشعوب سبعة : العبرانيون ، والكلدانيون ، والسكيثيون ، والفينيقيون ، والمصريون ، واليونان ، والرومان . ويرى أن كل شعب قد مر بثلاثة عصور : عصر الالهة ، وعصر الأبطال ، وعصر البشر . ولكل عصر لغته : الهيروغليفية لعصر الالهة ، والرمزية لعصر الأبطال ، والعادية الشعبية لعصر البشر . وقد عرف المصريون القدماء هذه العصور الثلاثة . ويعترف فيكو بأنه قد استمد فكرته عن المراحل من قراءاته لتاريخ قدماء المصريين . وتعود الدورة من جديد فتقصر مدة عصر الالهة ، وتزداد مدة عصر الأبطال وعصر البشر . وفى دورة ثالثة تقصر مدة عصر الالهة أكثر ، وتزداد مدة عصر الأبطال وعصر البشر . وتستمر الدورات إلى أن يتقلص عصر الالهة إلى أقل فترة ممكنة ويظل عصر الأبطال ولكن يمتد عصر البشر إلى أطول فترة ممكنة . وإذا ما استمر التنبؤ بمستقبل البشرية فقد يختفى عصر الالهة أولاً لحساب عصر الأبطال ثم يختفى عصر الأبطال ثانياً لحساب عصر البشر . ويصبح مستقبل الانسانية هو الانسان ذاته أو الانسانية ذاتها . وهو أحد معالم الفلسفة الحديثة واحدى سمات الوعى الأوربى . عند فيكو إذن تصور دائرى للتاريخ عود على بدء ولكن ليس من نقطة البداية الأولى ، نقطة الصفر ، ولكن بعدها بقليل . ومن ثم يحدث تقدم فى تاريخ البشرية من دورة إلى أخرى . وهو التصور الحلزونى للتاريخ الذى يجمع بين التصور الدائرى والتصور الخطى والذى استمر لدى كل فلاسفة التاريخ فى

■ وعنوانه الكامل « مبادئ العلم الجديد لجيامباتستا فيكو الخاص بالطبيعة المشتركة بين الأمم . وتم حذف « والذى يسمح باكتشاف مبادئ نسق آخر لقانون طبيعى للشعوب » من الطبعة الأولى . وكانت هناك محاولة سابقة لتسميته « العلم الجديد الخاص بمبادئ الانسانية » . ظهرت ترجمة المانية له فى ١٨٣٢ وأخرى فرنسية قام بها ميشيليه فى ١٨٢٧ .

القرن التاسع عشر خاصة عند هيجل . الطبيعة البشرية متغيرة عبر العصور وليست ثابتة . ويمكن إدارك مسار هذا التغير بدراسة اللغة والقانون والاسطورة والطقوس والنظم الاجتماعية والسياسية^(١١٠) .

وعصر التنوير في المانيا أقل جرأة منه في فرنسا . مع أن فلاسفة التنوير في كل منهما اعتمدوا على العقل ولم يقبلوا الا سلطانه . إلا أنهم في المانيا كانوا اقرب إلى الايمان الروحي منهم إلى العقل التحليلي ، وأقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض . كان الانسان والطبيعة والله شيئا واحدا تقريبا . فالله هو الغائية في الطبيعة والقائم على قوانين العقل والاخلاق أو كما يقول شيلر في نشيد الفرح « أيها الخلال ، فوق هذه السماء المرصعة بالنجوم لا بد وأن يكون هناك أب رحيم » . وقد ظهر هذا الطابع عند اعمدة فلسفة التنوير الثلاثة في المانيا : هرذر ، ولسنج ، وكانط . وقد ظهر التنوير الالماني في فلسفة الفن قبل فلسفة التاريخ وكما بدأ عند باومجارتن وعند فنكلمان الذى يتحدد تطور الفن لديه بعوامل طبيعية مثل المناخ واجتماعية وسياسية وثقافية مثل نظام الدولة والإدارة ونظم الفكر^(١١١) . ويتمثل الفن اليوناني القديم قيم البساطة والنبيل والعظمة والروعة . وكون المثل الجمالى من الحرية والكمال الانسانى . ولكن فلسفة التاريخ في المانيا حملت لواء فلسفة التنوير أكثر مما حملته فلسفة الفن . وكان لسنج هو حلقة الوصل بين الانتقال من التنوير في فلسفة الفن إلى التنوير في فلسفة التاريخ^(١١٢) . عارض أثر علم الجمال الفرنسي التقليدى ، ودافع عن فن حر من كل القيود والصور والاشكال قادر على التعبير الحر عن العواطف . ودافع عن الواقعية في الشعر والصدق في التعبير ضد جمال النبلاء وأشكال التكلف والافتعال كما فعل

(١١٠) انظر دراستنا « فلسفة التاريخ عند فيكو » ، دراسات فلسفية ص ٣٦٣ - ٣٩٩

(١١١) فنكلمان (١٧١٧ - ١٧٦٨) مؤرخ ومنظر للفن . قام بأول محاولة علمية لكتابة تاريخ الفن في « تاريخ الفن القديم » ١٧٦٤ .

(١١٢) لسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١) ناقد وعالم جمال ومؤلف مسرحى ومؤرخ ولاهوتى وفيلسوف . أهم أعماله الأدبية « لاکوؤون » ١٧٦٦ ، « دراما مهورج » ١٧٦٧ - ١٧٦٩ ، « ناثان الحكيم » ١٧٧٨ ، « تربية الجنس البشرى » ١٧٨٠ . وقد قمنا بترجمة الأخير إلى اللغة العربية .

شيللر من قبل . وكان لذلك أكبر الاثر على الحركة الرومانسية حتى اعتبر أحد منظريها . ولكنه اتجه في آخر حياته إلى التاريخ واللاهوت . وكان لأعماله اثر كبير في الفلسفة والادب في القرن التاسع عشر خاصة عند كير كجارد . وفي السياسة كان من معارضى النظام الاقطاعى . وعمل من أجل تطور الشعب الالماني وارساء قواعد الديمقراطية في الحياة السياسية . كما دعا إلى التسامح الدينى ولفظ كل أنواع التعصب . ولكن عمله الرئيسى الذى يعبر فيه عن فلسفته في التاريخ هو « تربية الجنس البشرى » والذى وصف فيه تطور البشرية في مراحل ثلاثة : مرحلة الطفولة حيث كانت البشرية مازالت تعيش على نحو حسى كالطفل ، تفهم لغة الترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، ومرحلة الصبا حيث انتقلت البشرية إلى مستوى العواطف والتأثير الوجدانى ، وأخيراً مرحلة الرجولة التى تستقل فيها الانسانية ، وتصبح حرة من كل قيد ، تعتمد على العقل ، وتمارس حرية الاختيار في مجتمع خال من القهر . تمثل اليهودية المرحلة الاولى ، والمسيحية المرحلة الثانية ، والتنوير المرحلة الثالثة . فالتنوير يرت الدين ، وينتهى الدين بقدم التنوير . يطابق إذن تطور البشرية تطور الوحي في التاريخ . وهو ما يتفق مع ما نعرفه في تراثنا من تطور الوحي من اليهودية إلى المسيحية إلى الاسلام . فالاسلام دين التنوير . وما ظنه لسنج على أنه تحقق في الوعى الأوربي في القرن الثامن عشر ، وهى فلسفة التنوير تحقق في وعينا القومى منذ أكثر من الف عام بظهور الاسلام ، واعلان استقلال العقل وحرية الارادة وعلى ما هو معروف في التراث الاعترالى . وهو ما تحتاجه الشعوب التراثية حالياً والتى تنتقل من التراث إلى التجديد حتى قبل الاشتراكية العلمية . فالتنوير شرط التنوير . أما هرذر فهو المؤسس الحقيقى لفلسفة التاريخ في المانيا في القرن الثامن عشر^(١١٣) . ويعادل فيكو في ايطاليا ، وكوندرايسيه في فرنسا . نقد التنوير الصورى لعقلانيته المجردة كما بدا عند

(١١٣) هرذر (١٧٤٤ - ١٨٠٣) فيلسوف وناقد وعالم لغة . أهم أعماله « ما بعد النقد » ١٧٩٩ ، « كاليجونة » ١٨٠٠ ، « رسائل في متطلبات الانسانية » ١٧٩٣ ، « رسائل في محاورات الهية حول مذهب اسبيغورا » ١٧٨٧ ، « مقال في نشأة اللغة » ١٧٧٢ ، « أفكار في فلسفة تاريخ الانسانية » ١٧٨٤ - ١٧٩١ ، « فلسفة أخرى للتاريخ » ١٨٠٠ .

كانط . ونقد الرومانسية لا يغالها في العواطف والاسرار . نقد التصور
الصورى للذهن مؤكداً أن الإدراك والاستدلال والشعور ليست أموراً منفصلة
عن بعضها البعض خاصة بعد استعمال اللغة . استمع إلى محاضرات كانط ،
ونقد النقد الكانطى ، ووضع بدلاً منه فزيولوجيا ملكات الإدراك . وأعطى
للغة الأولوية على الفعل . استتبب الزمان والمكان من التجربة ولم يعبر ،
صورتين قبلتين للحساسية كما هو الحال عند كانط . وركز على وحدة الصورة
والمادة . وفي الجمال هاجم وجود ملكة للنوق ومعيار ثابت للجمال مؤكداً
أن العوامل التاريخية والنفسية تكمن وراء تغير مفاهيم الجمال . كما رفض وجود
معيار عام وشامل يُفرض على التاريخ ، مراحل ومساره ومثله . التاريخ
عضوى ، يعبر عن بيئة ، ولا يفهم ، ينتعاطف معه . تتقدم الطبيعة ويتقدم
المجتمع نحو غاية ، هو كمال الانسانية . تمثل حضارات الشعوب بعداً روحياً
يبدو في الشعر . كما أن للعلم دوراً حاسماً في تطور الشعوب ، انتقالاً من الشعر
إلى العلم ، ومن الوجدان إلى العقل ، ومن الله إلى الطبيعة . فالعناية الإلهية هي
قوانين الطبيعة ومسار التاريخ . وكان اسبينوزا قد وحد من قبل بين صفات الله
وقوانين الطبيعة . هذه الوحدة بين الروح والطبيعة هي التي سرت في المثالية
الالمانية عند هيغل وشلنج في وحدة الذات والموضوع ، الخلق الفردى
والظروف الاجتماعية . رفض إقامة فلسفة في التاريخ على أفكار أخلاقية مثل
الخوف والشرف والفضيلة عند مونتسكيو ، والأمانة والإخلاص والصدق عند
الافغانى ، وتصور التاريخ مثل لسنج ، حياً متصلاً غائياً يعود على بدأ . له
أطوار أربعة : الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة . ثم تعود الدورة من
جديد لتبدأ من نقطة متقدمة وليس من الصفر . وبالتالي يشارك هردر لسنج
التصور الحلزونى للتاريخ الذى يجمع بين الدائرة والخط . تمثل شعوب الشرق
القديم مرحلة الطفولة ، ومصر والصين وفينيقيا مرحلة الشباب ، واليونان
مرحلة الرجولة والرومان مرحلة الشيخوخة . ثم تنتهى الدورة الأولى وتبدأ
دورة ثانية . مرحلتها الأولى ، مرحلة الطفولة لدى الشعب الالمانى في مرحلته
البربرية ، والعصور الوسطى مرحلة الشباب ، والاصلاح الدينى مرحلة

الرجولة ، والتنوير مرحلة الشيخوخة . ثم تبدأ دورة الثالثة في عصر هرذر لم تتحدد بعد اطوارها الأربعة . ويبدو أن التراكم التاريخي في الوعي الأوربي قد بدأ يفرز فلسفات التاريخ ليحدد مساره ومراحله ، من البداية إلى النهاية . وكل فيلسوف يرى النهاية في عصره ، ويتمنى بداية لم تبدأ بعد .

٣ - التنوير الانجليزي والامريكي (الاستقلال)

والحقيقة أن التنوير الانجليزي إنما ظهر في التجريبية الانجليزية عند هيوم^(١١٤). ثم ظهر في تيار معاد للثورة الفرنسية وإن كان مع الاستقلال الأمريكي عند بيرك . أما التنوير الأمريكي فقد بدأ على يد اصحاب التأليه الطبيعي عند ادواردز ، وألين ، وبنامين فرانكلين حتى صب أخيراً في توماس بين الذي رد على بيرك في هجومه على الثورة دفاعاً عنها . كان ادواردز من دعاة التأليه الطبيعي^(١١٥) . وبالرغم من ميوله الفلسفية كان كالفينيا متعصباً . ساهم في علم النفس الديني الذي يقوم بدراسة التحول العقائدي . وتدور فلسفته في إطار الفلسفة الانجليزية مثل لوك وبركلي وهتشسون وشافستبري . عرض مذهب كالفن في الصلة بين حرية الارادة والقدر المسبق عرضاً فلسفياً ودينياً معتمداً على الحجج العقلية وعلى نصوص التوراة . ويعتبر أول لاهوتي في العالم الجديد . وبالرغم الطابع الصوري لمذهبه فإنه يقوم على اساس جمالي نظراً لتأكيديه على النور الالهي الآتي من فوق الطبيعة ، مصدر الاشرار ، نور للبحث العلمي في الحرية والخطيئة الأولى . ثم عارضه أليين بالرغم من أنه ايضاً من أوائل المؤلّفة الأمريكيين . ونقد الكالفينية التقليدية وعقيدة الخطيئة

(١١٤) سبق الحديث عن هيوم في التجريبية الانجليزية في القرن الثامن عشر ، وعن فلسفة التاريخ عند

كانط في العقلانية في القرن الثامن عشر .

(١١٥) ادواردز (١٧٠٣ - ١٧٥٨) أول عبقريّة فلسفية ولد وعاش في الولايات المتحدة . تعلم في بيل

وأصبح رئيس جامعة برنستون ، وبشط في اليقظة الكبرى في ١٧٤٠ . كتابه الرئيسي « بحث في

حرية الارادة » ١٧٥٤ . وقد قام بالتبشير للهنود بعد احتلال أراضيهم والسيطرة عليهم .

الأولى^(١١٦) . ورفض الوحي والنبوة ، وآمن بخلود الروح على أسس أخلاقية . كما دافع عن الإرادة الحرة . ثم تحول مذهب التأليه إلى حركة سياسية دفاعاً عن استقلال الولايات المتحدة على يد بنيامين فرانكلين^(١١٧) . نادى بإلغاء الرق والمساواة بين المواطنين . وتقرب فلسفته النظرية من فلسفة لوك بالإضافة إلى تأثيره بفلاسفة دائرة المعارف في فرنسا . وهو مؤله طبيعي ، يعترف بوجوب قوانين الطبيعة ، وثبات المادة . وله اكتشافات في الضوء ضد الخرافات الدينية . وتصور الإنسان مدنياً صانعاً للآلات . كما درس مشاكل الحرب والسلام ودعا إلى الإخاء بين الشعوب . ويعتبر توماس بين بحق ممثل التنوير الأمريكي والثورة الأمريكية من أجل الاستقلال^(١١٨) . كان من أنصار التأليه الطبيعي . ذاع صيته بعد أن نشر في "الحس المشترك" ، ويتضمن نداء لاستقلال أمريكا وعرضاً لنظريته في الحكومة والمجتمع باعتبارهما موضوعين مستقلين . ونشر سلسلة من الكتيبات بعنوان «أزمة» خلال الثورة الأمريكية تدعماً ودعوة لها كما رد على بيرك في هجومه على الثورة الفرنسية ، ودافع عن الديمقراطية والمبادئ الجمهورية هاجم المسيحية فاتهم بالاحاد مع أن القصد من الهجوم هو الدفاع عن التأليه الطبيعي . ثم ربط بيرك بين الجمال والسياسة^(١١٩) . إذ يتم تذوق الجمال بالإخاء وعلى نحو غامض دون وضوح

(١١٦) ألين (١٧٣٧ - ١٧٨٩) من أوائل المؤلفة الأمريكيين بالرغم من أنه أقل شهرة من أدواردز . وكان رعيم جماعة «أولاد الجبل الأخضر» المعروفة بمغامراتها أثناء الثورة الأمريكية . كتابه الرئيسي «العقل ، معجزة الإنسان الوحيدة» ١٧٨٤ .

(١١٧) بنيامين فرانكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠) مفكر أمريكي وقائد سياسي وعالم موسوعي . قاد نضال الشعب الأمريكي من أجل الاستقلال ، وأصبح مفكر الثورة الأمريكية في ١٧٧٥ - ١٧٨٣ .

(١١٨) توماس بين (١٧٣٧ - ١٨٠٩) فيلسوف وكاتب سياسي وثوري أمريكي ، ولد في إنجلترا . له «الحس المشترك» ، «حقوق الإنسان» ١٧٩١ - ١٧٩٢ رداً على كتاب بيرك ، «عصر العقل» ١٧٩٤ - ١٧٩٦ .

(١١٩) ادموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) كاتب وفيلسوف ورجل دولة بريطاني . مساهمته الفلسفية كتابه «فحص فلسفي في نشأة أفكارنا عن الجليل والجميل» ١٧٥٦ . وكتب هجوماً على الثورة الفرنسية في «تأملات في الثورة في فرنسا» ١٧٩٠ .

عقلى . وفى السياسة ايد ايرلندا وأمريكا فى الاستقلال . ولكنه رفض الاتجاه التقليدى المحافظ لاصحاب « الشعر المستعار » Wigs . كما رفض اللاتاريخية للراديكاليين الثوار .

٤ - التنوير الروسى (الثورة الاشتراكية)

وقام التنوير فى روسيا بما قام به التنوير عامة فى فرنسا وايطاليا والمانيا وأمريكا من نقد للكهنوت والدعوة إلى العلم ، والثورة ضد الاقطاع كما وضع ذلك عند سكوفورودا وراديشيف . تأرجح سكوفورودا بين المثالية والمادية مثل معظم فلاسفة التنوير، مثاليون فى العقل وماديون فى الطبيعة. ولكنه كان أقرب إلى المادية منه إلى المثالية^(١٢٠). فالمادية أبدية لا نهائية، لها قوانين ثابتة. وتوجد عوالم ثلاثة : (العالم الاكبر) : الطبيعة والانسان (العالم الاصغر) وعالم الرموز أى الكتاب المقدس^(١٢١) . كل منها له عالم داخلى وعالم خارجى ، عالم فى ذاته وعالم كما يبدو لنا . الله والعالم شئ واحد . وبهذه الوحدة فى الوجود يمكن حل جميع الثنائيات . المعرفة الانسانية لاحدود لها ، والمعرفة الشاملة هى دراسة هذه العوالم الثلاثة معا . وقد انتسب إلى الثورة الكوبرنيقية مثل كانط ، وينقد سكوفورودا الدين الرسمى ، والعقائد القطعية ، والشعائر والطقوس الخارجية ، والكهنوت ، والفلسفة المدرسية . الكهنوت طفيل يعيش على حياة الآخرين . أما الدين فحب وفضيلة ، وتقوى باطنية ، وصدق واخلاص . دافع عن مصالح الشعب ، ودعا إلى وضع حد لغياب القانون والقضاء على الجهل بين العمال . ولا يزال طوباويا . فالاخلاق لديه اساس المجتمع ، واصلاح المجتمع بصلاح الافراد . كانت حركة الفلاحين فى عصره

(١٢٠) سكوفورودا (١٧٢٢ - ١٧٩٤) فيلسوف ديمقراطى وشاعر أوكرانى . رفض الكهنوت فى التعليم وآثر أن يكون فيلسوف واعيا . لم تنشر أعماله أثناء حياته باستثناء « حوار أخوى حول العالم الروحى » ١٧٧٥ ، « فيضان الأفاعى » ١٧٩١ . وظلت ، باقى أعماله مخطوطات يقرأها الناس بالتبادل بينهم .

(١٢١) الطبيعة Macrocosme ، الانسان Microcosme .

ضعيفة فلم تستطع مواجهة الاقطاع . وواضح أنه يمثل كانط في روسيا وينقد الدين مثل فولتير ، وقسمته للعوالم الثلاثة شبيهة بقسمة اخوان الصفا . أما راديشيف فهو ابو الفكر الثورى في روسيا^(١٢٢) . أدان التسلط باعتباره انحرافا عن الطبيعة البشرية . وتجب الثورة ضد الملوك دفاعا عن حرية الشعب لأنه لا يمكن تنازل الملوك عن السلطة . أعجب بالثورتين الفرنسية والانجليزية ، واعدام كرومويل للملك ، والنضال المسلح للمستعمرات الامريكية للحصول على الاستقلال . ودعا إلى ثورة الشعوب للخلاص من نير الملوك . وأدان كل الاتجاهات الاصلاحية التى يقوم بها الملك المستنير أو المستبد العادل . وأدان الاصلاح الليبرالى ودعا إلى الثورة الشعبية . فضل مادية التنوير على مثالية الالمان . واستعمل جدل لينتزر ليبين أن الحاضر يحتوى على المستقبل .

ويدل التنوير الروسى على أن الثورة ليست ماركسية فقط بل أن الذى دعا إليها هم فلاسفة التنوير الروسى مثل مادعا إليها فلاسفة التنوير في فرنسا وإيطاليا والمانيا وإنجلترا وأمريكا . ولا ضير أن تكون الثورة في بدايتها رومانسية الطابع طوباوية الهدف وجدانية الرؤية خطابية الاسلوب . فذلك يتفق مع بداية التحول الاجتماعى في المجتمعات التقليدية من العقيدة إلى الثورة ، ومن التراث إلى التجديد . فالثورة تقوم على ثقافة العصر ، تنوير القرن الثامن عشر أو وضعية القرن التاسع عشر أو أزمة القرن العشرين . في القرن الثامن عشر كان التنوير مقدمة للتنوير وشرطه . وقد بدأ فلاسفة التنوير بالترجمة كعنصر تنويرى واحداث صدمة ثقافية عن طريق رؤية الأنا في مرآة الآخر ، وبين فرنسا

(١٢٢) راديشيف (١٧٤٩ - ١٨٠٢) أبو الفكر الثورى في روسيا من خلال كتاباته العامة ولبس من خلال أعمال فلسفية محكمة . ترجم كتاب دى مايل « أفكار حول التاريخ البوانى » ١٧٧٣ . وله ايضا « رسالة إلى صديق يعيش في توبولسك » ١٧٨٢ ، « حياة أو شاكوف » ١٧٨٩ . وقد أكمل المادة العلمية التى ذكرها ديدرو ورينال في كتابهما « التاريخ الفلسفى لتجارة المهندسين » . وأعطى نماذج من روسيا في كتابه « الرحلة من سانت بترسبورج إلى موسكو » ١٧٩٠ . حكم عليه بالموت ثم خفف إلى النفى إلى سيبيريا في ١٧٩٧ . كتب في منفاه « في الانسان ، أخلاقه وخلوده » ١٧٩٢ . وأخيرا انتحر بعد ماسمع عن الصعوبات التى واجهت الثورة الفرنسية .

وامريكا حيناً ، وبين إنجلترا وأمريكا حيناً آخر . كان أول هدف للثورة هو اسقاط الملكية بعد اليأس من اصلاحها وتقييدها واستنارتها . إن « الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة » (٣٤:٢٧) وقبل أن تتحول إلى ثورة اشتراكية لصالح من قاموا بها . ولا ضير أن تكون بأسلوب أدبي شعبي جماهيري قبل أن تتحول إلى اسلوب علمي محكم كما هو الحال في « رأس المال » في القرن التالي (١٢٣) .



(١٢٣) انظر العديد من دراساتنا بهذا المعنى في « رسالة الفكر » ، « دور المفكر في البلاد النامية » في قضايا معاصرة ، الجزء الاول ، « في فكرنا المعاصر » ص ٣ - ٤٠ . وقد كتبنا « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ثمانية أجزاء « بهذه الروح .

الفصل الرابع

تكوين الوعي الذوري "الذروة"



الفصل الرابع

تكوين الوعي الاوربي (الذروة)

أولا : ما بعد الكانطية

يبلغ الوعي الأوربي الذروة بعد كانط عند الكانطيين . ثم يبرز من بينهم هيجل ليلبور هذه الذروة في اليسار الهيجلي والهيكلية الجديدة في التيار الصاعد الذي خرج من ديكارت . كما يبلغ الذروة بعد هيوم لدى كومت ودارون ومل في التيار النازل الذي خرج من بيكون . فإذا كانت البداية الأولى في الخط الصاعد ديكارت ، والثانية كانط ، والثالثة هيجل في الذروة فإن البداية الأولى في الخط النازل بيكون ، والثانية هيوم ، والثالثة كومت أودارون . بل يكاد يوجد لكل فيلسوف على الخط الأول فيلسوف مقابل على الخط الثاني مثل ، ديكارت وبيكون ، اسبينوزا وهوبز ، لينتزلوك ، كانط وهيوم ، هيجل وكومت ، جرين وبنتم ، رويس وماخ .. الخ . في هذه الذروة يوجد الكانطيون والفلاسفة الذين أتوا بعد كانط ، والرومانسيون نقاد وفلاسفة ، والهيكليون يسارا هيكليا أو هيكلين جددا ، والمثاليون ، كانطيين أو مناطق ،

والضعيون بكل فئاتهم من تطويرية وبنفعية ، والاشتراكيون ماديين أوطوبالوين . وقد بلغ الوعي الأورى الذروة فى القرن التاسع عشر بل وامتدت إلى القرن العشرين بقوة الدفع المثلثى عند الهيجيلية الحديثة ، وبقوة الدفع الثورى عند الاشتراكيين ماركسيين وفوضويين فى القرن العشرين. ولا تنتهى الذروة الا بتحول المثالية إلى صورية فارغة عند المناطقة والرياضيين وبامتداد الوضعية إلى الشعور والوقوع فى الخلط بين النفسى والجسمى كما هو حادث فى علم النفس الفريولوجى . وهنا تبدأ النهاية .

وتشمل الكانطية انجاهين : الأول الكانطية التقليدية « الأورثوذكسية » ممن كانوا معاصرين له مثل كراوسه وهوبولت أو الذين حاولوا تطبيقه فى مجالات مختلفة كما حاول هربارت فى التربية أو الذين حافظوا على مذهب كانط من التأويلات الوضعية له ، وذلك مثل فريس ولانجه ولوتزه . والثانى الكانطية التى خرجت على كانط وحكمت على الشئ فى ذاته وبدأت من العقل العملى ، وهم الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط Post-Kantians مثل فشته ، وهيجل ، وشلنج ، وشوبنهاور . وينضم إلى فشته مين دى بيران نظرا لتشابه موقفيهما فى فلسفة الجهد والمقاومة. ويمكن تجاوزأسمية الأول اليمين الكانطى ، والثانى اليسار الكانطى أسوة باليمين الديكارتى واليسار الديكارتى ، واليمين الهيجلى واليسار الهيجلى ، واليمين الوجودى واليسار الوجودى^(١) . وتمتد الكانطية باتجاهها عبر القرن التاسع عشر كله . وفضلنا غالبا التسمية المجردة « الكانطية » ، « الهيجلية » ، « الرومانسية » ، « الوضعية » ، « الاشتراكية » عن اسماء المجموعات مثل « الكانطيون » ، « الهيجليون » ، « الرومانسيون » ، « الوضعيون » ، « الاشتراكيون » للتأكيد على البواعث والاتجاهات فى الوعي الأورى . وهى غير مشخصة وإن كانت محمولة على الاشخاص وتتكشف من خلالها .

(١) « أنانمونو والمسيحية المعاصرة » ، قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر العربى المعاصر ص ٣٤٠-٣٥٥ .

١ - الكانطية التقليدية

تشير الكانطية التقليدية إلى مجموعة من الفلاسفة الكانطيين الذين حاولوا الجمع بين المطلبين الأساسيين لكانط: العقلانية والحسية، الذاتية، والموضوعية، المثالية والواقعية، ومحاولين أيضا التأكيد على وحدة أكثر عضوية بين المطلبين بعد أن تركهما كانط خارجيين ثابتين، علاقة آلية بين صورة ومادة. وأشهرهم كراوسه، وهوبولت، وهربارت، وفريس، ولا نجح، ولوتزه. حاول كراوسه عقد مصالحة تأملية بين التألية ووحدة الوجود أو وحدة الشهود، مغلبا الجوانب الدينية والاخلاقية على الجوانب المعرفية عند كانط^(٢). وأراد كارل فيلهيلم هومبولت تأسيس علم الاجتماع التاريخي^(٣). اتجه نحو المثالية الموضوعية، وهو ما كان يهدف إليه كانط من جمع بين القطعية والشك، بين فولف وهيوم. فتصور التاريخية حصيلة نشاط روعي يتجاوز الإدراك. وبالتالي لا يمكن فهم تاريخ البشر على نحو على مادي صرف. وفي السياسة كان يمثل الجناح الليبرالي في البرجوازية الألمانية. فكان ضد الاقطاع، ومع أكبر قدر ممكن من الحرية والعدالة لجموع الناس. وهنا يبدو الاتجاه بالكانطية إلى ما قبل الهيكلية أى إلى الوعي السياسى والتاريخى كما جسده هيجل. وأقام هربرارت التربية على علم النفس^(٤). وهو يعادل في ألمانيا جون

(٢) كراوسه (١٧٨١ - ١٨٣٢) شاب معاصر لكانط. أهم أعماله «اسس قانون الطبيعة» ١٨٠٣ «مذهب نظرية الاخلاق» ١٨١٠، «الصورة الأولى للانسانية»، «محاضرات في الحقائق الاساسية للعلم» ١٨٢٩.

(٣) كارل فيلهيلم هومبولت (١٧٦٧ - ١٨٣٥) عالم لغة وفيلسوف المائى. أهم أعماله: «أفكار لمحاولة تحديد قوة الدولة» ١٧٩٢، «محاولة جمالية في رواية هرمان ودوريتا لجوته» ١٧٩٦، «في رسالة كاتب التاريخ» ١٨٢١، «في لغة كاوى في جزيرة جاوة ١٨٣٦ - ١٨٣٩».

(٤) هربرارت (١٧٧٦ - ١٨٤١) أب التربية الحديثة. فيلسوف مثالى المائى، وعالم نفس ومرفى. أهم أعماله «الموضوعات الرئيسية في المنطق» ١٨٠٨، «الموضوعات الرئيسية في الميتافيزيقا» ١٨٠٦ - ١٨٠٨، «الفلسفة العلمية العامة» ١٨٠٨، «كتاب تعليمى في علم النفس» ١٨١٦، «علم النفس، تأسيس لعلم جديد على التجربة الميتافيزيقية والرياضية» =

ديوى فى أمريكا . الوجود كله وقائع Reals ، وهى ماهيات أبدية ثابتة مثل « موناتات » لينتز ، وليس كما تصورهما كانط أشياء فى ذاتها . كما عارض فشته فى استنباطه كل شىء من المقولات والمبادئ العامة . فكل شىء هو ماهو عليه طبقا لمبدأ الهوية . والوحدة هو الوجود الواقعى وليس الجمع بين الازداد . وإن اكمال الروح يكون بتجلياتها فى الظواهر النفسية . وبالتالى ربط بين الميتافيزيقا وعلم النفس ولكن ظل علم النفس لديه منطقيا رياضيا وكأنه علم النفس العقلى عند فولف . وهو فى التربية ديمقراطى مثل استاذة بستالوتزى . والدين يقوم على الغائية كما هو الحال عند كانط . أما آراؤه السياسية والاجتماعية فإنها أقرب إلى الرجعية منها إلى الليبرالية . رُقِص الدستور ، واعتبر الخضوع للطبقة فضيلة . وواصح هنا أيضا الانتقال بالكانطية من الفلسفة النظرية إلى تطبيقاتها العلمية . وحاول فريس تأسيس الكانطية على الانثروبولوجيا متنبئا بما سيحدث بعد ذلك عند الهيكلين الشباب وعند الهوسرلين أيضا وحتى تصبح الفلسفة علما دقيقا^(٥) . ونقد لاشبه التفسير المادى الوضعى لكانط الذى يأخذ نصفه الحسى ويترك نصفه العقلى نظرا لسهولة فك النصفين معا فى المذهب الكانطى لتجاوزهما الخارجى دون الوحدة العضوية الباطنية كما سيفعل هيكل فيما بعد^(٦) . وظلت الكانطية على مدى القرن التاسع عشر تقاوم الوضعية وتذكر بالمطلب الثانى فى الوعى الأورنى وهو المثالية . فالمادية الميتافيزيقية لها حدودها الفلسفية . هى مجرد باعث على الفكر النقدى ، توقظه من سباته كما يقظ هيوم كانط ، وليس لها قيمة فى ذاتها . وقد

١٨٢٠ ، « الميتافيزيقا العامة » ١٨٢٨ - ١٨٢٩ . وله أنصار كثيرون فى علم النفس مثل دى جارمو ، ماكورى ، لازارنوس ، شتينتال . وفى فلسفة الدين درويش ، وفى التربية تسيلر ، وراين .

(٥) فريس (١٧٧٣ - ١٨٤٤) فيلسوف المائى كانطى . أهم اعماله « نظرية القانون » ١٨٠٤ ، « المعرفة والايمان والمنطق » ١٨٠٥ ، « نقد جديد للعقل الخالص » ١٨٠٧ ، « مذهب المنطق » ١٨١١ ، « الانثروبولوجيا النفسية » ١٨٢١ .

(٦) لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٥) فيلسوف كانطى كتب « تاريخ المادية » من منظور كانطى ليبن الحدود الفلسفية للمادية الميتافيزيقية .

اقترب لانجه من فلسفة الوهم Fictionalism مثل فلسفة فاينجر ، وهى نوع من البرجماتية تجعل الحقائق النظرية مجرد وهم . ويتضح هنا ايضا نفس التحول من البحث النظرى المجرد إلى وصف العمل ، والانتقال من العقل إلى الخيال . وأخيراً ركز لوتزه على الدين والجمال عند كانط أكثر مما ركز على الفلسفة والاخلاق^(٧) . فميز بين ثلاثة ميادين : الحقائق الضرورية موضوع الفلسفة ، والوقائع موضوع العلم الطبيعى ، والقيم موضوع الاخلاق . ميدان العلوم الطبيعية مجرد عالم آلى لا يعطى قيمة بل يندرج هو تحتها . وتقوم الحقائق الضرورية للميتافيزيقا على علم النفس الطبى كما فعل هربارت . ويمكن للميتافيزيقا أن تصل إلى أن الروح وراء وحدة التجربة البشرية أساس الاخلاق . وينتهى لوتزه إلى نوع من الواحدية المطلقة كما فعل شلنج فيما بعد . فالله هو الجوهر المطلق ، الاتساق فى الطبيعة .

٢ - الكانطية بعد كانط

وتشير الكانطية بعد كانط إلى كبار الكانطيين الأربعة الذين أتوا بعد كانط وتشوبنهاور . ويضم إلى فشته مين دى بيران نظرا لتشابه موقفيهما فى انجهد والمقاومة . ولقد حاول الوعى الأوربى فى بدايته الثانية عند كانط تجاوز ثنائية البداية الأولى عند ديكرت فوضعهما متجاورين ، متخارجين ، متراضين أحدهما فوق الآخر ، وربطهما بتاليه من الايمان . تأق الحساسية الترنسندنتالية أولا ثم يوضع فوقها التحليل الترنسندنتالى ثانيا ثم يركب فوقه الجدل الترنسندنتالى ثالثا . الحسى ثم الذهنى ثم العقلى . أصبح الوعى الأوربى مجرد علب خاوية وقوالب فارغة . نقص العقل الوحدة العضوية والحركة الداخلية

(٧) لوتزه (١٨١٧ - ١٨٨١) فيلسوف كانطى تجريبى والعلم ، غابى مثالى فى الفلسفة ، مؤله فى الدين ، شاعر وفنان فى روحه . أهم أعماله « الميتافيزيقا » ١٨٤٠ ، « المنطق » ١٨٤٢ ، « علم النفس الطبى » ١٨٤٢ ، « تاريخ علم الجمال فى المانيا » ١٨٦٨ ، « العالم الصغير » (ثلاثة أجزاء) ١٨٥٦ - ١٨٦٤ ، « المنطق » ١٨٧٤ ، « الميتافيزيقا » ١٨٧٩ .

والحياة الباطنية والتفاعل المتبادل بين أنواعه . فكان لابد من بداية ثالثة حدثت بالفعل عند الفلاسفة الأربعة بعد كانط الذين حاولوا تجاوز ثنائية الظاهر والشيء في ذاته ثم اصدار أحكام على هذا الشيء في ذاته . فهو الانا المطلق عند فشته ، والتصور المطلق أو الفكرة Begriff عند هيجل ، والهوية عند شلنج ، والارادة عند شوبنهاور . وأعطيت الأولوية للعقل العمل على العقل النظري . أول الفلاسفة بعد كانط منهجه من أجل كشف اسراره واخراج خباياه والاعلان صراحة عما لم يعلن عنه كانط ، وقراءة ما بين النصوص ، وتطويره بما يعبر عن تكوين الوعي الأوربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر وهو في طريق اللزوم . ويمكن ايضا تصنيفهم إلى يمين ويسار تجاوزا كما هو الحال عند الديكارتيين بالرغم من صعوبة التمييز بين الجناحين . وبصرف النظر عن الترتيب التاريخي فإنه من السهل اعتبار شوبنهاور يمينا . فقد كان فيلسوف الرجعية بعد فشل ثورة ١٨٤٨ ، ونظرا لزعته الفردية التي يغيب فيها التحليل الاجتماعي . أما هيجل فإنه نظرا لاشتباه فلسفته وتذبذبها بين التقدم والحفاظة ، فقد اعتبره البعض زعيم التقدميين ، واعتبره البعض الآخر زعيم المحافظين ، ويمكن اعتباره وسطا . وعلى هذا النحو يقع شلنج على يمين الوسط . فقد اتهم ايضا بالانحداد من الاتجاهات الحفاظة ، ويقع فشته على يسار الوسط نظرا لفلسفته في المقاومة ولادكائه للروح الوطنية ، ومقاومته الغزو الاجنبي ، ودفاعه عن الأرض المحتلة . وبالتالي يكون موقع فشته بين الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط مثل موقع اسبينوزا بين كبار الديكارتيين^(٨) . أما الترتيب التاريخي فإنه يبدأ

(٨) يلاحظ أننا في وعينا بالفلسفة كمشروع قومي تبرز باستمرار أهمية يسار المذاهب الفلسفية بالكتابة عنه . فترجمنا « رسالة في اللاهوت والسياسة » لاسبينوزا . وبعد كتابنا عن « فشته فيلسوف المقاومة » ، ومجموعتنا عن اليسار الهيجل . وقد كتبنا من قبل بعد هزيمة ١٩٦٧ وفي فترة الثورة المضادة في مصر عدة دراسات عن يسار المذاهب الفلسفية مثل : فولتر ، فوريباخ ، ماركوز ، ونقدنا يمين المذاهب الفلسفية مثل اليمين الوجودي : ياسبرز ، أونامو ، أورتهجا ، فير . كما حاولنا تطوير الوسط ودفعه نحو اليسار مثل دراستنا عن كانط « الدين في حدود العقل وحده » ، « صراع الكليات الجامعية » . انظر قضايا معاصرة ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ، « دراسات فلسفية » وأيضا « الفلسفة كمشروع قومي » في « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » الجزء الأول « الدين والثقافة الوطنية ص ١٧٣ - ١٩٤ .

بيسار يسار الوسط (فشته) ثم الوسط (هيجل) ثم يسار الوسط (شلنج) ثم يمين الوسط (شوبنهور) وكأن الوعي الأوربي بدأ يفقد ثورته بعد الثورة الفرنسية وعودة الملكية وبعد فشل ثورة ١٨٤٨. فخف الدافع الأول الذي بدأه اسبينوزا واستمر في فلسفة التنوير وبلغ الذروة عند اليسار الهيجلي بوجه عام وماركس بوجه خاص .

بدأ فشته كانطيا صرفا حتى أن الناس ظنوا أن أول محاولة فلسفية له في نقد الوحي كانت لكانط^(٩) . يحاول فيها البحث عن شروط الوحي أو إمكانيته على ما تقتضى بذلك الفلسفة النقدية . فأساس الوحي ليس الروايات ولا حتى وجود الانبياء بل أن الضامن للمصدر الالهي للوحي هو اتفاقه مع القانون الخلقى . فالعقل العملي اساس المعرفة ، ويفي بحاجات الانسان باعتباره كائنا عاقلا . ودافع عن الثورة الفرنسية ومبادئها ضد الهجوم عليها من النبلاء والاقطاعيين في المانيا ، معلنا مبادئ الحرية والاخاء والمساواة كتعبير عن مقتضيات العقل العملي ، مما جعله أقرب الفلاسفة الالمان إلى الروح الفرنسية . ثم بدأ يصوغ فلسفته الخاصة تحت شعار « نظرية العلم » والتي كتبها عدة مرات. وتعتبر ركيزة فلسفته مستقبلا عن كانط وارساء لقواعد المثالية المطلقة عند هيجل وبعض ارهاصات الوجودية المعاصرة . فرسالة العالم هو تحويل الفلسفة إلى مشروع لتنمية الفرد ونهضة الأمة . ونظرية العلم تعني نظرية الحرية لأن موضوع العقل النظري هو العقل العملي . الأنا نشاط ذاتي في نظام الطبيعة ، فعل أصلي للشعور . والعالم الخارجي هو اللا أنا ، حدود نشاط

(٩) فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) تعلم ودرس في فيينا وبرلين . أهم أعماله « محاولة في نقد كل وحي » ١٧٩٢ ، «اعتبارات حول الثورة الفرنسية» ١٧٩٣ ، « محاضرات في رسالة العالم » ١٧٩٤ ، « اسس نظرية العلم الشاملة » ١٧٩٤ ، « اسس نظرية القانون الطبيعي » ١٧٩٨ ، « نسق نظرية الاخلاق » ١٧٩٨ ، « رسالة الانسان » ١٨٠٠ ، « الدولة التجارية المغلقة » ١٨٠٠ ، « الملاح المميز للعصر الحاضر » ١٨٠٤ - ١٨٠٥ ، « تأهيل للحياة السعيدة » ١٨٠٦ ، « نداءات إلى الأمة الالمانية » ١٨٠٧ - ١٨٠٨ . وقد كان لفشته أثر كبير في نشأة الروح القومية في المانيا وأبضا في بلورة بعض المفاهيم في القومية العربية في حزب البعث العربي الاشتراكي .

الأنا . ومن هذا التقابل بين الأنا واللاأنا ، ومن مقاومة الأنا للأنا ينشأ الأنا المطلق . الأنا تضع ذاتها حين تقاوم . « أنا أقاوم فأنا إذن موجود »^(١٠) . ثم طبق نظرية العلم في القانون والسياسة باحثا عن اسس الدولة وموحدا بين القانون الطبيعي والقانون الاخلاقى والقانون المدنى . وقيم الاخلاق على اسس اجتماعية دون التخلي عن النظرة المعيارية وبهدف الانتقال من الوعى «^{١١}اخلاق الفردى إلى الوعى الأخلاقى الاجتماعى ارهاصا لهيجل فى « فلسفة الحق » . غاية الانسان فى الحياة البحث عن الحقيقة المطلقة بعيدا عن الشك والايمان ، شك هيوم وقطعية فولف . وفى الاقتصاد يقوم الاقتصاد القومى على التوجيه الاقتصادى والتخطيط وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج، فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة ، وقبل مارتن لوتير فى القرن . وفى الدين ، ماهية السعادة فى معرفة المطلق ، وفى تجاوز الذات الحسية والمعارف الجزئية وتحقيق المصالح واشباع الأهواء والرغبات . وفى السياسة اعداء الروح القومى من أجل طرد المحتل ، نابليون ، الذى جسد فى البداية مبادئ الثورة الفرنسية ثم إنقلب عليها عندما توج نفسه امبراطورا وغزا باقى الشعوب الأوربية بدعوى نشر مبادئ الثورة . وتقوم « النداءات » الشهيرة على اثبات حق الشعب الالماني فى الحرية والاستقلال ، وأن المانيا مركز الثقل والتوازن فى أوربا ، وأن الروح الالماني كما يتجلى فى اللغة والشعر والفلسفة والفن والعلم لا يمكن استعباده بروح شعب آخر^(١٢) . وفى الحضارة ، حاول رسم صورة لعيوب العصر من محافظة وتقليد وخارجية الاشكال وضيق الروح كما فعل روسو من قبل^{١٣} وكان الوعى الأورنى منذ البداية وحتى الذروة كان يتنبأ بمصيره ويرصد مساره نحو النهاية . وبالرغم من أن مين دى يران ليس من الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط بالمعنى التاريخى إلا أنه قام بما فعله فشته بالنسبة لكانط ولكن فى الفلسفة الفرنسية . وكما يعتبر فشته أقرب الفلاسفة الألمان إلى فرنسا كذلك يعتبر مين دى يران أقرب

(١٠) فى شعر محمود درويش خاصة وأدب المقاومة بوجه عام تجارب كثيرة تعبر عن روح فشته .
(١١) انظر مقارنتنا لكل من موقفى فشته وياسبرز فى دراسائنا الثلاثة عن ياسبرز « الرجعية والاستعمار عند الفيلسوف الراحل » ، « التواطؤ النازى الأمريكى فى فكر الفيلسوف الراحل » فى قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى « فى الفكر الغربى المعاصر » ص ٣٩٨ - ٤٦٥ .

الفلاسفة الفرنسيين إلى فشته (١٢). ثار ضد علم النفس الحسى عند كوندريك وكابانيس كما ثار كانط ضد هيوم وليبنز ضد لوك ، وبرجسون ضد فوند وفشنر وشاركو . وطور علم نفس مثالى ارادى يقوم الذهن فيه مباشرة بالتجريب باعتباره نشاط الارادة . ودرس موضوع الجهد وانتهى إلى مانتى إليه فشته من فلسفة المقاومة ، مقاومة الأنا للأنا . فالجهد العضلى يثبت الأنا كما يثبت العالم . ثم طور ميتافيزيقا تقوم على مفاهيم القوة والجوهر والعلّة كتجارب حية مباشرة للارادة ، ميتافيزيقا روحية خالصة كان لها اكبر الاثر على كوران ، وراقسون ، ورينوفيه .

وبالرغم من أن هيغل ينتمى إلى الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط بعد فشته وقبل شلنجر وشوبنهاور الا أنه أكثر تأثيراً على مسار الفلسفة الحديثة^(١٣) . فهو الذى اعطاها البداية الثالثة والأخيرة بعد أن تحولت الفلسفة الحديثة وإنقلبت على نفسها من مشروع نظرى عقلى إلى مشروع عملى مضاد للعقل ، وبالتالى

(١٢) مين دى بران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) فيلسوف وعالم نفس فرنسى . أهم أعماله « أثر العادة فى ملكة الفكر » ١٨٠٢ ، « فى تفكيك الفكر ١٨٠٥ » ، « فى الادراك اللاتى المباشر » ١٨٠٧ ، « محاولة فى اسس علم النفس » ١٨١٢ وقد نشر بعد وفاته ، « علاقات الفيزيقي والاخلاق فى الانسان » ١٨٣٤ ، « أعمال فلسفية » ١٨٤١ .

(١٣) هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) أكبر مفكر المائى على الاطلاق . ولد فى شتوتجارت وبدأ مهنته كاستاذ فى جامعة بينا فى ١٨٠١ حتى انتصار نابليون فيها فى ١٨٠٦ . ثم أصبح استاذاً فى هيدلبرج ثم فى برلين ١٨١٨ - ١٨٣١ . تتراوح مؤلفاته بين الشباب والكهولة . فمن مؤلفات الشباب « وضعية الدين المسيحى » ، « روح المسيحية ومصيرها » ، « الحب » ، « شلرات مذهب » ، « الدين الوطنى والمسيحية » ، « حياة يسوع » وكلها بين ١٧٩٥ - ١٨٠٠ ولم يبلغ بعد هيغل الثلاثين عاماً . وبعد ذلك كتب هيغل « اختلاف المذهب الفلسفى عند فشته وشلنجر » ، و « الايمان والمعرفة » ١٨٠١ . ثم بدأت مؤلفات النضج « ظاهريات الروح » ١٨٠٧ ، « علم المنطق » ١٨١٢ - ١٨١٦ . وتخللهما « التمهيد الفلسفى » ١٨٠٨ ، « دائرة معارف العلوم الفلسفية الاساسية » ١٨١٧ . « مبادئ فلسفة الحق وعلم الدولة » ١٨٢١ . ثم طبق هيغل مذهبه فى شتى العلوم الفلسفية ، فى الدين « محاضرات فى فلسفة الدين » ١٨٢١ ، وفى الفلسفة « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » ١٨١٦ - ١٨٢٨ ، وفى التاريخ ، « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ١٨١٢ - ١٨٣٠ ، وفى « الجمال » . وله مجموعة من « المراسلات » ح ١٧٥٨ - ١٨١٢ ح ١٨١٣ - ١٨٢٢ نشرت بعد وفاته .

بداية الواجهة الثانية لمشروع الفلسفة الغربية وهى الفلسفة المعاصرة . ويؤرخ للفكر المعاصر حقيقة بهيجل ، فهو الذى يفصل الفلسفة الأوربية إلى مرحلتين : الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت حتى كانط ، والفلسفة المعاصرة ابتداء من هيجل حتى العصر الحاضر : الظاهراتية والوجودية ، والبنوية ، والتحليلية ، والبرجماتية ، والشخصانية ، وفلسفات الحياة ، وأخيراً التفكيكية . فهيجل هو فى نفس الوقت حديث ومعاصر . نجد لديه إكتمالا للفلسفة الحديثة وحلا لمشاكلها أو الغاء لها وعلى رأسها هذه الثنائيات المتعارضة بين النفس والبدن ، الظاهر والشيء فى ذاته ، النظر والعمل ، المعرفة والاخلاق ، الصورة والمادة ، الروح والطبيعة أو على مايقول هوسرل فى « أزمة العلوم الأوربية » : الثنائية بين العقلانية والتجريبية كخطئ . اعمدين ومنفرجين يخرجان من ديكارت ، الأول إلى أعلى ، والثانى إلى أسفل ، وهى الثنائية التى جعلت الشعور الأوربي يبدو كفهم تمساح مفتوح . كان القضاء على هذه الثنائية هى مهمة الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط وعلى رأسهم هيجل الذى استطاع تجاوزهم جميعا خاصة فشته وشلنج فى أحد مؤلفاته المبكرة . كما ظلت مهمة الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا رفض أحد الطرفين وقبول الطرف الآخر أو الذين حاولوا إيجاد طريق ثالث بينهما . كان هدف هيجل تنشيط مقولات كانط وإعادة الحياة إليها ثم ربط مذهب كانط المفكك أو المترابط خارجيا على نحو آلى ، ربطه على نحو عضوى حيوى . فأصبحت مراتب العقل الخالص ، الحس والذهن والعقل مراحل متتالية للمعرفة . وبدل أن يكون التقدم إلى أعلى كما هو الحال عند كانط يكون إلى الامام . وبدل أن تكون العلاقة فى خط مستقيم تكون فى علاقة جدلية إلى الامام وإلى الخلف ، الشيء ونقيضه ثم المركب من الشيء والنقيض . لذلك تظهر أهمية فعل Aufheben عند هيجل الذى يعنى الازالة والاثبات ، الهدم والبناء ، الرفع والخفض . رفض هيجل الشيء فى ذاته عند كانط وأصبح هو التصور Begriff أو الفكرة . لافرق بين المنطق والوجود ، بين العقل والواقع ، بين المثالى والواقعى . « كل مثالى واقعى ، وكل واقعى مثالى » . لذلك عرف مذهب هيجل بأنه وحدانية مطلقة أو مثالية مطلقة أو مثالية وحدانية . إذ لا يوجد الا جوهر واحد ، لافرق بين الذات

والموضوع . عندما تنشط الذات تصبح موضوعاً وعندما يتطور الموضوع يصبح ذاتاً . وكل شيء خاضع للتطور والتغير والتقدم على نحو جدلي ، صراع بين الازدواج . فالروح يتطور من الحس إلى العقل إلى المعرفة المطلقة . والمنطق يتطور من المنطق الذاتي إلى المنطق الموضوعي إلى المنطق الذاتي الموضوعي ، منطق التصور . والقانون يتطور من القانون الاخلاقي إلى القانون المدني إلى القانون السياسي . وتقوم الحركة على التغير ثم الهوية . تغاير الشيء مع ذاته وتخرجه ثم عودته إلى نفسه . وقد طبق ذلك هيجل في تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ والدين والجمال . إذ سارت الروح من الشرق القديم ماراً بمصر واليونان حتى الغرب الحديث . والتاريخ هو التصور بتحقيقاته العينية ، والتصور هو التاريخ في مساره ومراحله . « تاريخ العالم هو محكمة العالم » . لقد اهتم هيجل بالسياسة ، وحيا الثورة الفرنسية ولكنه تراجع عن موقفه الأول كما فعل فشته وبيتهوفن وكثير من المفكرين الاحرار بعد الارهاب . كان راديكالياً في شبابه ، ثائراً ضد الأقطاع والملكية البروسية . ولكن بعد سقوط نابليون تغير وأصبح ممثل الملكية البروسية وانقلب محافظاً . كان مفكراً دينياً في البداية وكما تدل على ذلك أعمال الشباب ثم تحول من الدين إلى المثالية ومن الوحي إلى العقل في اكبر محاولة عرفها تاريخ الفلسفة الغربية لتعقيل الدين وتنظير الوحي كما حدث ذلك عند المعتزلة والحكماء في تراثنا الاسلامي القديم . ولكن يظل الاشتباه قائماً . هل هيجل فيلسوف الايمان أم فيلسوف الالحاد ؟ هل هو متدين المتدينين أم فيلسوف الفلاسفة ؟ هل هو فيلسوف الايمان أم فيلسوف العقل ؟ هل هو فيلسوف النقل أم فيلسوف العقل ؟ هل هو اقرب إلى العصر الوسيط حيث الفلسفة لديه منطق وطبيعيات والهيئات أم اقرب إلى العصور الحديثة بداية بالذاتية ؟ هل هو متمركز حول الله مثل العصر الوسيط أم حول الانسان مثل العصور الحديثة ؟ عند هيجل عناصر تجعله الأول كما تجعله الثاني . وهناك اشتباه ثان هو : هل هيجل فيلسوف الفكر أم فيلسوف الوجود ، مثالي أم واقعي ، ذاتي أم موضوعي ، عقلاني أم وجودي ؟ والحقيقة أنه يمكن قراءة فلسفته على الجانبين . فهو في آن واحد فيلسوف العقل والوجود ، المثال والواقع ، الذات والموضوع . وهناك اشتباه ثالث بالنسبة

للسياسة : هل هو يمينى أم يسارى ، محافظ أم ليبرالى ؟ رجعى أم تقدمى ؟
والحقيقة أنه توجد عناصر فى فلسفة هيجل تجعله زعيم المحافظين وعناصر أخرى تجعله أمام التقدميين . فبعض الجوانب المحافظة فى فلسفة هيجل نجدها فى الدفاع عن المسيحية ، باعتبارها دين الوحي وتبرير العقائد خاصة التثليث والتجسد والخلاص والخطيئة الأولى ، وتبرير الكنيسة باعتبارها النظام الاجتماعى والمدنى الجديد فى صورة الدولة ، تجسد الفكر فى التاريخ ، وتبرير الطقوس بالبحث عن دلالاتها الرمزية ، وتبرير الكاثوليكية ورؤيتها لمسار التاريخ ، ويعارضه النقد التاريخى للكتب المقدسة باعتباره وضعية تاريخية يعكف على الروايات ولا يتعامل مع الروح ، ومعارضة فلسفة التنوير بالرغم من ثورتها وقدرتها على التغير الاجتماعى والقضاء على الملكية فى فرنسا وجذبها المفكرين الأحرار فى المانيا ، والعنصرية التى تكشف عنها تطبيقات المذهب فى انتقال الروح من الشرق إلى الغرب ، واعتبار الشرق أول مراحل التطور البشرى واكتماله فى « جرمانيا » ، وتبرير الوضع القائم والدولة البروسية حتى أنه قد اطلق عليه « فيلسوف الدولة » أو « فيلسوف بروسيا » . وفى نفس الوقت هناك عناصر تقدمية أخرى فى فلسفة هيجل مثل التوحيد بين الدينى والدنيوى ، بين الزمنى والروحى ، بين الفكر والوجود ، بين الدين والعقل منعا لثنائية المصدر وإزدواجية أساليب الحياة . والدين هو كل شئ ، حضارة ، وفن ، وتاريخ ، وفكر ، ونظام ، وسياسة وليس مجرد عقائد أو شعائر أو طقوس . والحقيقة متطورة متغيرة تتخلق ، وتنكشف من خلال الصراع على الازدواج . الحقيقة حياة ذاتية وتحرر وخلود ، لذلك احتاج هيجل إلى قراءة تجعله يرتكن على أحد الجانبين وإجابة على السؤال الدائم : هل هيجل فيلسوف العقل ، وهل هو عقل نسبى مثل ديكارت وكانط أم عقلى جذرى مثل اسبينوزا وفولتير ؟ يمكن القول بأن هيجل استطاع تجاوز هذه الثنائيات إلى اشتباه أصيل فى فكر كل فيلسوف قادر على اختراق الحواجز والتصنيفات القائمة . فالعقل عند هيجل كما هو الحال عند فشته يعنى عدة أشياء . العقل هو الحس ، أولى درجات الادراك فى الزمان والمكان وكما هو الحال فى

الحساسية الترنسندرننتالية عند كانط ، وهو الوعى بالذات كما هو الحال عند فشته . وهو العقل الملاحظ المعروف عند التجريبيين . وهو الوعى بالشقاء كما هو معروف عند الاخلاقيين التجريبيين اليونان أو الانجليز . وهو العقل الاستدلالي الصورى الموجود عند لينتز واسبينوزا ، وهو الروح ، وهى اضافة هيكل . ويضم العقل الحيلة والخداع والمكر والدهاء . وهو الواقع والتاريخ والوجود والحياة والدين بل هو الله^(١٤) وتمثل المثالية المطلقة عند فشته وهيكل تقدما حقيقيا فى إقامة مشروع الحضارة الأوربية لاقامة علم شامل . فقد استطاعت لأول مرة القضاء على هذه الثنائية الحادة بعدما حاول كانط فى الفلسفة النقدية بين الاتجاه العقلى والاتجاه التجريبي وذلك باعادة الوحدة الباطنية بينهما بالتوحيد بين الروح والمادة ، العقل والوجود ، المثالى والواقعى . بل أنها استعملت لفظ « الظاهريات » ، ووصفت بناء الشعور الفردى وتطوره ، واستطاعت الدخول فى غائية التاريخ ، ووصف بناء الشعور الأوربى وتطوره ، وعبرت عن ثنائية العصر الحديث التى تكشف عن مأساته باسم الشعور بالبؤس الذى يعبر بدوره عن الفصم بين الروح والمادة ، بين المثال والواقع ، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن . ومع ذلك يرى هوسرل أنه بالرغم من معارضتهما معارضة مطلقة لكل إتجاه تجزيى للوعى الأوربى فى المثالية المطلقة إلا أن هذه لم تستطع التخلص من رواسب الاتجاه التجريبي ، ولم تستطع تحويل الفلسفة إلى علم محكم بل ظلت مجرد وعى الانسانية بذاتها ، وتحقيق العقل لذاته . وقد تم ذلك فى جو اسطورى شاعرى ، كأن الفلاسفة فيه مبدعين لشعور لا محللين لتصور . لم تستطع المثالية المطلقة أن تتحول إلى نظرية فى العلم محكمة دقيقة . لقد نسى هيكل منهج الايضاح ، وظل الجدل غامضا . يختلط فيه كل شئ بكل شئ . وارتبطت الفلسفة بالدين إلى الأبد ، وأصبح الاعتقاد والدين هو المثل الأعلى لليقين الفلسفى . لذلك انتهت إلى

(١٤) « محاضرات فى فلسفة الدين عند هيكل » ، « هيكل فى الفكر المعاصر » ، « هيكل وحياتنا المعاصرة » قضايا معاصرة ح ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ١٧١ - ٢١٦ .

الاغراق في الرومانسية سواء في مثالية الذات (فشته) أو في المثالية المطلقة (هيجل) أو في فلسفة الهوية (شلنج)^(١٥) .

ثم حاول شلنج تغيير موقف كانط وفشته في موضوع العلاقة بين الأنا والعالم^(١٦) . فالوعى عند شلنج هو وحده الموضوع المباشر للمعرفة ويتم معرفة العالم الموضوعى باعتباره « موقفاً حاداً » لعملية شعور الوعى بنفسه . ويصبح الذهن واعياً بنفسه في الفن وحده . وعلى الفلسفة أن تستلهم الفن . حاول في المثالية الترنسندنالية الجمع بين المثالية الذاتية عند فشته والمثالية الموضوعية عند هيجل اجابه على سؤالين : الأول ، كيف يؤدى تطور الطبيعة اللاواعية إلى نشأة الوعى ؟ والثانى ، كيف يتحول الوعى الذاتى إلى الموضوع ؟ والاجابة عن الأول في فلسفة الطبيعة ، وعن الثانى في المثالية الترنسندنالية . وإنتهى إلى فلسفة الهوية عبر كانط ، هذه الفلسفة التى تصورها ليبنتز مجرد قانون منطقى ، مبدأ الهوية ، وفتح بها كانط عالم الذاتية ، هوية الصورة والمضمون ، وجعلها فشته عملية ذاتية وصيرورة الوعى ،

(١٥) « الظاهريات وازمة العلوم الأوربية » فى « قضايا معاصرة » ، الجزء الثانى « فى الفكر الغربى المعاصر ص ٣١٩ .

(١٦) شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) مؤسس المثالية الترنسندنالية مع كانط وفشته وهيجل إلا أنه يعتبر أيضاً فيلسوف الرومانسية . وكان له أثر كبير على الرومانسين الانجليز من خلال كولوريدج . وتتضح خيوط فلسفته فى أعماله كلها سواء فى مرحلة الشباب مثل « الأنا باعتباره مبدأ الفلسفة أو فى اللامشروط فى المعرفة البشرية » ١٧٩٥ يقرأ فيه فلسفة الذاتية عند فشته ، « رسائل فى القطعية والنقد » ١٧٩٦ لاعادة بناء محاولة كانط فى ايجاد عالم فلسفى جديد بين شك هيوم وقطعية فولف ، « فكرة من أجل فلسفة للطبيعة » ١٧٩٧ وهى محاولة للعودة إلى الوجود باعتباره طبيعة ، « فى علاقات الواقعى بالمثالى فى الطبيعة » ١٧٩٨ وفيه رد المثالى والواقعى عند هيجل إلى الطبيعة ، « مقدمة فى أول تخطيط للمذهب فى فلسفة الطبيعة أو مفهوم الفيزيقا التأملية والتنظيم الخارجى للمذهب فى هذا العلم لتاريخ الفلسفة » ١٧٩٩ . وفى مرحلة النضج التى تسمى فلسفة شلنج الثانية يبدأ شلنج بكتابه المحورى « مذهب المثالية الترنسندنالية » ١٨٠٠ ، « الفلسفة والدين » ١٨٠٤ ، « الحرية الانسانية والمشاكل المتعلقة بها » ١٨٠٩ ، « محاضرات شتوتجارت » ١٨١٠ ، « أعمار العالم » ١٨١٥ ، « مقدمة لفلسفة الاساطير » ١٨٢٥ ، « عرض للتجريبية الفلسفية للطبيعة وللحكمة باعتبارها علماً » ١٨٣٦ .

وجعلها هيكل صيرورة الوجود . تتجمع في شلنج كل هذه الخيوط ، وتصب في النهاية في فلسفة الدين . ويصبح الله هو الهوية المطلقة كما عبر عن ذلك فلاسفة العصر الوسيط ، هوية الماهية والوجود . وتتضح هذه الخيوط كلها في مؤلفاته : قراءة فلسفة الذاتية عند فشته ، إعادة بناء محاولة كانط لايجاد عالم فلسفي جديد بين شك هيوم وقطعية فولف ، العودة إلى الوجود باعتباره طبيعة ، رد المثالي والواقعي عند هيكل إلى الطبيعة . ويتضح من طول عناوين مؤلفاته محاولته لجمع الخيوط كلها . واجابه على السؤال الدائم : إلى أى حد كان شلنج فيلسوفا عقلانيا نسبيا مثل ديكارت وكانط أو جذريا مثل اسبينوزا وفولتير ؟ يمكن القول أن شلنج هو فيلسوف الحدس الفني أو الصوفي ، الادراك المباشر للطبيعة . فالعقل لديه يعنى عدة اشياء : الحدس المباشر للطبيعة ، العاطفة أو الروح وبالتالي فهي الحياة ، الاحساس الجمالى بالعالم كما يبدو في الفن ، الاسطورة كما تبدو في الدين . ويبدو أنه كما سار الديكارتيون باستثناء اسبينوزا وراء ديكارت في تبرير الدين وإعادة فهمه فهما عقليا كذلك سار الفلاسفة بعد كانط وراء كانط في التبرير نفسه . فالله عند فشته هو الأنا المطلق ، والخلود لديه غاية الانسان . والتثليث عند هيكل هو الدين المطلق ، والوحى هي المعرفة المطلقة . والكلمة المتجسدة هو الجدل في الوجود . والحدس المباشر عند شلنج والذي يدرك وحدة الله والعالم أو الروح والطبيعة رؤية صوفية خالصة^(١٧) .

وبدأ شوبنهاور كانطيا مبينا الاسباب الفعلية لكون الشيء على ما هو عليه رافضا قسمة كانط الظاهر والشيء في ذاته ، وهما عند شوبنهاور واجهتان لنفس الشيء عندما يتجلى في الإرادة^(١٨) . الانسان شيء يتجلى في الظاهر وهو العقل

(١٧) « موقفنا من التراث الغربي » ، في « قضايا معاصرة » ، الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر » ص ٢١ .

(١٨) شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) آخر الفلاسفة الكانطيين الأربعة . لم تعرف فلسفته في حياته ولا بعد مماته نظرا لمعارضته الهيكلية المسيطرة في عصره ولعدائه للفلسفة الأكاديمية . عمله المبكر ، « في الجذر التربيعي لمبدأ البلية الكافية » ١٨١٣ ، ولكن عمله الرئيسي « العالم باعتباره ارادة »

أو التمثيل ، ويكون على ما هو عليه وهي الإرادة . والفن تحرر للإرادة كما هو الحال عند شلنج . والحقيقة أن شوبنهاور هو نموذج اليمين الكانطى . فهو فيلسوف الرجعية بعد فنتل ثورة ١٨٤٨ . أيد الاستعمار ، وعادى المادية والجدل . ناهض العلم من أجل الميتافيزيقا . أنكر وجود الشيء في ذاته لصالح الإرادة اللاعاقلة . أنكر التقدم التاريخي ، وكره ثورات الشعوب . ووقع أسير التشاؤم ، وحارب التقدم والواقعية ومصالح الشعوب . ثم انتهى إلى التصوف والنيرفانا . كان مثاله الأعلى بوذا كما كان المثل الأعلى عند نيتشه زرادشت . وهنا يظهر نموذج الشرق الصوفى كتعويض عن فقدان عالم الحياة في الوعي الأوربى في أحد أبعاده وهي العقلانية . فإذا كان السؤال في الفلسفة الحديثة مازال قائما : إلى أى حد يمكن القول بأن الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط استمروا في المشروع العقلانى النظرى للفلسفة الحديثة الذى بدأه ديكارت إلى المنتصف وجعله اسبينوزا أكثر جذرية لا يقبل العقل فيه استثناء ، وإلى أى حد رجحوا الجانب اللاعقلانى؟ فإنه يمكن القول بأن العقل ظل شعارا عند الفلاسفة الأربعة الكبار ولكن بمعانى مختلفة ومتباينة عن معنى العقل الحدسى الاستنباطى عند ديكارت أو العقل الصورى التحليلى التركيبى عند كانط . فالعقل عند فشته وهيجل وشلنج وشوبنهاور يعنى عدة معانى . فهو العقل الحدسى القادر على الإدراك المباشر كما هو الحال عند ديكارت . وهو العقل الوجدانى الذى هو أقرب إلى الدوافع والبواعث ذوق الصوفية . وهو العقل الحسى أولى درجات المعرفة ، عقل هيوم ، الحدس عند كانط ، وأولى درجات المعرفة عند هيجل . وهو العقل الاستدلالى القادر على إيجاد الاتساق بين المقدمات والنتائج ، العقل الاستنباطى الذى يبدأ بمسلمات ، ويستنبط منها قضايا ، العقل الهندسى كما هو الحال عند اسبينوزا . وهو العقل الاخلاقى القادر على فهم بواطن الأمور والذى له الأولوية على العقل النظرى عند شلنج . وهو العقل الإرادى الذى يمارس فعل

« وامثالاً » ١٨٤٤ ثم أعيد تنقيحه في ١٨١٨ - ١٨١٩ . وآخر أعماله « باراجلوبارا ليومينا » وهى مجموعة من الكتابات الأدبية الملغزة الأسلوب أهمها « فى أساس الاخلاقية » ، « فن الأدب » ، « محاولة فى الإرادة الحرة » ، « أفكار ، وحكم ، وشذرات » ، « الحياة ، والحب ، والموت » .

الحرية ، هو العقل المتحد بنشاط الأنا في مقاومتها للأنا من أجل وضع الأنا المطلق . وهو أخيرا العقل المطلق ، الحقيقة ذاتها ، كما تكشف في نظرية العلم ، العلم « الالهى » ذاته الذى أدركه عقل الفيلسوف وكما هو الحال عند هيجل . أصبح العقل كل شيء ، الحس والذهن والوجدان كما هو الحال في علم الأصول . وبالتالي أصبح من الصعب أن نجد شيئا لا يدخل في العقل . فسهل بعد ذلك في الفلسفة المعاصرة تسميته الوجود الذى يشمل ايضا كل شيء بما في ذلك مظاهر العقل نفسه .

ثانياً : الرومانسية

كانت الرومانسية رد فعل على كانط . وكان فيلسوفها الكانطى هو شلنج . ثم تلقفها الشعراء الرومانسيون الانجليز : شيلي ، وكولوريدج ، ووردزورث ، واللمان : جوته ، وهينيه متأثرين بالمثالية الترنسندنتالية بوجه عام وشلنج بوجه خاص . وجد الفكر الانجليزى في رومانسية الشعراء تعويضا له عن مادية هوبز ، وتجريبية لوك ، وحسية هيوم . ثم إنتقلت الرومانسية من ايدى الشعراء إلى الفلاسفة اللمان مثل شليرملهر وريتشل الذى شارف التصوف ، والانجليز مثل كارلايل ، وراسكين ، والفرنسيين مثل لامنيه ، والامريكيين مثل ثورو وأمرسون . ومثل الرومانسية دفعة جديدة في الوعي الأوربى تفجر ذاتيته ، وتوحده بالطبيعة ، وتطهره من بقايا الموروث ، وتساعده على الثورة على ماتبقى من القديم . ولكنها في نفس الوقت تمثل جذور العدمية فيه بما تتضمنه من ظلام وليل واشتباة وتشاؤم وإنتحار ، وحلم وخيال ، لافرق فيها بين الواقع والوهم وبين الحقيقة والخيال . التحرر فيها يكشف عن اللاشئ ، والثورة فيها لا تنتهى إلى شيء . العودة إلى الارحام أقرب إلى الحقيقة من التقدم إلى الامام ، وهو ما تجلّى بعد ذلك بوضوح عند نيتشه والوعي الأوربى في طريقه إلى النهاية .

١ - الرومانسية الشعرية

وسواء كان شبلى ، وكولوريدج ، ووردزورث ، وجوته ، وهينه رومانسيين شعراء أو شعراء رومانسيين فإن المهم هورد الشعر على الفلسفة، وتصحيح مسار الوعي الأوربي الكلاسيكي في فلسفة كانط بالرومانسية في الشعر . تأثر شبلى في شعره بالفلسفة المثالية من أفلاطون واسينورا وبركلى. كما تأثر بالمتأهية الترنسندنتالية عند شلنج^(١٩). وفى أولى كتاباته التى اهتمت بالاحاد كان يرى أن العقائد الدينية صحيحة مجازا وليست صحيحة حقيقة ، وإن افضل تعبير عن فكرة « الله » هو روح العالم . والفكرة رابط رئيسى بين الشعر والدين وكما هو الحال عند المعتزلة والحكماء خاصة ابن الايدى الذى جعل صفات الله مجازا لا حقيقة فى حين أنها فى الانسان حقيقة لا مجازا^(٢٠) . وتأثر كولوريدج بكانط وشلنج المتأخر دون أن يبنى مذهبا متسقا أو نظاما فكريا واحدا^(٢١) . ومع ذلك تلور محاور فكره الرئيسية فى مناهج عصره فى الفكر والحياة ، طبيعة الاعتقاد الدينى ، نقد المذهب النفعى^(٢٢) ، تحديد علاقة الدولة بالكنيسة ، وفى الفلسفة التمييز بين الذهن والعقل مثل كانط وجعل الحقيقة فى الافكار وحدها. وقد اهتم بعلم النفس والابداع الأدبى الذى لا تفسره النظرية التجريبية . ورفض الحتمية والآلية لأن الذهن نشاطه العضوى وفاعليته وخصوبته وتلقائيته . استهوته نظرية المعرفة الالمانية لأنها تعطى الأسس

-
- (١٩) شبلى (١٨٩٢ - ١٨٢٢) شاعر رومانسى إنجليزى . له « دفاع عن الشعر » ١٨٢١ .
 (٢٠) « من العقيدة إلى الثورة » الجزء الثانى ، « التوحيد » ص ٦٠٠-٦٠٤ .
 (٢١) كولوريدج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) شاعر رومانسى وفيلسوف لاهوتى ومنظر اجتماعى إنجليزى .
 كتب سيرة ذاتية « مذكرات » ، « مقال فى المنهج » ١٨١٨ ، « فى المنطق والتعلم » وقد نشر فى ١٩٢٩ بعد وفاته ، « حديث المائدة » ١٨٣٠ ، « اعترافات روح باحث » ١٨٤٠ ، « الصديق » ، « موجز رجل الدولة » ١٨١٦ ، « دستور آخر للكنيسة والدولة » ١٨٣٠ ، « مساعدات على التفكير » ١٨٢٥ ، « المحاضرات الفلسفية » الذى نشر فى ١٩٤٩ بعد وفاته .

- (٢٢) اعترف جون ستوارت مل زعيم التجريبيين النفعيين باثر كولوريدج والرومانسيين الإنجليز والألمان بوجه عام عليه فى أعطائه تصورا لفلسفة الحضارة لم تعطه اياه الفلسفة النفعية التقليدية ، وكان الرومانسية قادرة على الهام النفعيين فى حين أن النفعية لا تلهم الرومانسيين .

العقلية للآيمان المسيحى الذى ينتمى إليه . وبالرغم من معارضة كانط فى الاحكام الخلقية نظرا لشمولها وموضوعيها إلا أنها لديه افضل من نفعية بنتام أو بالى . ينقد صورية الواجب عند كانط ، وتقابل الوجود والعدم فى منطق هيجل . ويعتبر أفضل ناقد لاهوتى فى بريطانيا فى القرن التاسع عشر . دعا إلى ضرورة اجتماع القوى الثورية من أجل التقدم مما كان له أبلغ الأثر فى إيقاف التيار المحافظ ومدته فى إنجلترا . ولا تحتوى أعمال ودزورث ايضا على مذهب فلسفى إلا أنها تكشف عن انتسابه إلى الفلسفة الترنسندنتالية وإلى وحدة الوجود خاصة فيما يتعلق بالجليل فى الطبيعة^(٢٣) . واكد ضرورة تأسيس الشعر على العواطف البدائية للإنسان العادى كما فعل شيللر من قبل فى « الشعر الساذج والشعر العاطفى » . وجمع جوته بين الفلسفة والعلم والأدب فى اطار وحدة الوجود العامة معتمدا على افكار اسبينوزا فى وحدة الوجود وليستز فى وحدة الروح وجماليات كانط وتفرقة بين الجميل والجليل^(٢٤) . وادرك هيبه أن تاريخ الفلسفة كتاريخ للوعى الأوربى هو صراع بين المذهب الروحى والمذهب الحسى أى بين العقلانية والتجريبية^(٢٥) . ودافع عن التيار الأول ونقد مادية الثانى وآليته فى القرن التاسع عشر . وأعاد صياغة وحدة الوجود عند اسبينوزا كما اعاد صياغتها شلنج من قبل بروح الرومانسية وبعيدا عن التجريد العقلى والمنهج الهندسى . وارتبط نقده للدين بنقده للملكية والاقطاع اسوة

(٢٣) «دزورث (١٧٧٠ - ١٨٥٠) شاعر رومانسى إنجليزى . خضع فى شبابه لأثر الافكار الثورية فى فرنسا مثل اقرانه الرومانسين خاصة أفكار جودوين الراديكالية . ثم وقع تحت أثر كولوريدج منذ ١٧٩٥ والذى شجعه على أن يتجه إلى الشعر والفلسفة . ونشر معه « مقطوعات غنائية » ١٨٠٠ ، وكتب مقدمتها . وكتب ملحمة شعرية « التراجع » نشرت بعد وفاته ، « المقدمة » ١٨٥٠ مع مقال « لمؤذهن شاعر » .

(٢٤) جوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢) أشهر من أن يعرف به . عمله الرومانسى الأول « آلام فتر الشاب » ١٧٧٤ ثم « فلوست » ١٨٠٨ - ١٨٣١ . ونشر عدة مؤلفات علمية عن تحول النبات ونظرية اللون . وكان له أثره على دارون ونظرية التطور وعلى اصدقاؤه الفلاسفة مثل شيللر وشلنج وشوبنهاور .

(٢٥) هيبه (١٧٩٧ - ١٨٥٦) شاعر المانى ، وديمقراطى ثورى ، وصديق لماركس . عمله الرئيسى « نحو تاريخ الدين والفلسفة فى المانيا » ١٨٣٤ .

بفلاسفة التنوير في فرنسا . ودعا إلى الثورة الديمقراطية والاشتراكية عند سان سيمون . وهو أول من أشار إلى المضمون الثوري للفلسفة الألمانية خاصة جدل هيغل الذى مهد الطريق للثورة عن طريق بيان التناقض والصراع بين الاضداد . والشعر والثورة صنوان . الشاعر ناثر ، والنائر شاعر . وقد كانت الثورة السياسية عند الرومانسيين مقدمة للاشتراكية الطوباوية عند الاشتراكيين بما فى ذلك ماركس الشباب . ويرجع الفضل فى ذلك كله إلى كانط الذى كان هو الباعث على الرومانسية فى الشعر وفى الفكر سواء كرد فعل على الصورية أو كمصدر للبحث فى الجليل فى الروح والطبيعة .

٢ - الفلسفة الرومانسية

وظهرت الرومانسية ليس عند الشعراء وحدهم بل أيضا عند الفلاسفة . وقد كان بين الفريقين أثر متبادل ، أثر الشعراء فى شلنج فيلسوف الرومانسية كما أثر شلنج فى الشعراء الرومانسيين . وكان الفلاسفة الرومانسيون فى ألمانيا شلير ماخر وريتشل ، وفى فرنسا لامنيه ، وفى أمريكا ثورو وامرسون ، وفى إنجلترا كارلايل وراسكن . وقد تحول كثير منهم إلى التصوف وعادوا التنوير . فكان ذلك ايدانا بانقلاب الوعى الأوربي على عقبيه والانتقال من البداية نحو النهاية . ضم شلير ماخر فى فكره تيارات عدة من اسبينوزا إلى كانط وفشته وجاكوبى . تجتمع كلها على وحدة الوجود التى اسسها اسبينوزا عقليا ، وأعطاهما فشته وشلنج اساسا ذاتيا حدسيا ثم ارساها جاكوبى فى التجربة الصوفية^(٢٦) . تصدى للتنوير السطحى الساذج الخارجى كما فعل برجسون بعد ذلك فى هجومها على العقل الصورى العلمى ، المجرد المادى . ودافع عن الرومانسية كما فعل برجسون ايضا فى اثباته دور الحدس والتعاطف الوجدانى .

(٢٦) شلير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) لاهوتى فيلسوف ، وواعظ بروتستانى المائى ، واستاذ جامعى . أهم أعماله « خطابات فى الدين » ١٧٩٩ ، « احاديث النفس » ١٧٨١ - ١٨١٠ ، « نقطة موجزة للدراسة اللاهوت » ١٧٩٢ - ١٨١١ ، « الايمان المسيحى » (جزءان) ١٨٠٢ .

الدين والاخلاق نابعان من التراث ، والله والعالم شيء واحد خال من التناقضات . وقوانين الجدل ليست شاملة بل هى تعبير عن حركة الفكر وحيويته . نقد العهد القديم ورواياته ، هذا النقد الذى بدأه اسبينوزا ومدته إلى العهد الجديد مما أدى إلى تطوير هذا العلم ، النقد التاريخى للكتب المقدسة وبالتالى نقد مصادر المسيحية كما فعل رينان . وحول ريتشل الرومانسية من مجرد فلسفة إلى تجربة صوفية^(٢٧) . الله هو أساس حكم القيمة الدينى . فللإنسان حكمان . الحكم القائم على الواقع مثل أحكام العلوم الطبيعية ، والحكم المستقل أو الدينى الذى يعبر عن ارتباط الإنسان بقيمة عليا أو بواقع أعلى وهو الله . الأول يشبه حكم كانط البعدى والثانى الحكم القبلى . ولا يمكن إدراك الله بالدليل العقلى القبلى أو البعدى أو بالحدس أو بالتجربة الصوفية أو بالعاطفة والفطرة . فالله ليس موضوعا للدراك على الإطلاق بل هو أساس حكم القيمة الدينى . لذلك يحتاج الإنسان إلى الله حتى يكون حكم القيمة ممكنا وحتى يحرره من أحكام الطبيعة، ويشابهه موقف ريتشل نظرية الصدق الإلهى للعلوم والحقائق عند ديكرت ، والضمان الإلهى للاخلاق عند كانط ، وبالتالى يتراجع اليقين العقلى والبداهات الفطرية إلى وراء . وينقلب العقل إلى ضده فى التصوف . وهو ما سيتضح بعد ذلك بصورة أوضح فى الفلسفة المعاصرة وتياراتها اللاعقلية وكأن الوعى الأورنى قد بدأ ببناء العقل وانتهى بتحطيم العقل^(٢٨) . ونقد لامنيه فلسفة التنوير وكل فلسفة القرن الثامن عشر ، مبادئها ومناهجها بعدما قامت به من نقد وهدم لكل العقائد والنظم القديمة^(٢٩) . كان

(٢٧) ريتشل (١٨٢٨ - ١٨٨٩) من أشهر المفكرين الرومانسيين المسيحيين . وكان له ابلغ الأثر على مناهج التفسير الباطنية والتأويل الروحى للكتب المقدسة .

(٢٨) وقد أرخ لوكاتش لذلك فى كتابه الموسوعى « تحطيم العقل » .

(٢٩) لامنيه (١٧٨٢ - ١٨٥٤) زعيم حركة مسيحية أفلاطونية داخل الكنيسة الكاثوليكية ، فرنسا . ويعادل وضعه فى الفلسفة وضع شاتوبريان (١٧٦٨ - ١٨٤٨) فى الادب . وأهم مؤلفاته « فى الدين وعلاقاته بالنظام السياسى والمدنى » ١٨٢٦ ، « فى تقدم الثورة وفى الحرب ضد الكنيسة » ١٨٢٩ ، « أقوال مؤمن » ١٨٣٤ ، « تأملات فى حالة الكنيسة فى فرنسا فى القرن الثامن عشر وفى وضعها الحالى » ١٨٣٦ - ١٨٣٧ ، « مخطوط عام للفلسفة » (ثلاثة =

مع الثورة أولا . ودعا إلى تأسيس دين انساني عام يلهم البشرية مبادئ الحق والخير والعدل . ولكن بعد صراعه مع الكنيسة وحرمانها له وما آلت إليه الثورة الفرنسية وعودة الملكية دعا ايضا إلى العودة إلى الكنيسة الكاثوليكية كحل لأزمة العصر وعدم وجود بديل علماني عقلاني ثوري ناجح عن الدين . وقد جمع الرومانسيون الأمريكيون بين الرومانسية والترنسندننتالية مثل ثورو وامرسون . بين ثورو في كتاباته امكانية الحضارة الانسانية في بيئة طبيعية ، وقدرة الانسان على أن ينمي وعيه بجهد الذاتي^(٣٠) وانتهى إلى نوع من وحدة الوجود كما هو الحال عند الصوفية . نقد الرأسمالية ، وعارض العبودية ، ودعا إلى الثورة . وكان أمرسون أقرب إلى الشخصية الأدبية منه إلى الفيلسوف^(٣١) .

تأثر بفلاسفة المانيا في القرن التاسع عشر خاصة شلنج وبالكتابات الرومانسية عند كوليرديج وكارلايل ووردزورث . كما تأثر بأفلاطون . ويقوم المذهب الترנסندننتالي، الأمريكي على الافكار الرومانسية مثل معرفة الذات ، واحترام النفس . درس المشكلة التقليدية . صلة الروح بالمادة ، وانتهى إلى أن المادة روح ، والروح مادة في مادية روحية أو مثالية واقعية . الطبيعة رمز الروح ،

« أجزاء » ١٨٤١ - ١٨٤٦ ، « محاولة في اللامبالاة في الدين » ، « صوت من السجن » ١٨٥١ . ومن أوراؤه ومذكراته نشر « دفتر لامي » ١٨١٨ - ١٨٣٦ ، « المتفرقات الثانية » ١٨٣٥ ، « مراسلات ، متفرقات دينية وفلسفية » ١٨٤٨ ، « رسائل غير منشورة » ١٨٤٠ ، « وثائق غير منشورة » ١٨٩٣ وقد نشرت بعد وفاته .

(٣٠) ثورو (١٨١٧ - ١٨٦٢) كاتب وشاعر ، وفيلسوف ترنسندننتالي أمريكي . صديق امرسون . تأثر بكارلايل وروسو ، أهم مؤلفاته « الغابات أو الحياة في الغابات » ١٨٥٤ . كان كاتبا للجمهور العريض ، وأثر في أكثر الفلاسفة الأمريكيين .

(٣١) أمرسون (١٨٠٣ - ١٨٨٢) كاتب ترنسندننتالي ، وفيلسوف روماني ، وشاعر أمريكي . صديق كارلايل . نشأ في أسرة متدينة إذ كان أبوه قسيسا من طائفة الموحدين Unitarians ، وكان معداً لأن يكون قسيسا مثل أبيه يسلك النظام الكنسي . إلا أنه انفصل عن الكنيسة نظرا لما كان يتمتع به من روح الاستقلال وحب عميق للفردية والديمقراطية . نشر مجلة « ديال Dial لسان حال الترנסندننتاليين . أهم مؤلفاته « الطبيعة » ١٨٣٦ . « محاولات » ١٨٤١ ، « الرجال الممثلون » ١٨٥٠ . وكانت محاضراته حول « العالم الأمريكي » ، « الروح الجامع » ، « الاعتماد على الذات » ، « التعويض » . وكان له أبلغ الأثر على نيتشه وبرجسون .

والروح الجامع Oversoul يجمع بينهما . وسائل المعرفة عديدة مثل التأمل ، والحدس ، والجذب الصوفي . يبدو الجمال في كل شيء ، في الطبيعة وفي الفن . ويظهر في الانسجام والكمال والروحانية . وفي السياسة يرى امرسون أن للابطال دورا في التاريخ ، وأن التاريخ يتقدم نحو الكمال الفردي . كما أن الصراع بين الغنى والفقير أبدى في الكون . نقد النظام العبودي والمجتمع البرجوازي في الولايات المتحدة ولكنه انتهى إلى الاغراق في التصوف كما هو الحال عند كثير من الرومانسيين . وقد تم اكتشافه مؤخراً كناقداً إجتماعياً ومعارضته لمدينة الجماهير Mass-Civilization كما فعل أورتيغا أي جاسيه فيما بعد في نقده لعصر الجماهير^(٣٢) . وأخيرا من الرومانسيين الانجليز كارلايل وراسكن . نقد كارلايل اللاهوت التطهري الاسكتلندي وليس الاخلاق^(٣٣) . ووجد في كتابات جوته الحس الكلي الناقص في الحياة الاجتماعية في العصر الفكتوري الذي سادته النفعية عند الفلاسفة الاجتماعيين . قدم مع كولوريدج فكرا اجتماعياً جديداً يقوم على النماذج والمثل مما أدى إلى نقد المجتمع الصناعي . يقوم الفكر النقعي على نظرة آلية ساكنة في حين يقوم الفكر الاجتماعي الجديد على نظرة عضوية وحركية . وهي أفكار مازالت سائدة في الهيكلية والماركسية حتى الآن . كما نقد راسكن المجتمع البرجوازي وأخلاقه الطفيلية الهابطة من وجهة النظر الدينية المحافظة^(٣٤) ورأى أن ارادة الرأسماليين هو سبب

-
- (٣٢) « ثورة الجماهير عند أورتيغا أي جاسيه » في « دراسات فلسفية » ص ٤٤٦ - ٤٨٦ .
(٣٣) كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١) مؤرخ وناقدا اجتماعي اسكتلندي درس في جامعة أدنبره ، ودرس في المدارس ثم أصبح كاتباً صحفياً حراً . وبعد حياة شاقة وصعبة نال شهرة كبيرة ، وأصبح المفسر الأول للأدب الألماني في العصر الفكتوري . ترجم فيلهلم مايستر في ١٨٢٤ ، حياة شيلر في ١٨٢٥ ونشر كتابين مهمين في النقد الاجتماعي « علامات العصر » ١٨٢٩ ، « الخصائص » ١٨٣١ ، وشبه سيرة ذاتية في ١٨٣٣ - ١٨٣٤ . رحل إلى لندن وعقد صداقة واهية مع مل . ونال شهرة أوسع بعد كتابه « الثورة الفرنسية » ١٨٣٧ . ومن أهم أعماله الأخرى « التعاطف » ١٨٣٩ ، « في الابطال وعبادة البطل والبطولي في التاريخ » ١٨٤٠ ، « الماضي والحاضر » ١٨٤٣ ، « تاريخ فردريك الثاني ملك بروسيا » ١٨٥٨ - ١٨٦٥ .
(٣٤) راسكين (١٨١٩ - ١٩٠٠) عالم جمال وناقدا بريطاني . درس في اكسفورد وعلم بها . فائز بكارلايل . أهم أعماله « الرسامون المحدثون » (خمسة أجزاء) ١٨٤٣ - ١٨٦٠ ، « أحجار -

الحرب العدوانية . ومثله الأعلى هو الانتاج الابوى الحرفى . ووسيلة الخلاص التعليم والتنمية الخلقية الجمال فطرى فى الانسان . وينشأ الفن من غريزة التقليد . الجمال الالهى اساس الجمال الموضوعى فى الطبيعة التى لم يغيرها الانسان . الفن الكامل ينتج عن جمال الواقع ، ومن خلاله يتم رفع الانسان إلى أعلى الدرجات . وبالرغم من بعد مظاهر الانكسار فى الرومانسية كما فى الوعى الأورى مثل التحول من العقل إلى الارادة الا أن روح الثورة الاجتماعية مازالت مستمرة من عصر التنوير . يتدخل الاساس النظرى ويظل المشروع العملى قائما حتى ينهار هو أيضا فى الحربين الأوربيتين فى القرن العشرين .

ثالثاً : الهيغلية

إذا تميز مسار الفلسفة الغربية باربعة محطات كبار : ديكارت ، كانط ، هيغل ، هوسرل فإن مصير كل مذهب كان انقسامه إلى فريقين : يمين ويسار . مثل اليمين الكانطى شوبنهاور ، واليسار الكانطى تشعب إلى يمين ووسط ويسار ، شلنج يمين الوسط ، وهيغل الوسط ، وفشته يسار الوسط . ومع أن هيغل كانطى الا أنه برّ جميع الكانطيين ، وكون له مذهباً مستقلاً انقسم بعده أيضاً إلى يمين ويسار . فاليمين الهيغلى لم يسمع عنه أحد كثيراً ، ولم يؤثر فى تاريخ الفلسفة ، ولم يترك علامات بارزة فى مسار الوعى الأورى . كانت أهميته فى معارضته لليساى الهيغلى نظراً لأن ممثليه كانوا أصحاب سلطة وفى مناصب مرموقة فى المانيا الذى ساد الفكر الالمانى عشر سنوات بعد وفاة هيغل لمدة عشر سنوات . ويسمى أنصاره الهيغليون الشيوخ فى مقابل اليسار الهيغلى أو الهيغليين الشبان . حاولوا تفسير هيغل بروح مسيحية ارثوذكسية ، والجمع بين الفلسفة والايمان نظراً للاشتباه الذى وقع فيه هيغل فى هذا الموضوع^(٣٥) . وأما المتأخرون منهم فإنهم تصدوا لليساى الهيغلى ،

= فينسيا « (ثلاثة أجزاء) ١٨٥١ - ١٨٥٣ ، « محاضرات الفن » ١٨٧٠ ، « فن المحلثرا » ١٨٨٣ . وكان له أبلغ الأثر على الحياة الثقافية والفنية فى المحلثرا .
(٣٥) أهم هؤلاء : هوشل ، هنريكس ، جابلر .

وحاولوا إعادة تفسير هيغل بروح شلنج وفلسفة الهوية ونظرية العدل الالهى عند ليبنتز^(٣٦). فتاريخيا اليمين الهيغلى سابق على اليسار الهيغلى. وفلسفيا لا يكاد يذكر كما يذكر اليسار الهيغلى. ولم يؤثر فى شىء كما أثر اليسار الهيغلى فى ثورة ١٨٤٨. وأراد ارجاع هيغل إلى الوراء، إلى المثالية الكانطية عند ليبنتز وشلنج فى حين أراد اليسار الهيغلى شد هيغل إلى الامام إلى فيورباخ وماركس.

ولكن كيركجارد هو أول من ثار ضد هيغل، وفى نفس الوقت يتجاوز تصنيف اليمين واليسار^(٣٧). فهو يمين لأنه يضع بدلا من المذهب والدولة

(٣٦) المتأخرون مثل فابس، فشته الابن.

(٣٧) كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) فيلسوف وكاتب دينى دانمركى. التحق بجامعة كوبنهاجن فى ١٨٣٠ للدراسة الايدولوجية. وقضى معظم وقته فى قراءة الأدب والفلسفة. وقد كانا فى ذلك الوقت متأثرين بالفلسفة والأدب الالمانيين خاصة فلسفة هيغل. خطب عام ١٨٤٠ ريمينا أولسن. ثم فسح الخطبة بعد قراره أن رسالته الالهية، أن يصبح كتابا، تتعارض مع حالة الزواج، ومؤمنا بالعناية الالهية التى سترجع خطيئته إليه إذا كان مؤمنا حقا. لم ترجع خطيئته بل تزوجت أحد اصدقائه نكاهة فيه. نشأ فى بيته مسيحية محافظة. وكان فردى النزعة. حسى المزاج، هوائى الشخصية. يشعر باحباطات شديدة، ويتجديف أبيه على الله لأنه أمات باقى أخوته الستة. وقد ظل أثره محدودا على النواتر الفلسفية الاسكتندنافية والالمانية حتى وقت قريب. وكما عُرف «العلم الجديد» لفيكو بعد قرن من الزمان بعد ترجمته إلى اللغتين الالمانية والفرنسية كذلك عرفت أعمال كيركجارد بعد قرن ونصف من الزمان. فقد صدرت الطبعة الالمانية الكاملة عام ١٩٠٩. وكان أهم حدث فلسفى فى القرن العشرين، مع صدور «الوجود والزمان» فى ١٩٢٧ على مايرى هيدجر. وأهم أعماله: رسالته للماجستير «مفهوم السخرية» ١٨٤١، «اما.. أو» ١٨٤٣، «شذرات فلسفية» ١٨٤٤، «اضافة أخيرة غير علمية للشذرات الفلسفية» ١٨٤٦، وهو كتاب ضخيم على عكس «الشذرات». وفى الفترة الأخيرة كتب عدة مؤلفات مسيحية يعرض فيها أهم مفاهيم الايمان المسيحى مثل «مفهوم القلق» ١٨٤٤، «رسالة فى اليأس» ١٨٤٨، «الخوف والارتعاش» ١٨٤٣، «حياة الحب وملكوته» ١٨٤٨، «الخطابات المسيحية» ١٨٤٨، «مرض حتى الموت» ١٨٤٩، «مدرسة المسيحية» ١٩٥٠، «مراحل على طريق الحياة» ١٨٤٥، «خطابات إلى ريمينا أولسن» ١٨٤٠ - ١٨٤٢، «التكرار» ١٨٤٣، «البديل» ١٨٤٤، «مذنب.. غير مذنب؟» ١٨٤٥، «حق الموت من أجل الحقيقة» ١٨٤٧، «العبرى والحوارى» ، «وجهة نظر شارحة لعمل» ١٨٤٨، «الحاكم المضحى» ١٨٤٩، «العابر» ١٨٤٩ -

والتاريخ والجدل الفردي والوجود والبدائية والعاطفة . فهو بهذا المعنى يميني . ولكنه في نفس الوقت يثور ضد الكنيسة والعقائد الرسمية وضد مظاهر النفاق في عصره . فهو بهذا المعنى يسار . وموقعه من الهيكلين مثل موقع بسكال من الديكارتيين بمعنى أن كلا منهما يتجاوز تصنيف اليمين واليسار أو أن في كل منهما يمينا ويسارا . فالتسليم بالعقائد المسيحية الرسمية ، والاعتراف به . الخطيئة الأولى والخلاص في « الأفكار » يمين ، ونقد الجزويت ومظاهر النفاق الديني في « البروفنسيال » يسار . بدأ التفكير في تناقض الإيمان ، وأن المؤمن مصاب ، عودا إلى مقولة اوريجين السابقة « هذا متناقض إذن أو من به »^(٣٨) . نقد مذهب هيكل والمعرفة المطلقة مفضلا سخرية سقراط كمنهج للمعرفة . فالحقيقة تقوم على التحكم والتوليد ويسر في الجدل الفارغ عند هيكل . نقده في أعماله الفلسفية الجمالية الأولى وكتبها تحت اسم مستعار . وهي حقيقة ذاتية في مقابل الحقيقة الموضوعية ، صيرورة في مقابل الوجود . فالمهم أن يصير الانسان مسيحيا لا أن يكون مسيحيا . تأثر بأعمال الرومانسيين من أمثال لسنج وبالموسيقى خاصة أوبرات موتسارت التي تكشف عن البعد الجمالي الحسي في الوجود الانساني . في مقابل الهيكلية الرسمية يضع كيركجارد هيكلية مقلوبة ، من التاريخ إلى الفرد ، ومن المطلق إلى النسبي ، ومن الكل إلى الجزء ، ومن الجدل الذي تحل فيه التناقضات إلى الصراع الذي يظل إلى الابد ، ومن الجدل الثلاثي إلى التناقض الثنائي الذي لا حل له ، ومن التوسط بين المتناقضات إلى المباشرة واللاتوسط ، ومن المسار الآلي المستمر إلى القفزة من النقيض إلى النقيض ، ومن العقل إلى العاطفة ، ومن الدولة إلى المواطن ، ومن القانون إلى العصيان ، ومن الوعي السعيد إلى الوعي الشقي ، ومن

« الخاطفة » ١٨٤٩ ، « تأملات فوق قبر » ١٨٤٥ ، « خطابات لاعداد العشاء الرباني » ١٨٤٩ - ١٨٥١ ، « من أجل فحص للضمير » ١٨٥١ ، « اللحظة » ١٨٥٥ وهي المجلة التي أنشأها للسخرية من الكنيسة الرسمية ، « اليوميات الميتافيزيقية » (خمسة مجلدات) ١٨٣٤ - ١٨٥٥ يفتح بها كيركجارد نوعا أدبيا جديدا ، أصبح هو النوع المفضل عند الوجوديين مثل جايريل مارسيل .

التفاؤل إلى التشاؤم ، ومن الأمل إلى اليأس ، ومن طمأنينة الفيلسوف إلى قلق الوجودي ، ومن الثقة بالنفس إلى حد الغرور إلى الخوف والارتعاش ، ومن البراءة إلى الخطيئة ، ومن الإيمان إلى الالحاد ، ومن الشكر إلى التجديف ، فالمسيحية ضد هذا العالم ، وضد هذا العصر ، وضد هذا الانسان . وقد استمر نيتشه في نفس التيار الذي بدأه كير كيجارد في عداوته للمثالية وللمسيحية الرسمية . الإيمان تناقض وفضيحة وعار كما تجلى في إبراهيم وهو يهيم بذبح ابنه اسماعيل ، خوف وارتعاش . فينقل فيه الانسان من المرحلة الحسية الجمالية إلى المرحلة الاخلاقية ثم إلى المرحلة الايمانية . ثلاثة على درب الحياة . وكان لفلسفته أثر كبير على الفلاسفة الوجوديين والمفكرين الاجتماعيين التشاؤميين واللاهوتيين البروتستانت من أمثال بارت وياسبرز ، واليهود من أمثال مارتن بوبر .

١ - اليسار الهيغلي

وكان اليسار الهيغلي أو الهيغليون الشبان أقرب إلى نقد الهيغلية منهم إلى تطويرها على عكس الكانطيين الأربعة : فشته ، وهيغل ، وشلنج ، وشوبنهاور ، ونقد المثالية منهم إلى إعادة قراءتها . وبالتالي كانوا أقرب إلى الفلسفة المعاصرة منهم إلى الفلسفة الحديثة ، يعبرون عن الفترة الثانية من الوعي الأوربي « الأنا موجود » في مقابل « الانا أفكر » . لذلك كانوا احد مصادر الوجودية (كيرجارد) والفوضوية (شترنر) والانسانية (فيورباخ) وفلسفة اللغة والأساطير والانثروبولوجيا المعاصرة (شتراوس ، باور) والماركسية (ماركس) . كانوا ايديولوجي الليبرالية الالمانية بين ١٨٣٠ - ١٨٤٠ ، وممثل الجناح الراديكالي هيغل في تفسيرهم له بعيدا عن الاشباه الذي وقع فيه بين الدين والفلسفة ، الإيمان والعقل ، المجرد والعياني ، الفكر والوجود والمحافظة والتقدم ، الدفاع عن الوضع القائم أو الثورة عليه . كانوا أقرب إلى الفلسفة واعمال العقل ، والاتصاف بالواقع ، والاحساس بالوجود ، والثورة على الوضع القائم . كانوا يمثلون في المانيا البروسية مايمثله فلاسفة التنوير بالنسبة

لفرنسا الملكية. وكانوا من المدافعين عن الثورة الفرنسية بعد أن هاجمها الاقطاع
الاماني . بل أرادوا اعادة الكرة مع الثورة الفرنسية في المانيا وبنفس طريق
التنوير ، واتجهوا إلى نقد الدين ونقد المجتمع . نقد فيورباخ الدين، وأراد القضاء
على الاغتراب الديني وبيان « مستقبل الوهم » كما فعل فرويد بعد ذلك بقرن
من الزمان ، والعودة إلى الانسان والطبيعة . كما أراد شتراوس أن ينقد
النصوص الدينية وبيان نشأتها وتكوينها في الوعي الجماعي التاريخي ، وأن
العقائد وفي مقدمتها الوهية المسيح ما هو إلا اسطورة . كما بين باور أن العقائد
مجرد ابداعات ذهنية شعبية وتحليل الشعور الاجتماعي بعد الشعور الديني ،
وبيان أن الاغتراب الديني والاغتراب الاجتماعي صنوان . ثم حاول شترنر
تخليص الفرد من المذهب المجرد ومن المجتمع وجعله أوحداً ، ليس كمثله شيء ،
له صفات وأفعال ، حر طليق ، لا قيد عليه من الله أو من الدولة فكان أول
مؤسس للفوضوية . وأخيراً قام ماركس بجمع هذه الخيوط كلها في بيان صلة
الفلسفة بالواقع ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، والانتقال من نقد الدين إلى نقد
المجتمع . والحقيقة أنه يصعب ترتيب الهيكلين الشبان سواء من الناحية التاريخية
أو من الناحية الموضوعية . فتاريخياً يأتي شترنر أولاً لاكتشاف الفرد من ثنايا
المذهب ثم يأتي شتراوس لكشف الاسطورة اساساً للدين ، وفيورباخ لاكتشاف
الاغتراب الديني والعودة إلى الانسان والطبيعة . ثم يأتي باور لاكتشاف الوعي
الاجتماعي من ثنايا الدين . وأخيراً يظهر ماركس ليبدأ بنقد شامل للمجتمع
كأساس لنقد الدين ونقد الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ماكس شترنر هو أول الهيكلين اليساريين ، صاحب نزعة فردية جذرية
ومؤسس الفوضوية^(٣٩) . فكل شيء غير الفرد فهو أقل قيمة منه . الأسرة
والمجتمع والدولة كلها تختفي أمام الفرد وقوة الحياة . الواقع الوحيد هو الأنا
الفردى ، الأنا المتوحد ، الواحد الأوحده ، الفرد الصمد الذي ليس له كفوا

(٣٩) ماكس شترنر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) اسم مستعار ليوهان كاسير شميت . فيلسوف الماني نشر عام

١٨٤٤ كتابه الرئيسي « الوحيد وصفته » . وله أيضاً « المبدأ الخاطيء لترييتا » ١٨٤٢ ،

« الفن والدين » ١٨٤٢ ، « النقد المضاد » ١٨٤٥ .

أحد . العالم كله ملكيته ، تابع له ، إحدى تجلياته ، صفاته وأفعاله ، رفض مفاهيم الاخلاق والعدالة والقانون والمجتمع . فكلها أوهام لا وجود لها أو قيود لمصادرة حرية الفرد . الفرد وحده مصدر أخلاقته وعد له . والملكية الفردية أحد مظاهر التعبير عن « الأنية » . والمجتمع ذاته ليس الا مجموع الانيات المتفردة . كل انسان يحقق ذاته عن طريق ذات الآخر . فالآخر وسيلة لتحقيق الذات وكأن شترنر يعود إلى هوبز من جديد على نحو ميتافيزيقي أعمق . والتاريخ هو تاريخ الأفكار . وبالتالي لا يتغير الواقع الا إذا تغير الفكر أولا . لذلك ظل مثاليا هيجليا بالرغم من نقده لهيجل ، وتخليص الفرد الأوحده من ثنايا المذهب الكلي الشامل . عارض الشيوعية التي تعطي الأولوية للمجتمع على الفرد ، وتجعل كل الافراد متشابهين ، متكررين ، مجردين . كما عارض الثورة والنضال الثوري للبروليتاريا التي تقضى على فردية الافراد . ويرى الماركسيون أن شعارات شترنر الثورية ماهي إلا وسيلة للمحافظة على مصالح البرجوازية وحمايتها ضد الافلاس . وكان أقرب الهيجليين اليساريين إلى كيركجارد دون الايمان .

كما نقد فيورباخ مثالية هيجل وفهمها لماهية الانسان التي ردها فيورباخ إلى الوعي بالذات^(٤٠) . ربط المثالية بالدين ، وبالتالي فإن نقد المثالية هو نقد

(٤٠) فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) فيلسوف مادي ولاهوتي الماني يعتبره الغرب الفلسفي ملحدنا . علم في جامعة ارلانجن . ولما نشر كتابه الأول « تأملات في الموت والخلود » ١٨٣٠ تحت اسم مستعار اتهم بانكار خلود النفس ، وفصل من الجامعة ، ولم يستطع الالتحاق بأية جامعة أخرى . وقضى معظم ايامه في آخر حياته في قرية صغيرة لكتابة أفكاره المتناثرة كما فعل سكال في خاطراته . أهم كتبه « نقد فلسفة هيجل » ١٨٣٩ ، « جوهر المسيحية » ١٨٤٠ ، « الفلسفة والمسيحية » ١٨٥٩ ، « محاضرات في ماهية الدين » ١٨٤٨ - ١٨٤٩ ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » ١٨٤٢ ، « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة » ١٨٤٢ ، « مبادئ فلسفة المستقبل » ١٨٤٣ ، « جوهر المسيحية في علاقته بالواحد وصفته » ١٨٤٥ ، « محاضرات في جوهر الدين » ١٨٤٨ - ١٨٤٩ ، « في بداية الفلسفة » ، « شذرات تتعلق بمصائص تطوري الفلسفي » ١٨٢٢ - ١٨٤٤ . انظر ايضا دراستنا « الاغتراب الديني عند فيورباخ » ، « دراسات فلسفية » ص ٤١٠ - ٤٤٥ .

للدين . ثم إنتقل من نقد المثالية والدين إلى اكتشاف الانسان والطبيعة . وقد أدى تصور الهيكلين الشبان المثالية المجردة إلى رد فعل نحو الحسية المادية . فانتفى فيورباخ الهيكل الشبان إلى المادية ، ودافع عنها مما أثر في جميع معاصريه من الهيكلين الشبان حتى اعتبر المجلز أنهم كانوا جميعا فيورباخين أى ماديين . ولكن النزعة الانسانية « الأنثروبولوجية » كانت غالبية على المادية فأصبحت مادية إنسانية . وفي نظرية المعرفة كان فيورباخ حسيا تجريبيا معارضا للاشراق . ولم ينكر أهمية التصور والفكر . فقد حاول دراسة الموضوع في علاقته مع نشاط الذات بل أنه حاول وضع افتراضات عن الأسس الاجتماعية للمعرفة البشرية وللوعى الانسانى ممهدا بذلك للبعد الاجتماعى عند اقرانه من الهيكلين الشبان، شتراوس وباور وماركس . ومع ذلك يرى الماركسيون أن نظرته إلى المجتمع نظرة مثالية لأنه اراد جعل الأنثروبولوجيا علما شاملا لدراسة الحياة الاجتماعية . فالأنثروبولوجيا أساس « السوسيولوجيا » . والمجتمع كائن انسانى ، وليس الانسان كائنا اجتماعيا . ولكن أهم مساهمة لفيورباخ هو نقده للدين . فالدين هو حلم الانسانية الارضى ، وعى الانسان اللاوعى بذاته . فإذا ما استرد الانسان وعيه ، وانتقل من اللاوعى إلى الوعى اختفى الدين ، وظهر الانسان فى الطبيعة والمجتمع . الدين اغتراب الانسان عن نفسه وعن عالمه ، وأخذ أهم ما يتصف به الانسان وهو الوعى بالذات وموضعه خارجا عنه فى « الله » فيتعبده ويتقدسه . والحقيقة أن الانسان يعبد نفسه ، ويقدر صفاته فى صورة جوهر متوهم مفارق . ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الانسان بالعجز أمام القوى الطبيعية والاجتماعية . يمكن إذن دراسة الدين عن طريق البحث فى جذوره التاريخية والاجتماعية أى فى تكوينه التاريخى . ومع ذلك يرى الماركسيون أن فيورباخ مارال مثاليا فى دراسته للدين والاخلاق . وأنه بسبب ' الأنثروبولوجيا لم يستطع أن يجد الوسائل الفعالة لمحاربة الدين ، وظن أنه يكفى فى ذلك تحويل اللاوعى إلى وعى عن طريق التربية وتقديم دين جديد كبديل عن الدين القديم ، واستنباط مبادئ الاخلاقية من كدح الانسان لنيل السعادة والتي يمكن الحصول عليها بالفعل عن طريق تحديد العقل لمطالب الانسان ووجهه للآخرين . وهى مبادئ عامة وشاملة لكل الشعوب .

كما حاول فيورباخ وضع فلسفة فى التاريخ يصف فيها تطور الوعى الأوربى فى مراحلہ المتعددة . فقد بدأت الفلسفة الأوربية بالدين (العصر الوسيط والعصر الحديث حتى قبل هيغل) ، ثم بالمثالية أو الفلسفة التأملية (هيغل) ولانتهت أخيرا إلى الواقعية الحسية أو المادية الطبيعية (فيورباخ) . وهذا التقدم الروحى متصل بالانسان وليس بالله ، وهو نشاط واع لرقى النوع الانسانى ، فالمستقبل لادين له . وهى نفس الدعوة التى حملها جويو فى « لا دينية للمستقبل » . ويرى الماركسيون أن فيورباخ لم يفهم طبيعة ثورة ١٨٤٨ ، ولم يقبل الماركسية بالرغم من انضمامه إلى الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى أواخر حياته . ومع ذلك كانت « الفيورباخية » أحد الشروط السابقة فى المانيا قبل الثورة ، وعبرت عن مثل الثورة البرجوازية الديمقراطية ، وكان لها أبلغ الاثر فى ماركس وانجلز . ولا يستطيع الانسان أن يكون ماركسيا ، فى رأى ماركس ، إلا إذا تطهر فى « قناة النار » .

ودرس شتراوس تكون الاسطورة فى الدين ابتداء من نقد النصوص ومطبّقاً ذلك فى نشأة اسطورة يسوع المسيح^(٤١) . وهو نفس الموضوع الذى كتب فيه هيغل الشاب مم رينان فيما بعد والذى أصبح من أهم الموضوعات فى علوم التفسير الحديثة بعد نشأة مدرسة تاريخ الاشكال الادبية عند بولتمان ودبليوس وكما ظهر فى كتاب بولتمان « يسوع » . هناك تقابل بين « يسوع التاريخ » و « يسوع الايمان » . الأول لاوسيلة لنا لمعرفة نظرا لعدم وجود نصوص تاريخية عنه ، والثانى هو ما عاشته الجماعة المسيحية الأولى وما تصورتها على أنه

(٤١) شتراوس (١٨٠٨ - ١٨٧٤) فيلسوف المالى اشتهر بسبب كتابه « حياة يسوع » الذى تمت ادانته من السلطات الرسمية الدينية والسياسية فى الدولة . وله ايضا « مسيح الايمان ويسوع التاريخ » نقد لكتاب شلرماخر « حياة يسوع » ١٨٦٥ ، « فى التاريخ والدين » ١٨٧٢ ويشمل عدة دراسات عن ناتان الحكيم للسنج ، القرنان الثامن عشر والتاسع عشر فى مواجهة المسيحية بمناسبة ريماروس ، رومانسى على عرش القيصرية أو جوليان المرتد ، البروتستانتية فى القرن التاسع عشر ، السمفونية التاسعة لبيتهوفن ، الآلهة فى السجن ، وبعض اليوميات عن أمه وسنوات الشباب ، ومحاولة لرسم شخصيات بعض الاصدقاء .

يسوع^(٤٢) . درس شتراوس روايات الانجيل ، وبين كيف أنها تعبر عن ايمان الجماعة المسيحية الأولى ، وتعكس تصورات كتاب الأناجيل وأوضاع الجماعة المسيحية الأولى وصراعاتها. ولا تروى حقائق أو وقائع عن حياة المسيح . فالمسيح اسطورة من نوع اساطير الالهة في ديانات الشرق القديم ودين اليونان والرومان . ولا يعنى ذلك أن المسيحية ليست ديناً حقيقياً لأن وحدة الله والانسان ليست في المسيح بل في الانسانية كلها . وهى علاقة حالة وليست مفارقة ، عامة وليست خاصة ، فكرية وليست شخصية . وتكشف كتاباته عن تيارات عديدة من الهيجلية ، والداروينية ، ووحدة الوجود ، والتجربة الداخلية الدينية ، ونقد الاوضاع الاجتماعية للعصر .

واستمر باور دراسة ما بدأه شتراوس في « حياة يسوع »^(٤٣) . فقد انتهى شتراوس إلى أن المسيح فكرة اسطورية دون نقد للمصادر . أما باور فإنه انتهى إلى نفس الشيء عن طريق نقد المصادر وبيان انسانيته وليس مصدرها الالهى وبالتالي تعبيرها عن اساطير البيئة الدينية . فلا فرق بين الأناجيل وأشعار هوميروس وهزiod أو « حياة الفلاسفة » لديوجين اللايرتي . انتهى باور إلى أنه طبقاً لنقد النصوص ، وليس لأفكار ميتافيزيقية مسبقة ، ليس للمسيح وجود تاريخي أو الهى بل كان مجرد مثل أعلى أفرره الوعي الدينى الراغب في الخلاص . تصوره كل كاتب إنجيل بطريقته الخاصة . ولا يوجد تصور واحد

(٤٢) انظر دراستنا « مدرسة تاريخ الاشكال الأدبية » ، « دراسات فلسفية » ص ٤٨٧ - ٥٢٢ .

(٤٣) برونباور (١٨٠٩ - ١٨٨٢) غير ادجار باور وغير فرديناند كريستيان باور أخيه مع أن كليهما لاهوتيان معروفان في عصرهما ، الأول لاهوتي عادى ، والثاني مؤرخ للعقائد الكنسية . وهو مفكر حر ولاهوتي الماني ، طرد بسببه جميع الهيجليين اليساريين من الجامعات أو منهم من التدريس الا في علم الجمال ولم يفقد باور منصبه في الجامعة محسوب بتهمة الاتحاد بل كان مطراداً من الشرطة وأجهزة الأمن في الدولة . ولا يذكر كثيراً في كتب تاريخ الفلسفة الغربية ليس لعدم اهميته بل لجراته الفكرية ومواقفه الجذرية ولاهوته الثوري . كان صديق ماركس واستاذة . له في نقد هيجل « تغير يوم القيامة ضد هيجل » ١٨٤١ ، « الملحد والمسيح الدجال » ١٨٤١ ، « امدار » ١٨٤١ . وعمله الرئيسي « نقد تاريخ الاناجيل المتقابلة » ١٨٤١ - ١٨٤٢ (ثلاثة أجزاء) . وله أيضاً « الشيء الجديد في الحرية وفرصتي الخاصة » ، « المسألة اليهودية » ١٨٤٣ .

شامل يجمع بينها . لا يوجد إله شخصي . أو مفارق بل مجرد وعى ديني يفرز مثلاً أعلى . وفي السياسة انكر باور أية سلطة في الدولة سواء سلطة الكنيسة أو سلطة الدولة لأن السلطتين الدينية والمدنية ممنعان حرية الفكر ، وأن العقل له سلطان على المملكتين . لا يعيش الانسان إلا في ملكوت خاص . مثله الأعلى الحرية حتى وأن لم تتحقق في فعل عملي كما يريده الماركسيون الذين يصفون باور بأنه كان ثوريا في الدين ، رجعياً في السياسة . فالدين تعبير عن وعى الانسان في غياب النقد حتي يشعر بالامان في عالم غريب عنه لا يفهمه . والكنيسة هي السبب الرئيسي لعدم تنمية الشعور النقدي عند المؤمن . والدولة المتعاونة مع الكنيسة هو العدو الأول . لا يريد باور اصلاح الدولة وجعلها أكثر ليبرالية مما هي عليه بل القضاء عليها نهائياً بشكلها الحالي من أجل اقامة دولة حرة بديلة . حاول إيجاد حل لليهود في المانيا بعيداً عن الاصلاح العملي للوضع القائم أو الانشائيات الخطابية للثورة الفرنسية . يتحرر اليهود من خلال تحرر الالمان ، وأن يتحولوا إلى مواطنين لا رعايا . لا حل للمسألة اليهودية الا بحل المشكلة الدينية والمؤسسة الدينية بأن يصبح الانسان مواطناً حراً في دولة حرة كما طالب اسبينورا من قبل . يتحرر اليهود عن طريق تحريرهم من اليهودية أولاً كما يتحرر المسيحيون عن طريق تحريرهم من المسيحية . وبالنسبة للمسألة الاجتماعية لا يتغير شيء في الواقع مالم يتغير في الوعي أولاً ، ولا يتغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . إن المعرفة الموضوعية الوحيدة هي معرفة الذات . ومعرفة الذات تتم بالمعرفة النقدية القادرة على الوصول إلى القيم الشاملة العامة . هذا النقد لا تقدر عليه الجماهير ، ولا تقدر عليه إلا الخاصة ، فلاسفة التنوير . الجماهير لا تستطيع الادراك ولا الفهم . يسودها الجهل ، وتحركها الأهواء ، وتنحكم فيها نظم الطغيان ، وتوجهها المصالح . لا تحمل الجماهير الافكار بل تقضى عليها . لذلك على الفلاسفة الدفاع عن الافكار ضد خمول الجماهير وثقلها . وهو ما قاله أورتيجا أى جاسيه بعد ذلك في ثورة الجماهير^(٤٤) . كما

(٤٤) انظر دراستنا « ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه » ، « دراسات فلسفية ص ٤٤٦ -

يبدو باور مثل كارلايل في تصويره للبطولة والابطال ، النخبة القادرة على تحريك الجماهير كما تحرك النفس البدن . وإذا كان البطل عند كارلايل هو النسي أو المستبد المستتير فإنه عند باور محب البشرية^(٤٥) . وهو الوحيد القادر على احداث التغيير الاجتماعى ، الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك الذى تصوره افلاطون أو النبي الامام كما تصوره حكماء المسلمين . والتاريخ نفسه هو القادر على احداث هذا التغيير بمساره الحتمى ومنطقه الخاص . وبالنسبة لنا فإن النقد وحده هو القادر على أن يجعلنا أكثر وعيا بأنفسنا وبواقعنا الاجتماعى وبقانون التاريخ . وكان من الطبيعى أن يرد ماركس على هذه المثالية فى « نقد النقد » .

وكارل ماركس هو آخر الهيجليين اليساريين الذى نقل اليسار الهيجلى من نقد الدين والفكر والايديولوجيا إلى نقد المجتمع ونقد الاقتصاد السياسى ونقد التاريخ^(٤٦) . وأصبح بالتالى مؤسس الشيوعية ، والاشتراكية العلمية ، والمادية

-
- (٤٥) وقد ظهرت هذه الشخصية فى روايات أو جين زو ، جورج صاند ، تشارلز ديكنز .
- (٤٦) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ولد فى تريبه ، ودرس فى جامعتى بون وبرلين . انضم وهو شاب إلى الافكار الثورية الديمقراطية الاشتراكية . ثم إنقلب عليها بعد فشل ثورة ١٨٤٨ . وتحول إلى يسار اليسار متخلياً عن مثالية اليسار الهيجلى إلى علم الاجتماع ودراسة الظواهر وتجنيد الجماهير . اقام فى لندن منذ ١٨٤٩ قبل حل الرابطة الشيوعية فى ١٨٥٢ وتأسيس الدولة الأولى فى ١٨٦٤ . وتظهر مؤلفات ماركس الشاب وهو بين الثالثة والعشرين حتى الثلاثين . وهى فترة قصيرة لا تتجاوز السنوات السبعة ولكنها خصبة بما فيها من إنتاج فلسفى ناقد للهيجليين الشباب ، مطورا النقد إلى نقد النقد . بدأ برسالة للدكتوراه « الاختلاف بين فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور » ١٨٤١ ثم إنشغل بكتابات صحفية فى « جريدة رينان » حيث كان عضواً بها ثم رئيس تحريرها وجعلها لسان حال الثورة دفاعاً عن الديمقراطية . ثم نقد هيجل فى « نحو نقد لفلسفة الحق عند هيجل » ١٨٤٤ ، ورد على برونباور فى « المسألة اليهودية » ١٨٤٤ ، وحلل وضع العامل فى المجتمع الرأسمالى فى « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » ١٨٤٤ ، ونقد شترنر وفورباخ وباور فى « العائلة المقدسة » ١٨٤٥ وقطع مع كل الهيجليين الشباب فى « الايديولوجية الألمانية » ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، وبين ضرورة تغير العالم فى « دعاوى على فيورباخ » ١٨٤٥ ، ورد على برودون فى « فقر الفلسفة » ١٨٤٧ رداً على كتابه « فلسفة الفقر » ، ووضع برنامج العمل الثورى فى « البيان الشيوعى » ١٨٤٨ . وتضم كتاباته بعد فشل الثورة « الصراع الطبقي فى فرنسا » ١٨٥٠ ، « ١٨ برومر لويس بوناپرت » ١٨٥٢ ،

التاريخية ، والاقتصاد السياسي ، وعلم الاجتماع ، وعلم بروليتاريا العالم . وما يهمننا هو كارل ماركس الشاب ، الفيلسوف ، الهيجلي الشاب ، اليسارى الهيجلي ، وليس ماركس الكهل الذى انقلب على مثالية الشباب إلى عالم الاقتصاد السياسى ، فذاك أدخل فى الاشتراكية العلمية . وفى مؤلفات الشباب تظهر القطيعة مع المثالية الدينية التقليدية عن طريق قراءة اليونان فى رسالته للدكتوراه ثم فى تحليله لثورة العصر . كما شن هجوما قويا على مثالية هيجل لرجعيتها ومحافظتها ولبیان التناقض بين المبادئ المعلنة والوقائع التى تفسرها . ويكون التحرر للعالم كله بدلا من تحرير اليهود وحدهم كما أراد موسى هبس باسم الصهيونية وبدلا من تحرير اليهود عن طريق تحرير المسيحيين وتحرير المانيا باسم الايديولوجية الالمانية التى تقوم على الوعى الذاتى والحرية والامة . يتحرر اليهود عن طريق تحرير البروليتاريا العالمية وتحرير العمال والدخول فى الصراع الطبقي أى عن طريق « الماركسية » . فلا فرق بين يهودى ومسيحى ، بين الالماني وغير الالماني . إنما الفرق بين الغنى والفقير ، بين صاحب رأس المال والعامل ، بين المستغل والمستغل . ثم حلل وضع العامل فى المجتمع الرأسمالى وظهرت لديه مفاهيم التشيؤ ، والاعتراب ، باعتباره فيورباخيا . وفى نقده للهيجليين الشباب اسس « نقد النقد » وبين حدود تغيير العالم عن طريق الافكار ، وأحدث قطيعة بين الفكر والواقع ، بين المثالية والبروليتاريا ، وأعلن الانتقال من فهم العالم إلى تغييره عن طريق وضع برنامج لعمل ثورى لتغيير الامر الواقع . وبعد فشل الثورة لجأ ماركس إلى عدة كتابات تجمع بين المفكر والصحفى لتحليل الحوادث والوقائع . ثم انعزل ماركس وأراد تنظير ذلك كله فى عمل نظرى صرف يبقى بعيدا عن مثالية العصر وحوادثه بداية بنقد الاقتصاد السياسى ونهاية برأس المال .

ولإجابة على السؤال الدائم : مادور العقل فى الوعى الأورنى كما مثله اليسار

= « الحرب الأهلية فى فرنسا » ١٨٧١ ، « نقد برنامج جوتا » ١٨٧٥ . وفى النهاية كتب « نقد الاقتصاد السياسى » ١٨٥٩ ثم « رأس المال » الذى صدر الجزء الأول منه فى ١٨٦٧ واكملة وساعد فى نشره صديقه انجلز الذى نشر الجزء الثانى فى ١٨٨٥ والثالث فى ١٨٩٤ .

الهيكل ؟ هل كان مبررا للايمان كما كان الحال عند اليمين الديكارتي والكانطى أم كان أساسا للايمان كما هو الحال عند اليسار الديكارتي ، اسبينوزا ؟ الحقيقة أن الهيكلين الشبان استطاعوا الخروج على هذا التبرير العقلى للايمان بصرف النظر عن درجات هذا الخروج . فقد أعلن شترنر أنه لا يوجد الا الانسان الأوحده ، الفرد الصمد ، بلا اله أو آخر أو مجتمع أو دولة^(٤٧) . واللاهوت عند فيورباخ علم انسان مقلوب أو اسقاط للانسان من نفسه على الله . والعقائد الدينية عند شتراوس حصيلة الاساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المجاورة وإفراز من حضاراتها . والنص الدينى عند باور نشأ وتطور فى التاريخ ، يعبر عن حال الجماعة المسيحية الأولى . والايديولوجية الالمانية بالرغم من مهاجمة ماركس وإنجلترا لها لمثاليته تعتبر أكبر تطبيق جذرى للعقل فى المثالية الالمانية . ويمكن أن تكون نموذجا لمدى تطبيق العقل إلى أبعد الحدود سواء فيما يتعلق بالتيار الفكرى والعقائدى أو فيما يتعلق بالتيار الاجتماعى عند الاشتراكيين المثاليين . كما أن وضع الدين فى الغرب وكما وصف ماركس إفرار للاوضاع الاجتماعية والتركيب الطبقي وأحد الوسائل لاستغلال الطبقات المحرومة أو إفراز من حرمانها . « الدين افينون الشعب ، ورفرة المضطهدين »^(٤٨) .

وبتضافر الجهود بين الهيكلين اليساريين وفلاسفة التنوير خرجت دراسات عديدة على الدين اكثر جذرية وهى التى يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم . وتدور هذه الدراسات فى الميادين الآتية :

١ - النقد التاريخى للكتب المقدسة . وهو العلم الذى نشأ فى العصر الحديث على يد اسبينوزا وريتشارد سيمون وجان أوستريك . وسار فيه فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وعلماء النقد خاصة البروتستانت فى القرن التاسع عشر والمجددون الكاثوليك فى القرن العشرين من أجل تتبع نشأة العقائد . أه لا كتجربة حسية للاحوال النفسية للجماعة ثم تدوينها فى النصوص الدينية .

(٤٧) حين وفاته كتبت الشرطة فى شهادة الوفاة « مجهول الأب والأم والزوجة » .

(٤٨) انظر « موقفنا من التراث الغربى » قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ٢٢ .

وهى عقائد تحكمها قوانين علم النفس الاجتماعى من حيث الرواية الشفاهية وقوانين نقل التراث المكتوب من حيث هى روايات مدونة .

٢ - تاريخ الأديان المقارن . وهو العلم الذى يحاول دراسة كل الظواهر الدينية دراسة اجتماعية محضة مثل ظاهرة التقديس أو العبادة أو أفكار المطلق والموجودات العلوية ، وكذلك دراسة الاساطير المقارنة والعتور على انبثاقها النفسية التى تنتج اساطير متشابهة عند مختلف الشعوب والديانات .

٣ - الدين كعلم إنسانى . فهناك علم النفس الدينى لدراسة الاحوال النفسية ، وعلم الاجتماع الدينى لدراسة الظواهر الدينية من حيث هى ظواهر اجتماعية ، وعلم الاقتصاد الدينى لدراسة الصلة بين الاقتصاد والدين أو بين الابنية الاقتصادية والتصورات الدينية (الرأسمالية والبروتستانتية أو الاشعرية والاستبداد مثلاً) .

٤ - تطور الدين فى التاريخ . ويتم ذلك عن طريق دراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية والحركات الثورية التى اهتمت بالاحاد ظلما وهى تعبير صادق عن مقاصد الوحي . وهى التيارات الفكرية التى تدعو للعقل دون السر ، وللحس دون الخرافة ، وللحرية وليس للجبر ، وللثورة وليس للاستغلال ، وللعلمانية وليس للكهنوت ، والتركيز على الانسان لأن الله غنى عن العالمين .

وعلى هذا النحو يمكن تطوير الدراسات الدينية التقليدية عن الشخصيات أو العقائد أو الطقوس التى يغلب عليها طابع الفخر بالماضى والاعتزاز بالسلف طلبا لاستحسان الجماهير ، هذه الدراسات التى تجعلنا نعوض عما نحتاجه باشباع رغباتنا عن طريق التأمل فى النموذج الفريد الذى تحقق لأول مرة فى تاريخنا القديم^(٤٩) .

(٤٩) انظر الدراسة السابقة ص ٢٢ - ٢٣ .

٢ - الهيكلية الجديدة

وبعد نقد الهيكلية من الهيكلين الشبان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عادت من جديد في نفس الفترة ، وفي النصف الأول من القرن العشرين كرد فعل على الوضعية . فقد أعطى اسم « الهيكلية الجديدة » لتيار احياء الفلسفة الهيكلية الذى بدأ في اسكتلندا وإنجلترا ثم امتد إلى أمريكا^(٥٠) . لم يهتموا بالجانب الصورى في جدل هيكل بل اهتموا فقط بالروح وما سماه هيكل قوة النفس ، وما سماه بوزانكويث حجة حدوث العالم . وامتدت ايضا إلى سائر انحاء القارة الأوروبية لدوافع مختلفة^(٥١) . فبينما نشأت في اسكتلندا وإنجلترا كرد فعل على المادية الطبيعية والتاريخية والوضعية دفاعا عن الدين والفلسفة التأملية فقد اتحدت في فرنسا مع الوجودية ، ووضع الجدل في الشعور وتم تفسير هيكل من خلال فلسفة الحياة . وإذا كان التناقض له حل عند برادلى فإنه لا حل له عند كروتشه وقال . وإذا كانت الهيكلية وسيلة لتبرير الدولة الاستعمارية عند بوزانكويث فإنها وسيلة للمصالحة بين الطبقات والمجتمع في الدولة الفاشية القائمة على الشركات عند هيرنج وجانتيله .

كان توماس هيل جرين مثاليا في الفلسفة وليبراليا في السياسة^(٥٢) . هاجم المذهب التجريبي خاصة مبدأ هيوم الذى ينكر الشئ الواقعى والذى لا ينتبه إليه الا من خلال الحواس . فالواقعى عند جرين هو المتصل بشئ آخر . وهذه العلاقة عمل الذهن الذى ليس مجرد نتاج الاحساسات ، كما نقد المذهب

(٥٠) كان ممثلا في اسكتلندا وإنجلترا ستيو لنج ، كيرد ، جرين ، برادلى ، بوزانكويث ، هالدين ، ماكناجرت ، تيلور . وفي أمريكا هاريس ، رويس ، هوكنج .

(٥١) البين في روسيا ، دى سانكتيس وكروتشه وجانتيله في ايطاليا ، كرونر وجلوكنر في المانيا ، وبولاند في هولندا ، هيوليت وقال وكوجيف وهيرنج في فرنسا . وكونوا رابطة باسم « الاتحاد الهيكلى الدولى » .

(٥٢) توماس هيل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) زعيم الهيكلين الجدد في اسكتلندا وإنجلترا . وهو فيلسوف بريطانى ، هيكلى مثالى كان له أبلغ الأثر في القرن التاسع عشر . قدم أعمال هيوم في ١٨٧٤ . وأهم عمل له « مقدمة في الاخلاق » ١٨٨٣ .

التجريبى الذى جعل الاحساسات السبب الوحيد للفعل الانسانى وليست البواعث أو الوعى العقلى . كما هاجم الاخلاق النفعية والوضعية والتطورية عند سبنسر . وفى نفس الوقت نقد التيارات الغنوصية الاشراقية . ودافع عن وجود ذات عاقلة لا تستمد من الحس . فالعقل كلى وشامل لا يرد إلى ما هو أقل منه . كما قام بتحليل الغايات حتى يمكن الانتهاء إلى النتائج . فالعلل الغائية هى التى تحدد نتائجها مسبقا .

وتأثر بوزانكويت بالمثالية الهيكلية وحاول قراءتها ابتداء من فكرة الفرد^(٥٣) . فالفرد فى مذهبه هو الشامل العيانى ، الكلى الحسى . فيه تتآلف المتناقضات . وهو قادر على الاستقلال والاعتماد على الذات . ولا يجد الفرد نفسه فى الشخص بل فى التعالى على الذات فى الفن والدين والمجتمع وفى المطلق . تبدو الهيكلية الجديدة هنا محاولة لاكتشاف طريق ثالث هو الفرد ، يلتقى فيه الخطان المتباعدان فى الوعى الأوربى حتى يلتقيان اخيرا فى نقطة واحدة . وبهذا المعنى يلتقى بوزا نكويت وكيركجارد فى اكتشاف هذا البعد الغائب فى فلسفة هيجل وهو الفردية .

وهاجم برادلى الاخلاق النفعية مثل جرين خاصة النزعة النفسية اللانقدية^(٥٤) . وفى نفس الوقت بين إمكانية التعبير عن الواقع فى صيغ وعبارات ضد النزعة الاشراقية ايضا مثل جرين . وقد تأثر ليس فقط بهيجل بل ايضا بكانط أى بأصول هيجل المذهبية . ويمكن لديه الانتقال من الظاهر إلى الواقع دون حاجة إلى عمل نظامين مستقلين لكل منهما كما هو الحال فى ثنائية

(٥٣) بوزانكويت (١٨٤٨ - ١٩٢٣) فيلسوف بريطانى علم فى اكسفورد ثم فى القديس اندروز . وخصص جزءا من وقته للعمل الاجتماعى وللتأليف . أهم أعماله « المعرفة والواقع » ١٨٨٥ ، « المنطق » ١٨٨٨ ، « تاريخ علم الجمال » ١٨٩٢ ، « النظرية الفلسفية للدولة » ١٨٩٩ ، « مبادئ الفردية والقيمة » ١٩١٢ ، « قيمة الفرد ومصوره » ١٩١٣ « ثلاث محاضرات فى علم الجمال » ١٩١٤ .

(٥٤) برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فيلسوف مثالى إنجليزى . أهم أعماله « دراسات أخلاقية » ١٨٧٦ ، « مبادئ المنطق » ١٨٨٣ ، « الظاهر والواقع » ١٨٩٣ .

كانط بين الظاهر والشيء في ذاته . ومن ثم يكون الجدل عند هيجل هو هذه المحاولة للانتقال من أحدهما إلى الآخر في نسق واحد هو علم المنطق . لذلك كانت المثالية لديه جدلية . وتكون الهيجلية الجديدة على هذا النحو عند برادلي كما كانت عند جرين محاولة لتطهير الفكر المعاصر من آثار المذاهب الحسية والنفعية ومذهب اللذة في التراث التجريبي من خلال الهيجلية التي افضها برادلي أولا ثم قبلها ثانيا. لمساعدته في عملية الكشف عن مستويات الحقيقة ، ورفع التيار التجريبي المادى في الوعي الأوربي إلى مستوى اعلى حتى يقترب من التيار العقلى المثالى . ومع ذلك فقد انتهى برادلي إلى نوع من التصوف الاخلاقي .

وعند ماكتاجرت الواقع روح كـ ٣٥ ، الحال عند هيجل^(٥٥) . الواقعى مثالى ، والمثالى واقعى . والمجتمع ايضا مكون من أرواح . فالروح عام وشامل للواقع والانسان . المادة والمكان والزمان مجرد ظواهر لحقيقة واحدة هو الروح . وبالرغم من انكاره للزمان كظاهر إلا أن مصير الانسان هو الخلود الفردى . ويغيب في مذهبه التصور التقليدى لله ، المنزه أو الشخصى . يكفى اثبات الروح كواقع ، وهو يعادل الوظيفة التى يقوم بها الله في المذاهب الفلسفية .

وانتسب تيلور إلى المثالية الهيجلية في سنواته الاولى^(٥٦) . ثم تطور إلى نوع من المدرسية الجديدة دون صياغة مذهب فلسفي يعينه . ينتقل من التجربة الخلقية إلى الله . وأخيانا يجعل اساس الايمان في الكونيات وفي الشعور وفي التجربة

(٥٥) ماكتاجرت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) فيلسوف مثالى بريطانى . درس وعلم في كمبردج . تشبع بروح هيجل كما تدل على ذلك أهم مؤلفاته « دراسات في الجدل الهيجل » ١٨٩٦ ، « دراسات في الكوسمولوجيا الهيجلية » ١٩٠١ ، « شرح على منطق هيجل » ١٩١٠ ، « طبيعة الوجود » ١٩٢١ - ١٩٢٧ (جزءان) .

(٥٦) تيلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥) استاذ فلسفة وميتافيزيقى انجليزى في سانت اندروز وأدبره بعد اكسفورد . تلبو هيجليته الأولى في « عناصر الميتافيزيقا » . وله مقالات عدة في مجلة « Mind » . والقى محاضرات جيفورد بعنوان « ايمان أخلاقى » .

الدينية . ويدافع عن إيمانه باعتباره كاثوليكية إنجليزية على أسس فلسفية كما كان الحال في العصر الوسيط . ويدل ذلك على إنتهاء كثير من الهيجليين الجدد إلى التجربة الدينية أو الصوفية وإنهاء عصر التنوير الذى منه خرجت . فقد كان هيجل تلميذ كانط ، وكان كانط فيلسوف التنوير . وكان اليسار الهيجلي يمثل التنوير الامالى يريد احداث ثورة في المانيا مثل الثورة الفرنسية بعد فشلها في فرنسا بعودة الملكية إليها .

وفي ايطاليا كان أول الهيجليين الجدد فرنشسكو دى سانكتيس^(٥٧) . طبق مثالية هيجل في النقد الأوربي ، وأعطى تفسيراً جديداً لعواطف الشعراء ، ومثلهم ، وربطهم بالتاريخ المدنى الايطالى . وعلى اكتافه قامت المثالية الايطالية الجديدة في ١٩٠٠ . وعلى هذا النحو ارتبطت الهيجلية الجديدة بالليبرالية التى كانت مسيطرة على اليسار الهيجلي والتى كانت ذائعة الصيت في ايطاليا عند الليبراليين الخالص من أمثال جيوبرتى وروزمينى في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وقد استمرت قوة الدفع الهيجلية في الهيجلية الجديدة في القرن العشرين حتى إنه ليصعب التمييز في الوعى الأوربي بين الذروة في القرن التاسع عشر وبين النهاية في القرن العشرين من الناحية الزمنية نظراً لارتباطهما معا في الهيجلية الجديدة خاصة وفي المثالية بوجه عام . وقد ظهر بذلك بوجه خاص في ايطاليا عند جانتيله وكروتشه . رفض جانتيله تمييز كروتشه بين العقل النظرى والعقل العملى^(٥٨) . فالواقع الوحيد هو عمل الفكر . وهو نفسه فعل الخلق .

(٥٧) فرنشسكو دى سانكتيس (١٨١٧ - ١٨٨٣) تعرض للسجن والنفى بعد ثورة ١٨٤٨ نظراً لليبراليته . ثم أصبح استاذاً في جامعة زيوريخ ثم نائلي وزير للتعليم العام . له « تاريخ الأدب الايطالى » ١٨٧٠ .

(٥٨) جانتيله (١٨٧٥ - ١٩٤٤) فيلسوف مثالي ايطالى واستاذ في جامعات بالرمو ويزا وروما . وكان وزيراً للتعليم ابان حكم موسوليني . نشر دائرة المعارف الايطالية . وتعاون مع كروتشه في نشر مجلد « La Critica » حتى عام ١٩٢٢ ثم اختلف معه بسبب الموقف من الفاشية . أهم مؤلفاته « النظرية العامة للفعل الخالص » ١٩١٦ ، « فلسفة ماركس » ١٨٩٩ ، « موجز =

والطبيعة فكرية . وبتصورها تصبح معقولة . والشئ في ذاته يظل كما هو خارج فعل الخلق . وعلى هذا النحو ظل جانتيله نصف هيغل ونصف كانطى . وواضح من مؤلفاته أن الهيجلية الجديدة لديه هي إعادة كتابة تاريخ الفلسفة والمنطق والفن والدين بروح هيجلية أى فعل الفكر باعتباره فعلا خالصا ، وعلى المنطق باعتباره نظرية المعرفة اعتمادا على عمل هيغل الرئيسيين « ظاهريات الروح » ، و « علم المنطق » . أما كروتشه فقد ظهر في مذهبه أثر « ظاهريات الروح » لهيغل مع إضافة قسمة كانطية سابقة وهو التمييز بين الفكر والعمل كالحظتين للروح^(٥٩) . ثم ينقسم الفكر إلى شعر وفن من ناحية ومنطق من ناحية أخرى . وينقسم العمل إلى اقتصاد وأخلاق . وبينهما علاقة جدلية تكشف عن تطور الروح تطورا ذاتيا . هذا التقسيم لعمل الروح قد لا يبعد عن تقسيم أرسطو القديم للعلوم والذي عرضه الحكماء المسلمون . فالفلسفة اما نظرية أو عملية ، والنظرية منطق وطبيعات والحيات ، والعملية أخلاق وسياسة واقتصاد . الا أن كروتشه ابقى المنطق ، ووضع الشعر والفن بدل الطبيعيات والالهيات . فالطبيعيات أصبحت موضوعا لعلم الطبيعة ، والالهيات أصبحت هي فعل الروح . كما ترك السياسة للعلوم السياسية ، وأبقى الاخلاق والاقتصاد .

لتاريخ الفلسفة « ١٩٠٨ ، « فعل الفكر باعتباره فكرا خالصا » ١٩١٢ ، « اصلاح الجدل الهيغل » ١٩١٣ ، « نسق المنطق باعتباره نظرية في المعرفة » ١٩١٧ ، « خطاب في الدين » ١٩٢٠ ، « فلسفة الفن » ١٩٣١ ، « المدخل إلى الفلسفة » ١٩٣٣ « تكوين المجتمع وبنية » ١٩٤٣ .

(٥٩) كروتشه (١٨٦٦ - ١٩٥٢) فيلسوف ايطالى ، هيغل جديد ، معروف بأعماله في علم الجمال والحضارة والتاريخ . اسس عام ١٩٠٣ مجلة La Critica ونشر فيها معظم أعماله بما في ذلك مراجعات أعمال فلسفية وأدبية معاصرة . وأهم أعماله « فلسفة الروح » ١٩٠٢ - ١٩١٧ ، « علم الجمال باعتباره تعبيراً وعلماً عاماً للغة » ١٩٠٢ ، « المنطق » ١٩٠٥ ، « فلسفة العمل » ١٩٠٩ ، « النظرية وتاريخ كتابات التاريخ » ١٩١٧ ، « ما الذى بقى وما الذى مات في هيغل ؟ (ترجمة إنجليزية) ١٩١٥ ، « المادية التاريخية والاقتصاد عند كارل ماركس » (ترجمة إنجليزية) ١٩٧٢ ، « التاريخ باعتباره قصة الحرية » (ترجمة إنجليزية) ١٩٤١ . وله أعمال أخرى مثل « المرشد في علم الجمال » ١٩١٢ . وله عدة كتب تاريخية أخرى مثل « تاريخ مملكة نابلى » ١٩٢٤ ، « تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر » ١٩٣٣ .

وظهرت الهيكلية الجديدة في أمريكا عند رويس وهوكنج . صاغ رويس فلسفة مثالية مطلقة^(٦٠) . فالواقع حامل لعقل مطلق يتجلى في عقولنا ، يوجه الافراد ، ويعطى دلالات للتجارب . ومن أجل الحصول على تصور لعالم مستمر منظم لابد من التسليم بوجود تجربة مطلقة تعلم كل الوقائع وتخضع لها باعتبارها قانونا عاما ، وهو الله ، وفي طور مفهوم المعنى الداخلى لفكرة ، وباعتباره غاية تحققها هذه الفكرة . ومن هذه الفكرة يتم استنباط العالم الخارجى . مهمة المنطق تفسير انماط النظم الموضوعية التى لها دلالة ميتافيزيقية وكونية . الواقع كله عقل مطلق وشامل ، يتجلى فى العقول البشرية على نحو فردى . فالفرد له علاقة بالمطلق عن طريق مشاركة التجربة الفردية مع التجربة المطلقة وفهم الانسان لهذه المشاركة . والمنطق هو وسيلة هذا الفهم . ولما كانت علاقة الانسان بالواقع هى علاقة عقل بعقل فالمنطق هو أفضل آلة لفهم صلة العقول بعضها ببعض الآخر وتفسيرها . وواضح من مؤلفاته غلبة تاريخ الفلسفة الحديثة وتأويلها على نحو مثالى ثم تأويل المثالية على أساس أنها حدس دينى . تظهر الهيكلية فى البحث عن « الروح » ثم فى تحويل هذا الروح إلى « علم المنطق » . كما تبدو آثار الفلسفة فى القرن العشرين فى العثور على فلسفات الحياة مثل فلسفة وليم جيمس التى يلتقى فيها أخيرا التياران الرئيسان فى الفلسفة الأوربية : العقلانية والتجريبية أو المثالية والواقعية فى ثورة واحدة هى التجربة الحية أو « الأنا موجود » كنقطة نهاية فى مقابل « الأنا أفكر » كنقطة بداية . كما حاول هوكنج الجمع بين المثالية والبرجماتية مع اقتراب اكثر

(٦٠) رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) فيلسوف مثالى أمريكى ، هيجلى جديد . حاضر فى هارفارد . وأهم مؤلفاته : « الجواب الدينية للفلسفة » ١٨٨٥ ، « روح الفلسفة الحديثة » ١٨٩٢ ، « مفهوم الله » ١٨٩٧ ، « دراسات فى الخير والشر » ١٨٩٨ ، « العالم والفرد » ١٩٠٠ - ١٩٠١ ، « خطة عامة فى علم النفس » ١٩٠٣ ، « فلسفة الولاء » ١٩٠٨ ، « مشكلة المسيحية » (جزآن) ١٩١٣ ، « محاضرات فى المثالية الحديثة » ١٩١٩ . وله أعمال أخرى مثل « مبادئ المنطق » ، « مصادر الحدس الدينى » ، « وليم جيمس ومحاولات أخرى فى فلسفة الحياة » ، « محاولات هاربة » ، « الحرب والتأمين » .

نحو الواقعية اسوة بالواقعية الجديدة في القرن العشرين^(٦١) . كما حاول الجمع بين الاقتصاد الحر والاقتصاد الجماعي كما هو الحال في مفهوم « الذات الجماعية » عند جورج هيربرت بالمر مع التركيز على البعد الفردي فيها^(٦٢) . وحاول ايضا الجمع بين المثالية الالمانية بطابعها الشمولى والبرجماتية الامريكية بطابعها الفردي في طريق ثالث يظهر فيه الله في التجربة الحية كما هو الحال عند وليم جيمس ، عودا إلى الأوغسطينية القديمة .

وفي فرنسا ، ظهرت الهيكلية الجديدة من خلال الوجودية وفلسفة الحياة عند هيبوليت^(٦٣) . أول فلسفة هيكل على أنها فلسفة حياة في « ظاهريات الروح » ، وفلسفة وجود في « عالم المنطق » . فهيجل بالنسبة إلى المحدثين مثل ارسطو بالنسبة إلى القدماء . انطولوجيا الحياة عند هيكل اساس معرفتنا بالوجود الانسانى . كما ظل ماركس هيكليا ، يحتفظ بعدة عناصر مثالية . وبالرغم من أن الهيكلية فلسفة المانية بالاصالة إلا أنها استطاعت أن تنتشر خلال الهيكلية الجديدة إلى باقى الاقطار الأوربية التى لا تشارك المزاج الالمانى فى ميتافيزيقاه ، فى إنجلترا الحسية ، وأمريكا البرجماتية ، وإيطاليا الليبرالية ، وفرنسا الحيوية الوجودية .

رابعاً : تطور المثالية

استمرت المثالية وهى التيار الرئيسى الأعم الذى منه خرجت الهيكلية الجديدة ، استمرت فى الابقاء على البعد العقلانى فى الوعى الأوربى مؤصلا

(٦١) هوكنج (١٨٧٣ - ١٩٦٦) فيلسوف مثالى واستاذ للفلسفة بجامعة هارفارد . وأهم أعماله « معنى الله فى التجربة الانسانية » ، « الانسان والدولة » ، « الممات الفلسفة » ، « العناصر الثابتة فى الفردية » ، « الديانات الحية والايان بالعالم » .

(٦٢) الذات الجماعية Conjoint self .

(٦٣) هيبوليت (١٩٠٧ -) مفسر هيكل وشارحه ، و مترجم « ظاهريات الروح » إلى اللغة الفرنسية (جزآن) عام ١٩٤١ وشارحها فى « تكوين وبنية الظاهريات لهيجل » (جزآن) . ١٩٤٧ . وله ايضا « المدخل فى فلسفة التاريخ عن هيكل » ١٩٤٨ ، « المنطق والوجود ، محاولة فى منطق هيكل » ١٩٦١ .

جنوره في البداية عند ديكارت . كما هو الحال عند الكيه في هذا القرن آخر العقلانيين الديكارتيين في فرنسا أو عند اسبينوزا كما هو الحال عند سبير أحد المثاليين الروس ، وبرنشفيج آخر ممثل للعقلانية الأوروبية في فرنسا والذي أثار خفيظة عديد من الوجوديين الفرنسيين مثل سارتر وميرلوبونتي وجابريل مارسيل أو عند ليبنتز كما هو الحال عند فيكتور كوزان ممثل المذهب العقلاني الانتقائي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أو تيشمولر في ألمانيا في نفس الوقت أو كوتورا في فرنسا في أوائل هذا القرن . وقد تمتد جذور المثالية الحديثة إلى كانط كما هو الحال عند رائدها الاسكتلندي سير ولیم هاملتون في القرن الماضي أو لاشيليه في هذا القرن. وقد تمتد جذورها إلى الكانطيين خاصة شلنج كما هو الحال أيضا عند كوزان في القرن الماضي وبرنشفيج في هذا القرن. تطورت المثالية التقليدية عودا إلى العقلانية القديمة في بدايتها الأولى عند ديكارت والديكارتيين أو بدايتها الثانية عند كانط والكانطيين بعيدا عن بدايتها الثالثة المتشابهة عند هيغل والهيغلين اليساريين والهيغلية الجديدة .

ومن ثانيا المثالية التقليدية خرجت مثالية أخرى صورية رياضية منطقية تجاوز المذاهب الفلسفية وأمزجة الفلاسفة وأهوائهم إلى تأسيس العلوم لصورية الخالصة في الفلسفة اعنى الرياضة والمنطق . أبقت العقلانية دون مذاهب فلسفية ، واقتصرت على تحليل العقل الخالص مما أوقعها في الصورية ، وجعلتها هدفا للفكر المعاصر للنقد ايثارا للحياة والمضمون . كما هو الحال في الظاهريات عند هوسرل .

ويصعب تصنيف هؤلاء المثاليين التقليديين أو الصوريين طبقا لمبدأ واحد . فالارجح هو الترتيب الزماني حتى يمكن الكشف عن تكوين الوعي الأوربي . ولكن هذا الترتيب الزماني أيضا محكوم بتطور الوعي القومي الخاص بكل شعب داخل الوعي القومي الأوربي العام . فهناك وعى الماني ، وآخر إنجليزي ، وثالث فرنسي ، ورابع امريكي ، وخامس ايطالي .. الخ . وكما وضع ذلك في الهيغلية الجديدة . وهناك أيضا التصنيف المذهبي الخالص طبقا للجذور . فمن المثاليين التقليديين من ينتسب إلى ديكارت أو اسبينوزا أو ليبنتز

أو كانط أو شلنج أو فشته أو مين دى بيران ، ومع ذلك رأينا أن التصنيف طبقا للمبدأين الأولين أفضل لبيان التكوين أى الترتيب الزمانى لرؤية مسار الوعى الأوربى العام فى تياره الأول وبعده المثلثى ثم تخصيص ذلك بالوعى القومى الخاص فى اطار الوعى العام . ويكفى الاشارة إلى الجنود فى كلتا الحالتين .

١ - المثالية التقليدية

ونعنى بالمثالية التقليدية تطور المثالية الأوربية فى بدايتها الأولى عند ديكارت والديكارتين خاصة اسبينوزا وليبنتز ، والثانية عند كانط والكانطيين خاصة فشته وشلنج واستمرارها بعد الهيجليين اليساريين والهيجلية الجديدة . وقد بدأت فى اسكتلندا عند السير وليم هاملتون . ويدل أن اسكتلندا ، آخر من دخل المسيحية من بلدان الشمال ، أكثر المناطق الأوربية نشاطا سواء فى العصر الوسيط أو فى العصور الحديثة . ولكن تطورت المثالية بصورة واضحة فى فرنسا عند فكتور كوزان ، كوتورا ، لاشيليه ، بوترو ، برنشفيج ، وفى المانيا عند أوبرفيج ، ترندلبرج ، تيشمولر ، مونستربرج ، هوفدنج ، وفى أمريكا عند بروفسون ، كريتون ، وفى روسيا عند سير ، بولجاكوف . وقد استمرت حوالى قرنا ونصف من الزمان ، القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين .

فالحس عند سير وليم هاملتون يعطينا معرفة مباشرة بالاشياء^(٦٤) . ولكنها ليست معرفة مطلقة لثلاثة اسباب . الأول . أنها معرفة ظاهرية لموضوع يوجد بالفعل . والثانى أن الموضوع ينتج المعرفة ثم يتغير من خلال الخواس والوسائط التى تدركه بها . والثالث أن التفكير فى شئ يتطلب أن يكون هذا الشئ خاضعا لشروط معينة مثل تلك التى حددها كانط . فالتصور هو شرط وجود

(٦٤) سيروليم هاملتون (١٧٨٨ - ١٨٥٦) فيلسوف اسكتلندى ، ومثالى منطقى . نشر كتابه الرئيسى « محاضرات فى الميتافيزيقا والمنطق » (أربعة أجزاء) ١٨٥٩ - ١٨٦٠ بعد وفاته .

الموضوع. لذلك أنكر هاملتون الحقيقة الموضوعية ، واتجه نحو الغنوصية . إذ لا يُدرك الواقع المطلق إلا بمعرفة تأتي من وراء الطبيعة أى من الوحي وحده . ويقبل القبلى مثل كانط ، ويثبت المسلمات الخلقية كأساس للايمان . وفى المنطق قدم منطقا كميا للمجهول محولا رد الاستدلال المنطقى إلى المعادلات الرياضية أى رد المنطق إلى الحساب . ويُعتبر أحد مؤسسى المنطق الرياضى .

وقامت المثالية الفرنسية على الانتقائية عند فيكتور كوزان^(٦٥) . وتعنى الانتقائية أن أية مدرسة فلسفية يمكن أن تقوم على حقائق موجودة فى اعتقادات ومذاهب متعددة . وقد حاول كوزان تجميع هذه الحقائق مستمدة من المذاهب المثالية لهيجل وشلنج وفلسفة الوحي والموندولوجيا عند ليبنتز وبعض المذاهب المثالية الأخرى . كان خصما للدودا للمادية . فالله خالق العالم ، وهناك حياة أخرى بعد الموت ، ولا فرق بين حقائق الفلسفة وعقائد الايمان . ويبدو أن المزاج الفرنسى الحى كما ظهر عند ديكرارت ومين دى بيران ورافيسون وبرجسون وميرلوبونتى غير قادر على انساق فلسفية ميتافيزيقية كما هو الحال فى المزاج الالماني عند هيجل خاصة . وكان له أثر كبير فى تطوير المثالية فى فرنسا .

وعرض كوتورا منطق رسل وهوايتهد للجمهور العريض وطور منطق رسل^(٦٦) . وحاول تأسيس العقلانية المنطقية للمبادئ الرياضية . أعاد اكتشاف ليبنتز فيلسوف اللامتناهى . وهاجم النظرة المنتهية للرياضيات ، ودافع عن اللامتناهى الفعلى . وكان أول من استعمل نتائج جبر المنطق فى

(٦٥) فيكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧) فيلسوف مثالى انتقائى فرنسى ، مؤسس الفلسفة الانتقائية . أهم أعماله « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » (ثمانية أجزاء) ١٨١٥ - ١٨٢٩ ، « شذرات فلسفية » ١٨٢٦ ، « المدخل إلى تاريخ الفلسفة العام » (سبعة أجزاء) ١٨٧٢ .
(٦٦) كوتورا (١٨٦٨ - ١٩١٤) فيلسوف ومنطقى فرنسى . وقام بعدة بحوث فى الشروط المسبقة للحسابات المنطقية عند ليبنتز . ونشر أعمال ليبنتز الصغرى وشذرات فى مشاكل المنطق . ونشر مؤلفاته المنطقية المجهولة فى ذلك الوقت فى « منطق ليبنتز » ١٩٠١ . دافع عن اللامتناهى فى « اللامتناهى الرياضى » ١٨٩٦ . وله أيضا « جبر المنطق » ١٩٠٥ « مبادئ الرياضيات » ١٩٠٥ .

دراسته للمنطق الذي قام به العالم الروسى بورتسكى . نقد نظرية كانط فى الرياضيات ومبادئها المنطقية . كما تحدى بوانكاريه فى نظريته شبه الكانطية للرياضيات .

وانتسب لاشيليه إلى المثالية الكانطية المطعمة بالروحانية الفرنسية على طريق مين دى بيران ورافيسون^(٦٧) . ويدل ذلك على قرب نقد الصورية والنزول من مثالية العقل إلى التجربة الحية كطريق ثالث بين الخطئين المتباعدين فى الوعى الأورى : العقلانية والتجريبية . وقام بوترو بنفس الشئ دفاعا عن فلسفة الحياة ، كنقطة متوسطة يقلل فيها الوعى الأورى فمه المفتوح بفكيه : الأعلى وهى العقلانية ، والأدنى وهى التجريبية^(٦٨) . دافع عن الحدوث فى الطبيعة واللاحتمية فى الميتافيزيقا . وكان متأثرا بالمذهب الروحى عند مين دى بيران .

وكان برنشفيج آخر ممثل للعقلانية التقليدية فى فرنسا قبل تلاميذه مثل الكيه ، جوييه ، شول ، وغيرهم من اساتذة السربون حتى ثورة الشباب فى ١٩٦٨^(٦٩) . ويمتد أثره إلى كل الفلاسفة الوجوديين وفلاسفة الحياة فى فرنسا

(٦٧) لاشيليه (١٨٣١ - ١٩١٨) فيلسوف مثالى فرنسى ، وبالرغم من أنه كان قليل الكتابة إلا أن أثره كان بالغا ، شخصيا ومباشرا على تلاميذه فى مدرسة المعلمين العليا . فكان استاذ بوترو وبرجسون . أهم مؤلفاته « اساس الاستقراء » ١٧٨١ ، « علم النفس والميتافيزيقا » ١٨٨٥ ، « دراسات فى القياس » ١٩٠٧ ، « مذكرة فى رهان بسكال » .

(٦٨) بوترو (١٨٤٥ - ١٩٢١) فيلسوف مثالى فرنسى مثل لاشيليه . ترجع اهميته إلى كونه استاذا ليرجسون وبلوندل الذين نقلوا مثاليته العقلية من أجل الدفاع عن فلسفة الحياة . أهم أعماله « العلم والدين » ١٩٠٨ ، « الفلسفة والحرب » ١٩١٦ ، « حدوث قوانين الطبيعة » ١٩٢٠ ، « فلسفة كانط » .

(٦٩) برنشفيج (١٨٦٩ - ١٩٤٤) فيلسوف عقلانى مثالى فرنسى . كان استاذا فى مدرسة المعلمين العليا . وطرده النازية من منصبه بعد احتلال فرنسا . تدور أعماله على محاور عدة : الفلاسفة العقلانيون الأوربيون مثل « اسبينوزا ومعاصروه » ١٨٩١ - ١٩٠٦ ، « بسكال » ، « بسكال ، خاطرات وكتيبات » ، « بسكال ، الاعمال الكاملة » ، « بلزبسكال » ، « ديكرات ، وبسكال ، قراءات مونتاني » ، « ديكرات » ، تطور المثالية الأوربية مثل : « المثالية المعاصرة » ، « تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية (جزءان) ١٩٢٧ ، « كتابات فلسفية » (ثلاثة أجزاء . الأول : انسانية الغرب ، ديكرات ، اسبينوزا ، كانط . الثانى : اتجاه

الذين ثاروا على عقلانيته وتفاؤله ومثاليته . فلسفته تركيب مثالي من اسبينوزا وكانط وشلنج مع التأكيد على دور الفكر الخلاق في الثقافة والعلوم . تسرى الروح في العقلانية ، وتاريخ الروح هو تاريخ الرياضة وتاريخ الفلسفة . ومصر هو علم المصريين ، اهتم باعادة كتابة تاريخ المذهب العقلاني باعتباره أحد البعدين الرئيسيين في الوعي الأوربي منذ ديكارت ، واسبينوزا ، وبسكال مع التركيز على بسكال نظرا لما يمثل من فعل العقل في الايمان . كما وصف تطور المثالية الأوربية باعتبارها التعبير الأول والاصيل عن الوعي الأوربي وبين مسارها وارتقاءها واكتماها كما فعل هوسرل في « أزمة العلوم الأوربية » في نفس الفترة . كما حاول رفع العلية الطبيعية إلى مستوى الأسس الرياضية من خلال وصف التجربة الانسانية . ولما كانت المثالية مرتبطة بمعرفة الذات وبالحياة الروحية وبالدين فقد كشف وصفه لها عن اساسها الديني الدفين .

ولم تخل أمريكا من المثاليين التقليديين وذلك مثل برونسون وكريتون . كان برونسون تلميذا لفيكتر كوزان^(٧٠) . كما تأثر بالمثالي الايطالي جيورجي مايدل على أن الفكر في العالم الجديد إنما هو امتداد لروافد الفكر في العالم الأوربي القديم . وبالرغم من أنه من أنصار مذهب التأليه الطبيعي إلا أنه يصف فلسفته بأنها اقرب إلى العقلانية منها إلى الايمانية . وتابع كريتون خط الفلسفة التأملية والمنطق بداية من كانط^(٧١) .

العقلانية . الثالث : العلم والدين) . أعمال الرياضيات والمنطق مثل رسالته الدكتوراه « جهة الحكم » ١٩٠١ ، « مراحل الفلسفة الرياضية » ١٩١٣ . الرياضيات والطبيعات . مثل « التجربة الانسانية والعية الطبيعية » ١٩٢١ . الدين والحياة الزوجية مثل : « التدخل إلى حياة الروح » ، « في معرفة الذات » ١٩٣١ ، « فلسفة الروح » ، « التحول الديني الصحيح والكاذب ، معركة الاحاد » . سيرة ذاتية مثل : « وزير التعليم الوطني » . ونشرت مذكراته بعد وفاته في « مذكرات تم العثور عليها » .

(٧٠) برونسون (١٨٠٣ - ١٨٧٦) فيلسوف ترنسندنتالي ومفكر ديني أمريكي . نشر كل كتاباته في مجلته الفصلية التي أنشأها بين ١٨٤٤ - ١٨٧٥ .

(٧١) كريتون (١٨٦١ - ١٩٢٤) استاذ منطق وميتافيزيقي أمريكي ومؤسس ورئيس الجمعية الفلسفية الامريكية . نشر المجلة الفصلية « دراسات كانطية » وأيضا « المجلة الفلسفية » . أهم أعماله : « المنطق التمهيدى » ، « دراسات في الفلسفة التأملية » .

وازدهرت المانيا مثل فرنسا بانصار المثالية التقليدية ، موطن لينتزر وكانط وشلنجر عند أوبرفيج ، ترندلبرج ، تيشمولر ، ومونستربرج . اهم أوبرفيج بتاريخ الفلسفة ، وتاريخ المنطق متأثراً بهيجل والنزعة التاريخية^(٧٢) . وحاول ترندلبرج أن يضع مفهوم الحركة بدلا من مفهوم الجدل عند هيجل ، وجعل الغائية محور فلسفته ، الغائية الحية الارسطية وليست الغائية الصورية المنطقية عند هيجل^(٧٣) . عارض هيجل لأنه استعمل العالم الخارجي لاستنباط مقولاته الخاصة ثم عزالها استقلالاً وهما عن العالم الخارجي الذي نشأت منه . حاول قراءة هيجل من خلال أرسطو . فهيجل هو أرسطو العصر الحديث لولا صورته وآليته على عكس مادية ارسطو وغائيته . وانتقل تيشمولر من المثالية إلى الشخصية محولاً انزال التيار العقلاني المثالي من أعلى إلى أسفل في نقطة متوسطة هي الآن^(٧٤) . فالأنا مباشر في التجربة الحية كوحدة واحدة وجوهر فعلى . وعالم الأفكار مجرد اسقاط منها لتحديداتها الخاصة . والطبيعة مجرد مظهر ، تُدرك قياساً على الآن . الوعي والمعرفة متميزان . الأول خاص ودال ، والثاني عام وصوري . الواقع موند ولوجيا بطريقة لينتزر . وهنا تبدو الشخصية وهي تتولد من ثانيا المثالية التقليدية . وعلى نحو آخر واعتماداً على فشته اعتبر مونستربرج العقل الخالص به مبادئ قبلية تجعله قادراً على تحقيق مبادئ تفارق الفرد مفارقة لا يمكن نفيها وإثباتها بالتحليلات النفسية^(٧٥) وهنا تبدو المثالية التقليدية متجهة نحو علم النفس ومكتشفه فشته دون التخلي

(٧٢) أوبرفيج (١٨٢٦ - ١٨٧١) مؤرخ فلسفة مثالي الماني ، أهم مؤلفاته « نسق المنطق وتاريخ النظرية المنطقية » ١٨٥٧ ، « اسس تاريخ الفلسفة » ١٨٦٣ - ١٨٦٦ .

(٧٣) ترندلبرج (١٨٠٢ - ١٨٧٢) فيلسوف مثالي وميتافيزيقي الماني . وترجم أعمال أرسطو . وأهم مؤلفاته : « بحوث منطقية » ١٨٤٠ ، « الفكرة الاخلاقية للقانون » ١٨٤٩ ، « الاساس الاخلاق للقانون الطبيعي » ١٨٦٠ .

(٧٤) تيشمولر (١٨٣٢ - ١٨٨٨) فيلسوف مثالي الماني . تأثر كثيراً بليبنتر ولوتره ، وكرر مواقفهما المبدئية .

(٧٥) مونستربرج (١٨٦٣ - ١٩١٦) فيلسوف مثالي وعالم نفسى الماني . كان استاذ العلم النفس في هارفارد . ودرس نظرية القيم والنقد الغائي الناتج عن فشته . أهم أعماله : « مصدر الاخلاقية » ١٩٠٦ ، « فلسفة القيم » ١٩٠٨ ، « اسس تقنية النفس » ١٩١٤ .

عن كانط مع التركيز على أولوية نظرية القيم على نظرية المعرفة كما هو الحال عند الكانطيين واعطاء الأولوية للعقل العمل على العقل النظرى . وبالرغم من أن هوفدنج دائركى الأصل إلا أن الفلسفة فى الدائرك أحد روافد الفلسفة الالمانية^(٧٦) . يصنفه الوضعيون مع المثالية الواحدية . ويصنف هو نفسه فى الواحدية النقدية . الواقع لديه غير معروف . ومع ذلك يستطيع الشعور واتحاده بالتجارب الحية أن يحل معضلات الميتافيزيقا . وتظهر المثالية التقليدية لديه فى النزعة التاريخية المستمدة من هيجل المتأخر الذى طبق مذهبه فى « ظاهريات الروح » و « علم المنطق » فى فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين ، وعلم الجمال .

أما المثالية الروسية فتظهر عند سيرى وبولجاكوف وآخرين تذكرهم كتب تاريخ الفلسفة الروسية على مستوى الوعى القومى الخالص ولا تذكرهم كتب تاريخ الفلسفة الغربية على المستوى القومى الأوروبى العام . تأثر سيرى بآسبينوزا وكانط^(٧٧) . التجربة الحسية والاستدلال المنطقى لديه متناقضان . الأولى تعطينا المعرفة بالتغيرات ، والثانى يعطينا المبادئ القبلية . الأول يعرفنا بالوجود ، والثانى بالماهية . الأول يكشف التغير ، والثانى يثبت الهوية . وهى الثنائيات التقليدية فى الفلسفة الحديثة منذ ديكارت والتى حاول كانط الجمع بينها بطريقة المضمون والصورة ، البعدى والقبلى ، والتى حاول هيجل تصورها فى صيرورة واحدة فى الروح والطبيعة ، فى المنطق والوجود ، فى الذات والموضوع . ثم نظر بولجاكوف للفيزيكية ، الايديولوجية الليبرالية الروحية للبرجوازية الروسية^(٧٨) . بدأ بتأييد الماركسية القانونية ، ونقد

(٧٦) هوفدنج (١٨٤٣ - ١٩٣١) فيلسوف دائركى من جامعة كوبنهاجن ، ومؤلف عديد من الكتب الجامعية فى علم النفس وتاريخ الفلسفة وفلسفة الدين . أهم مؤلفاته : « فلسفة الدين » ١٩٠١ ، « كيركجارد » ، « روسو » ، « تاريخ الفلسفة الحديثة » (جزآن) .
(٧٧) سيرى (١٨٣٧ - ١٨٩٠) فيلسوف مثالى من أصل روسى . تظهر الثنائيات فى فكره فى أهم أعماله مثل : « الفكر والواقع » ١٨٧٣ ، « الجهة والدين » ١٨٧٤ ، « التجربة والفلسفة » ١٨٧٦ .

(٧٨) بولجاكوف (١٨٧١ - ١٩٤٤) فيلسوف مثالى وعالم اقتصاد روسى ، منظر الفيزيكية . هاجر

النارودية ، الايدولوجية الديمقراطية للفلاحين التى تقوم على بعض الأحلام الاشتراكية وتطبيق قانون الاصلاح الزراعى . ثم تحول إلى الرأسمالية وأصبح من كبار المدافعين عنها . أراد اختبار ماركس بكانط فانتهى إلى معاداة المادية التاريخية والنظرية الماركسية فى التقدم . وأخيراً استقر فى التصوف محاولاً الجمع بين العلم والفلسفة والدين فى نطاق الايمان دون الوقوع فى خرافات الدين وأساطيره الشائعة . اعتمدت فلسفته الدينية المتأخرة على مفاهيم المطلق (الله) ، والكون ، والحكمة باعتبارها وجوداً ثالثاً يضم الله والكون. واتسمت فلسفته باللاعلمية سواء فى البداية أو فى النهاية مما يكشف عن الباعث الدبنى الدفين فى المثالية التقليدية .

٢ - الصورية المنطقية الرياضية

يمثل هذا التيار أحد روافد المثالية العقلية دون مذاهبها الفلسفية والاكتفاء بالجانب المنطقى الرياضى فيها معطياً الأولوية للعقل النظرى على العقل العملى ومؤسساً بذلك أحد فروع علم المنطق وهو « المنطق الرياضى » . وقد ساهم فيه العقلانيون الالمان والنمساويون اكثر من غيرهم . الالمان مثل زرميلو ، شرودر ، ديدكند ، كانتور ، هيلبرت ، جنتسن . والنمساويون مثل بولزانو ، فريجه . كما ساهم فيه المثاليون الانجليز بدرجة أقل مثل دى مورجان ، بول ، رامزى . كما ساهم فيه الروس مثل لوباتشفسكى ، والتشيكوسلوفاكيون مثل جودل . ويمكن وصف تسلسلهم تاريخياً طبقاً للوعى الأوربى العام وبصرف النظر عن الشعور القومى . ويمكن أيضاً تصنيفهم طبقاً للوعى القومى الخاص نظراً لأن معظمهم من الالمان والنمساويين ، الالمان لغة ، ثم الانجليز . ويمكن ثالثاً تصنيفهم طبقاً لموضوعاتهم فى المنطق أو الرياضة ، حساباً أم هندسة . وقد

فى ١٩٢٢ إلى باريس واصبح استاذاً للاهوت فى جامعة باريس فى ١٩٢٤ - ١٩٢٥ . أهم مؤلفاته « فى الايقاق الحرة تحت سيطرة الانتاج الرأسمالى » ١٨٩٧ ، « المشاكل الاساسية لنظرية التقدم » ١٩٠٢ . ومن أهم أعماله المتأخرة « النور الذى لا يطفى » ١٩١٧ ، « أفكار هادسة » ١٩١٨ ، « فى الانسانية الالهية » ١٩٣٣ .

فضلنا الترتيب التاريخي الصرف نظرا للطابع الصوري الخالص للتيار الذي لا يتجلى فيه الوعي القومي الخاص كما يتجلى في المذاهب الفلسفية . ومع ذلك يظل الغالب على الترتيب التاريخي الوعي القومي الألماني النظري الخالص .

وأول ممثل لهذا التيار الصوري المنطقي الرياضي هو بولزانو^(٧٩) . حاول تأسيس نظرية في العلم أقرب إلى المنطق التقليدي المنقول على مستوى المنطق الرمزي والرياضي ، منها إلى نظرية الحرية والذاتية والمقاومة كما هو الحال عند فشته . كما تحتوي كتاباته على ارهاصات نظرية الاعداد اللامتناهية عند كانتور^(٨٠) . كما أسس لوباتشفسكي الهندسة الجديدة على نحو صوري خالص بعد تأكيده على ثنائية الصوري (الرياضي) والمادي في الفلسفة الحديثة^(٨١) . وبني جورج بول أول نسق منطقي رياضي عرف بعد ذلك باسم « جبر المنطق » ، قبل كوتورا ، يربط فيه بين المنطق والجبر^(٨٢) . وقدم بحثا أخرى في نظرية الاحتمالات والتحليلات الرياضية . اهتم بفلسفة أرسطو واسيبوتزا مما يدل على صعوبة الفصل في المثالية التقليدية بين مثالية المذاهب الفلسفية ومثالية المنطق والرياضة . وقد كان له أبلغ الأثر في تطور فكرة جبر المنطق عند بيرس ، وشرودر ، وبورتسكي . ثم اتجه المنطق نحو مزيد من الصورية عند دي مورجان مؤسس منطق العلاقات^(٨٣) . وعلى هذا النحو تكون الصورية المنطقية

(٧٩) بولزانو (١٧٨١ - ١٨٤٨) فيلسوف رياضي نمساوي ، عيّن فيلسوفا للدين في براغ ثم اضطر إلى الاستقالة نظرا لسيادة التيارات العقلية اللاهوتية التي تستكف من العقلانية الخالصة في المنطق والرياضة . أهم أعماله « نظرية العلم » ١٨٣٧ ، « تناقضات اللامتناهيات » الذي نشر بعد وفاته في ١٨٥١ .

(٨٠) الاعداد المتناهية Transfinite numbers .

(٨١) لوباتشفسكي (١٧٩٢ - ١٨٥٦) عالم رياضي روسي . أهم أعماله « مبادئ الهندسة » ١٨٢٩ ، « المبادئ الجديدة للهندسة مع نظرية كاملة للمتمازيات » ١٨٣٥ - ١٨٣٨ .

(٨٢) جورج بول (١٨١٥ - ١٨٦٤) منطقي رياضي إنجليزي . كان استاذًا للرياضيات منذ ١٨٤٩ حتى آخر أيامه . وأهم أعماله « التحليل الرياضي للمنطق » ١٨٤٧ ، « فحص في قوانين الفكر » ١٨٥٤ .

(٨٣) دي مورجان (١٨٠٦ - ١٨٧١) رياضي منطقي إنجليزي ، مؤسس منطق العلاقات . وأهم أعماله « المنطق الصوري » ١٨٢٨ ، « في القياس » .

الرياضية قد ظهرت في الوعي القومي الخالص التمسوي (بولزانو) ، والروسي (لوباتشفسكي) ، والانجليزي (بول) ، والالماني (دي مورجان) قبل أن يطور الوعي القومي الالماني هذا الاتجاه نحو مزيد من الاحكام الصوري . قدم شرودر تلخيصا لأعمال السابقين في جبر الرياضيات مع بعض الاضافات معطيا صورة للموضوع في القرن التاسع عشر^(٨٤) . وساهم ديدكنف في تطوير علم الحساب^(٨٥) . وقدم كانتور ، أب نظرية المجموعات ، أول نظرية صورية للامتناهي تقوم على عدم مساواة الاعداد الطبيعية مع الاعداد الفعلية^(٨٦) . وبالتالي يوجد أكثر من عدد لانهاى واحد طالما أن العدد يتكاثر باستمرار . وجمع فريجه بين المنطق والرياضة واللغة ممهدا بذلك لفلسفة اللغة المعاصرة^(٨٧) . فالبرهان في الرياضيات يتم التصديق عليه في كل خطوة دون ترك أى مجال للحدس فيه . والمسلّمات تكون صادقة أولية . والأفضل أن تكون حقائق المنطق . لذلك لابد من ترجمة البراهين إلى لغة صورية بمصطلحات متفق عليها وأبنية نموذجية حتى تتضح معانيها وترابطها . وقد ابدع فريجه في اختراعه المحلل الكمي والبناء المتغير لتحويل التعبيرات العامة في لغة . هذا النموذج في البرهان هو أساس الفلسفة اللغوية الحديثة . وساهم رامزي في حل معضلات رد

(٨٤) شرودر (١٨٤١ - ١٩٠٢) رياضى الماني واستاذ الرياضيات . عمله الرئيسى « جبر الرياضيات » (ثلاثة أجزاء) ١٨٩٠ - ١٨٩٥ بالإضافة إلى جزء ثان للجزء الثانى نشر بعد وفاته في ١٩٠٥ .

(٨٥) ديدكنف (١٨٣١ - ١٩١٦) رياضى الماني . عمله الرئيسى « الثبات والاعداد اللاعقلية » ١٨٧٢ ، « ماهى الاعداد وما ينبغى أن تكون ؟ » ١٨٨٨ .

(٨٦) كانتور (١٨٤٥ - ١٩١٨) رياضى الماني واستاذ الرياضيات في جامعة هاله . جمعت أعماله الرئيسية في « الرسائل المجمعة » ١٩٣٢ .

(٨٧) فريجه (١٨٤٨ - ١٩٢٥) استاذ الرياضيات في جامعة بينا . ويعتبر مؤسس المنطق الرياضى الحديث والفلسفة الرياضية وفلسفة اللغة . أهم أعماله « كتاب في تصور لغة صورية مبنية رياضيا للفكر الخالص » ١٨٧٩ ، « اساس الحساب » ١٨٨٤ ، « القوانين الاساسية للحساب » (جزعان) ١٨٩٣ - ١٩٠٣ . وله عدة مقالات تمت ترجمتها مع أجزاء مختارة من الكتاين الأولين في « ترجمات من الكتابات الفلسفية لجوتلوب فريجه » ١٩٥٢ .

الرياضيات إلى المنطق في « مبادئ الرياضة » لرسل وهو يتهد^(٨٨) . فعلى ضوء تحليلات فتنجشتين اقترح عدة تعديلات على مبادئ الرياضة خاصة في رؤيتها للوظائف . حذف مسلمات الرد تبسيطا لنظرية الانماط^(٨٩) . ولتحديد أفضل للهوية رفض التمييز بين الجزئيات والكمليات ، ودافع عن تأويل فتنجشتين للقضايا العامة . واقترح نظرية ذاتية للاحتمال ونظرية برجماتية للاستقراء . وقدم نظرية للنظريات ، ونظرية في طبيعة العلاقات العلية . وقدم هيلبرت عدة بحوث على نظرية العوامل الجبرية والاعداد الجبرية^(٩٠) . وساهم في تأسيس الرياضيات والمنطق الرياضى كنسق محكم من المصادر فأسس بذلك علم المصادر . وقدم حساب القضايا والحساب الوظيفى . وقد أدى ذلك إلى ظهور الاتجاه الشكلاى وتأسيس نوع جديد من الرياضيات . وقدم جنتسن نسقا للاستنباط الطبيعى للمنطق الأولى^(٩١) . وحول المبادئ المنطقية إلى لغة صورة باعطاء القواعد التى تتحكم فى استعمال الروابط المنطقية خلافا للصياغات السابقة لحساب القضايا التى استعملت مناهج أولية « أكسيومية » . ثم برهن على اتساق نظرية العدد الخالص القديمة مستعملا الاستقراء اللانهائى . وقد أدت أعمال جودل إلى عديد من الاكتشافات الرياضية مثل اكمال البرهنة على الحساب الوظيفى من الدرجة الاولى ، ونظرية جودل^(٩٢) . ودخل فى حوار مع رسل وهو يتهد حول « مبادئ الرياضيات » . وأخيراً ساهم زرميلو فى تأسيس الرياضيات الحديثة بنظرية

(٨٨) رامزى (١٩٠٣ - ١٩٣٠) فيلسوف رياضى التحليزى من كمبردج ، نشر عمله الرئيسى بعد وفاته وهو « اسس الرياضيات ومحاولات منطقية أخرى » ١٩٣١ .

(٨٩) مسلمات الرد Axioms of Reductibility .

(٩٠) هيلبرت (١٨٦٢ - ١٩٤٣) فيلسوف رياضى ومنطقى المائى مؤسس مدرسة جوتنجن الرياضية . أهم أعماله « اسس الهندسة » .

(٩١) جنتسن (١٩٠٩ - ١٩٤٥) منطقى ورياضى المائى .

(٩٢) جودل (١٩٠٦ - ١٩٧٨) منطقى ورياضى تشيكوسلوفاكى عمل فى برنستون منذ ١٩٣٨ .

ونشر أهم أعماله فى ١٩٣٠ .

معروفة باسمه « نظرية زرميلو الأولية للمجموعات^(٩٣) » ، والاعلان الصريح عن أولية الاختيار ، والبرهنة على مساواتها للقضية القائلة بأن كل فئة يمكن تنظيمها تنظيماً جديداً .

من هذا العرض لأهم ممثلى الاتجاه الصورى الشكلاى فى المنطق والرياضة كأحد روافد المثالية التقليدية يتضح غياب المذاهب الفلسفية حتى الرياضية منها مثل ليبنتز وتحويلها إلى شكلاية خالصة حتى أصبح المنطق الرياضى علما مستقلا منزوعا من الوعى الأوربى كتجربة أوربية حية . أصبح يعيش على ذاته ، متقوقعا على نفسه ، الصورة فيه هو المضمون ، والمضمون هى الصورة حتى أصبح غير مفهوم وكأن العقل انتج اللامعقول فى صيغة المجرد . أصبح البرهان فارغا من غير مضمون . وكان برهان الصدق الوحيد هو الاتساق ، اتساق النتائج مع المقدمات وليس التطابق ، تطابق النتائج مع العالم الخارجى وليس حدس الشعور الذاتى . وقد انتهى ذلك كله فى الفلسفات التحليلية واللغوية فى القرن العشرين بمزيد من التفكيك حتى تحولت الصورية إلى عدم مطلق وخواء شعورى أدى إلى ثورة « الفينومينولوجيا » على الصورية من أجل اكتشاف التجربة الحية فى الشعور .

خامساً : الوضعية

الوضعية فى القرن التاسع عشر وتكوين الوعى الأوربى فى الذروة اسم عام يشمل عديداً من التيارات المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية والوضعية . فهو تيار خاص أصبح عنوانا لتيار اعم وأشمل . يعبر عن هذا البعد الثانى فى الوعى الأوربى ، وريث التجريبية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وكان يمكن أخذ اسم تيار خاص آخر كى يصبح اسما للاتجاه الكلى مثل المادية أو التطورية أو الحسية أو التجريبية أو النفعية . ولكن اسم « الوضعية »

(٩٣) زرميلو (١٨٧١ -) رياضى المانى واستاذ الرياضيات فى زيورخ ١٩١٠ - ١٩١٦ ثم فى فريبورج منذ ١٩٢٦ . وتسمى نظريته Axiomatic set theory .

كان أفضل التسميات نظرا لأنها تضم باقى التيارات وفى نفس الوقت تطوير لها . كما أنها آخرها . فقد امتدت طوال القرن التاسع عشر عند أوجست كومت حتى النصف الأول من القرن العشرين عند ليفى بريل . وكل التيارات الأخرى انما تقع فى هذه الفترة .

ويمكن تصنيف التيارات الجزئية تحت هذه التسمية العامة وفى هذه الفترة إلى ستة تيارات متميزة بالرغم مما بينها من عناصر مشتركة واحدة تجمعها مثل المادية أو الطبيعية أو الحسية التجريبية أو النفعية . الأول هو المادية التقليدية وريثة المادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر . وقد ظهرت عند روينيه ، كوفييه ، دالتون ، فون هلمولتز ، فون مبولت ، جوبينو فى فرنسا والمانيا وإنجلترا على حد سواء . والثانى التطورية وهى خطوة أبعد من المادية التقليدية بادخال عنصر التطور فيها وذلك عند لامارك ، سان هيلير ، دارون ، هكسلى ، سبنسر ، هيكل . والثالث والرابع الحسية والتجريبية اللذان سادا علم النفس فى علم النفس الفزيولوجى . ولا يمكن التمييز بينهما . فالتجربة تراكم حسى وذلك عند بنيكيه ، فشر ، تين ، شاركو ، أفيناريوس ، ماخ ، فوند ، بافلوف ، تسهين ، بيرسون ، واطسون . والخامس النفعية عند بنتام ، جيمس مل ، جون استهوارت مل ، بين ، جيفونز ، جون أوستين . والسادس الوضعية بالمعنى الخاص عند أوجست كومت ، بكلى ، جونسون ، لسفيتش ، جودل ، دوركهام ، أرديجو ، بيرسون ، ليفى بريل . ونظرا لوجود سمات مشتركة بين التيارات الستة كلها يمكن أن يدخل الفيلسوف الواحد فى أكثر من تيار ، وأن ينتقل من تيار إلى آخر مثل ماخ وأفيناريوس . فهما ماديان طبيعيان يدخلان مع المادية ، وفى نفس الوقت حسيان تجريبيان يدخلان فى الحسية والتجريبية .

ولكن الصعوبة هى نفسها . هل يكون ترتيب الفلاسفة زمانيا تاريخيا داخل كل تيار بصرف النظر عن الشعور القومى الخاص ، الالماني أو الفرنسى أو الانجليزى نظرا لأنهم ينتسبون جميعا إلى شعور كلى عام هو الشعور الأوربى أم يراعى فى الترتيب الشعور القومى الخاص ؟ والحقيقة أنه نظرا لزيادة الترابط

بين جوانب الوعي الأوربي المختلفة وتحققاته في مظاهر الوعي القومي الخاص
آثرنا الحفاظ على وحدة الوعي الأوربي كمبدأ أولاً حرصاً على تكوينه التاريخي
وفي نفس الوقت الإشارة إلى الوعي القومي الخاص الذي ينفرد كل منه بمزاج
فلسفي خاص : التجريد والميتافيزيقا في ألمانيا ، الحس والتجربة في إنجلترا ،
التجربة الحية في فرنسا ، العملية في أمريكا ، الليبرالية في إيطاليا ، الاجتماعية في
روسيا . ومع ذلك نجد الوعي القومي قد استطاع الجمع بين أكثر من مزاج .
ففي الوعي القومي الألماني تجريد وحسية ، صورية ومادية ، ميتافيزيقا وعلم .
ويحدث ذلك أيضاً في الوعي الفرنسي ، والوعي البريطاني ، والوعي
الأمريكي . فالتياران الرئيسيان في الوعي الأوربي العام : العقلانية والتجريبية
ينعكسان أيضاً في الوعي القومي الخاص . لذلك حرصنا في عرض كل تيار
على وحدة الوعي الأوربي كمبدأ أول ثم تخصيص الوعي القومي كمبدأ ثان .

ولما كان من الصعب عرض ستة تيارات في أحد المذاهب في القرن التاسع
عشر حتى لا نفقد الرؤية الكلية ، ضمنا كل تيارين في تيار واحد . فاصبح
لدينا ثلاثة تيارات : المادية والتطورية ، الحسية والتجريبية ، النفعية
والوضعية . وكان يمكن اسقاط الواو كحرف عطف بين التيارين فيصبح لدينا
المادية التطورية ، الحسية التجريبية ، النفعية الوضعية إلا أنه إذا جاز اسقاط
الواو في الحالتين الأولى والثانية أعنى المادية والتطورية ، والحسية والتجريبية
نظراً لارتباط التيارين الجزئيين دون ما حاجة إلى واو العطف . فالتطورية
حركة المادة ، والتجريبية تراكم الحس إلا أنه لا يجوز اسقاطها في الحالة الثالثة
ليقال : النفعية الوضعية . فهما تياران متمايزان بالرغم من بينهما من سمات عامة
مشتركة . لذلك آثرنا ابقاء واو العطف .

٩ - المادية والتطورية

ويجمع ممثلي هذا التيار نظرية التطور سواء قبل دارون أو نظرية دارون أو
التطور بعد دارون . وكلهم يمثلون التطور المادي سواء كان حياً أم آلياً ،
منفصلاً أو متصلاً . وقد ظهر ذلك في فرنسا عند روينيه ، لامارك ،

كوفيه ، جوبينو ، سانت هيلير أو في إنجلترا عند دالتون ، دارون ، هكسلي ، سبنسر أو في ألمانيا عند فشنوف وهلمولتز ، الكسترفون هومبولت ، ديتزجن ، هيكل .

استلهم روينيه ، أول التطوريين في فرنسا ، تعاليم لوك وكوندياك^(٩٤) . وفي نفس الوقت تأثر بأفكار ليبنتز . اثبت الجوهر المادى وهو الزمان والمكان اللانهاى . يحكم تعدد المادة مبدأ الوحدة والانسجام داخل مبدأ العلية طبقا لتصور هيوم . ويتكون كل شىء في الكون من الخلايا الحية بعد أن خلق الله العالم من جوهر مادى . وفي نظرية المعرفة الحواس مصدر للمعرفة ولل فکر النظرى . وهناك ثلاثة أنواع من الادراك الحسى ، والاستدلالى ، والحدسى . ولكن الافكار نسخ من الاشياء وليست مفارقة لها أو مستقلة عنها . لذلك نقد مثالية أفلاطون وواقعية الأفكار لديه . ومع ذلك لا يقتصر عمل الحس لديه على العالم الخارجى وحده فالمعرفة لا حدود لها . ومع ذلك لم يقع في الغنوصية ، والتزم بالفكر المادى . وعند روينيه تبدو المادية وحدها كوريث لمادية فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر دون أن تؤثر فيها الحركة ، كما سيحدث في مفهوم التطور بعد ذلك وكأن الهيجلية وتصورها للعالم كضرورة لم تثمر بعد . ولم تنتقل المادية الخالصة إلى المادية التطورية إلا على يد لامارك الذى قدم أول نظرية متكاملة لتطور العالم الحى تقوم على التفاعل بين البيئة وبين الكائن الحى^(٩٥) . فالبيئة تجعل العضو قادرا على اكتساب صفات جديدة يمكن أن تنتقل بعد ذلك بالوراثة . وهى الفكرة التى استمدتها دارون واثبتتها فيما بعد . وهاجم النظرية الميتافيزيقية القديمة عن البقاء الثابت للأنواع . كما هاجم نظرية الكوارث عند كوفيه . بل قد يظهر الحى من اللاحى عن طريق بعض « السوائل المادية » ، من البسيط إلى المركب . ومع ذلك لا يسير التطور من

(٩٤) روينيه (١٧٣٥ - ١٨٢٠) فيلسوف مادى فرنسى . عمله الرئيسى « في الطبيعة » ١٧٦١ - ١٧٦٦ .

(٩٥) لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) فيلسوف مادى فرنسى . عمله الرئيسى « الفلسفة الحيوانية » ١٨٠٩ .

تلقاء نفسه بل في حاجة إلى غائية حالة في الطبيعة ، نوع من القصد الالهي ، عودا إلى تصور هرذر في عصر التنوير في التوحيد بين غائية الطبيعة والعناية الالهية أو حتى عند اسبينوزا في التوحيد بين صفات الله وقوانين الطبيعة . وإذا كان بعض اللاماركيين الجدد قد ابرزوا دور العوامل اللامادية في دورة التطور (العقل ، الروح) فإن البعض الآخر جعلها فريولوجية خالصة ، وأنكر الدور الابداعي للانتخاب الطبيعي ، وأنكر الغائية في تكوين العضو الحي وفي مسار الطبيعة . وهذه هي اللاماركية الآلية كما ظهرت عند سبنسر . يقف التطور طالما يوجد توازن بين العضو والبيئة . وينشأ التطور إذا ما اضطرب هذا التوازن . وقد سبب ذلك رد فعل مثالي عند اللاماركية النفسية التي جعلت مصدر التطور في الصور الأولية للوعي والارادة مركزا على المبدأ الابداعي في اطار النزعة الحيوية^(٩٦) . وساهم كوفييه في تطوير النظرية المقارنة للتشريح ونشأة الكون^(٩٧) . وصاغ مدخلا ميتافيزيقيا لدراسة الظاهرة الطبيعية عرفت باسم نظرية الكوارث التي استبعدت تطور الحيوانات والنباتات كما هو الحال عند سانت هيلير . فبدلا من خلق الهى واحد هناك سلسلة من الأفعال المتكررة مثل المعجزات تكون احد العوامل الطبيعية في التطور . فهو تطور منفصل وليس متصلا ، بزوايا وليس خطا مستقيما كما هو الحال في الطفرة عند برجسون أو الكمون عند النظام في تراثنا القديم . ويلاحظ أنه في العصر الرومانسي نشأت نظرية التطور . ولكن بدلا من أن تكون تقدما في الروح اصبحت تطورا في المادة . ولكن يرجع الفضل في كلتا الحالتين إلى مفهوم الصيرورة في الميتافيزيقا خاصة في مذهب هيغل . في الرومانسية يكون التقدم انفراجا إلى أعلى فتنهى إلى التصوف . وفي التطور يكون التقدم سقوطا إلى أسفل فتكون المادية . وفي الفلسفة يكون التقدم إلى الامام فتنشأ فلسفة التاريخ . هذه الاتجاهات الثلاثة للوعي الأوربي : الدين ، والعلم ، والفلسفة هي التي ستحدد بنيته ، ورؤيته للعالم ، وطريقته في التعامل مع الظواهر . وقدم

(٩٦) يعتبر كوب (١٨٤٠ - ١٩٠٧) ممثل اللاماركية النفسية .

(٩٧) كوفييه (١٧٦٩ - ١٨٣٢) عالم طبيعة فرنسي ، وعضو في أكاديمية العلوم الفرنسية .

سانت هيلير مفهوم « الخطة الموحدة للبنية » لفهم العالم العضوى^(٩٨) . وقد انتهى ايضا مثل لامارك ودارون إلى أثر البيئة في تطور العضو ، وإمكانية توريث الخصائص المكتسبة مما سيسمح بعد ذلك بصياغة أخيرة لنظرية التطور عند دارون . وقد انتهت نظرية التطور العضوى إلى بعض النتائج في النظرية للانسان والمجتمع كما بدا ذلك في النظرية العضوية عند جوينو التي تقوم على تفوق الجنس الشمالى على الاجناس الجنوبية والشرقية^(٩٩) . فالعنصر الابيض هو الذى يحتكر الجمال والذكاء والقوة . وباتصاله بباقي الشعوب انتقلت اليها صفة واحدة من الصفات الثلاثة . فهناك شعوب بها الجمال دون القوة والذكاء ، وشعوب أخرى بها القوة دون الجمال والذكاء ، وشعوب ثالثة بها الذكاء دون الجمال والقوة وقد كانت هذه النظرية العنصرية أحد المكونات النظرية للاستعمار الأوربى ، سيطرة الجنس الأبيض على الاجناس السوداء والصفراء والسمراء في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية .

وفي إنجلترا ظهرت المادية التطورية أولا عند دالتون الذى ساهم في تحديد الصلة بين التصور الفلسفى للذرة والعناصر الأولية وبين الوقائع التجريبية^(١٠٠) . والعناصر الكيميائية أنواع من الذرات ذات مواصفات كمية محددة مثل الوزن . ولا يمكن قسمتها . إنما توجد معا كوحدة واحدة . اكتشف القانون البسيط للعلاقات المتعددة ، وهو أحد قوانين الكيمياء . كما ساعد على نقل التصور الفلسفى للذرة إلى النظرية العلمية في مقابل التصور المادى للعلوم الطبيعية . ولكن دارون هو الذى أعطى نظرية التطور صياغتها النهائية والتي عرفت بعد ذلك باسم « الداروينية »^(١٠١) . فكل أنواع

(٩٨) سانت هيلير (١٧٧٢ - ١٨٤٤) عالم حيوان فرنسى ، وعضو في الاكاديمية الفرنسية للعلوم .

(٩٩) جوينو (١٨١٦ - ١٨٨٢) نبيل فرنسى ، مؤلف « محاولة في لامساواة الاجناس البشرية » .

(١٠٠) دالتون (١٧٦٦ - ١٨٤٤) عالم طبيعة وكيمائى إنجليزى ، ويعتبر اب الكيمياء الحديثة .

(١٠١) دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢) عالم بيولوجى إنجليزى التحق ببعثة كاشفية لدراسة النبات

والحيوان . ونشر نتائجه في « رحلة البيحل » ١٨٣٩ . ثم فصل نظرية التطور في « أصل

الانواع » ١٨٥٩ ثم في « أصل الانسان » ١٨٧١ . وأهم أعماله الأخرى « التعبير عن

العواطف عند الانسان والحيوانات » ١٨٧٠ ، « السيرة الذاتية » ١٨٧٦ .

الكائنات الحية قد تطورت من اشكال بسيطة أولية بالانتخاب الطبيعي ، ولا يختلف تطور الانسان البيولوجى فى طبيعته عن تطور الكائنات الحية . ولا يعنى ذلك بالضرورة أن يكون السلوك الانسانى سلوكا طبيعيا وحشيا . ومع ذلك ظل هذا الاتهام يلاحق نظرية التطور من خصومها الاخلاقيين والدينيين . وقد أخذت « الداروينية الجديدة » تصوراً آليا للتطور على يد مؤسسها فايسمان ، واستمرار نواة البلاسما كعنصر ثابت فى التطور^(١٠٢) . وتابعه فى ذلك البيولوجى الهولندى دى فريز ، والسويدي يوهانس ، والبريطانى هكسلى ، والامريكى سيمبسون . فالداروينية الجديدة مثل اللاماركية الجديدة كلاهما تصور آلى مادى للتطور . وكان ابراهيم توماس هنرى هكسلى^(١٠٣) . ربط دارون بهيوم لتفسير نشأة الاحساسات فى الانسان تفسيرا ماديا بالرغم من غنوصيته لأنه لا يمكن معرفة أسباب الاحساسات معرفة علمية دقيقة . ولكن المهم فى المادية التطورية هى نتائجها فى الحياة الاخلاقية والاجتماعية كما بدت فى « الداروينية الاجتماعية »^(١٠٤) . إذ يرى بعض ممثلها أن الانتخاب الطبيعى مازال قائما حتى اليوم . بينما يرى فريق آخر أن الانتخاب الطبيعى انتهى منذ مائة عام . ولكن يمكن للشعوب بعد ما تنتهى أن تعود إلى الحياة من جديد بفضل العلم والتكنولوجيا . وسبب التأخر فى العالم هو وجود الشعوب الدنيا . والعمال مواطنون من الدرجة الثانية لانهم يمثلون طبقة دنيا فى المجتمع . والرأسمالية تطور راق للنظم السياسية والاقتصادية . وظيفية التطور خلق « سوبرمان » فردى واجتماعى ، ولا مكان لحقوق الضعفاء . لافرق بين شرائع التطور الانسانى والحيوانى ، بين القوانين الاجتماعية وشرعة الغاب وكان نيتشه من أهم ممثلى الداروينية الاجتماعية مما اثار حفيظة المثاليين والاخلاقيين

(١٠٢) فايسمان (١٨٣٤ - ١٩١٤) بيولوجى المالى . نواة البلاسما Germplasma

(١٠٣) توماس هنرى هكسلى (١٨٢٥ - ١٨٩٥) صديق دارون ومؤيده . وله أعماله فى البيولوجيا والتشريح المقارن ونشأة الكون والانسان . وهو الذى وضع لفظ غنوصية Agnosticism الذى تبناه سبنسر . وعمله الرئيسى « قطعة طباشير » .

(١٠٤) ظهرت الداروينية الاجتماعية عند لانجه ، آمون ، كيد ، بندل ، مونتاجيو ،

ورجال الدين . وكان سبنسر هو آخر التطورين الانجليز^(١٠٥) . سمي مشروعه « نسق الفلسفة التركيبية » كما سمي هيجل من قبل مشروعه « نسق العلم » . وأهمها على الاطلاق من ناحية النتائج المترتبة على نظرية التطور في العلوم الانسانية هو « المبادئ الأولى للاخلاق » . وهي آخر محاولات التيار التجريبي من أجل ايجاد نسق عام للعلوم الانسانية التجريبية بعد تأسيسها منذ « اعادة البناء العظيم » عند فرنسيس بيكون . وهو يعادل محاولة برنشفيج لاقامة انساق في التيار العقلي منذ ديكارت وفولف وكانط وبعد هيجل وكوزان . وواضح أن المحاولات النسقية في العقلانية أطول واغزر منها في التجريبية . فقد استمرت حتى النصف الاول من القرن العشرين بينما توقفت محاولات الانساق التجريبية في آخر القرن التاسع عشر . وتتميز الفلسفة عند سبنسر بعموميتها على خلاف باقي العلوم . وتدعى صحة نظرياتها في كل الميادين . ولكن التطورية كنظرية فلسفية محكمة هي التي يمكن الدفاع عنها على اساس تجريبي . ويثبت سبنسر صحتها مبينا أن التطور أو التقدم صحيح ، ومساره في الطبيعة آلى ، من التعدد اللامتجانس إلى الأحادية المتجانسة . ويتم ذلك في الطبيعة العضوية أكثر مما يتم في الطبيعة اللاعضوية . كما يقع في الحياة الفردية والجماعية ، ويتحقق في الاخلاق الانسانية . وبالرغم من أن العلم يقوم على التجربة إلا أن مفهوم اللامعروف ظل أساسياً في مذهبه . هذا اللامعروف هو ميدان الدين . فالعلم والدين متآزران . لذلك جمع سبنسر في مذهبه بين المثالية الذاتية والتجريبية وبين الغنوصية ، بين المثالية والموضوعية على أساس أن الواقع المطلق هو مصدر المعرفة الغنوصية . ولكنه كان معادياً للاشتراكية الطوباوية والمادية بالرغم من مشاركته في الاساس المادى لها .

وفي المانيا كانت المادية هي الغالبة على التطورية كما هو الحال عند الكسندر

(١٠٥) سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) شغل وظائف متنوعة في التدريس والهندسة والصحافة قبل أن يؤسس ، قبل دارون ، فكرته الرئيسية عن التطور . وتلور مؤلفاته حول الجوانب المختلفة لفلسفة العلم سماها « المبادئ الأولى » ١٩٦٢ - ١٨٩٦ ، وأهمها « المبادئ الأولى للأخلاق » ١٨٧٩ . تأثر بهيوم وكانط ومل حتى أنه أصبح ايضا من مؤسسى الوضعية الحديثة .

فون همبولت الذى ارتبطت المادية لديه بعلم الجغرافيا، وفوقه هلمولتز الذى ارتبطت المادية لديه بعلم الكيمياء . ولم ينتسب إلى التطور صراحة إلا هيكل . عارض فون همبولت الطبيعيات المتالية عند هيكل وشلنج والطبيعيات المادية عند كومت^(١٠٦) . و اراد أن يسلك طريقا ثلثا كارهاص للفلسفة المعاصرة التى تميزت بهذا الاتجاه ، بين فلسفة المثاليين وعلم الوضعيين . فتصور المادة تحتوى على نشاط داخلى . فهى مادة وروح . تدرك بالحس والعقل . وبالتالي يمكن نقد العلم التجريبي بالميتافيزيقا . كما يمكن نقد الميتافيزيقا بالعلم من أجل تأسيس ميتافيزيقا تقوم على العلم كما حاول برجسون فيما بعد ويمكن تصور الطبيعى على نحو شعري مما يسمح بادراك لها عن طريق الاتحاد بها . وفى السياسة تعاطف فون همبولت مع الثورة الفرنسية ، واهتم بالجنح الجذرى فى البرجوازية الالمانية . وربط فون هلمولتز بين علم النفس وعلم الكيمياء فى منهج نفسى كيميائى لدراسة الاجسام الحية^(١٠٧) فالنظرة الحيوية وحدها دون مادية صورة بلا مضمون . والنظرية المادية وحدها دون تصور حيوى مادة بلا صورة . لذلك يمكن تطوير المادية فى علوم الحياة . وكان من الطبيعى أن ينجذب أحيانا نحو كانط . وله اكتشافات فى علم الاعصاب لأن الجهاز العصبى هو الذى يظهر فيه هذا الجمع بين المادة والحياة . ولكن هيكل وحده من بين الماديين الالمان هو الذى جمع بين المادية والتطور^(١٠٨) . دافع عن دارون ونظريته فى التطور

(١٠٦) الكسندر فون همبولت (١٧٦٩ - ١٨٥٩) فيلسوف مادية وعالم طبيعى المانى واحد مؤسسى علم الجغرافيا الحديثة . أهم أعماله الفلسفية « رؤية للطبيعة » ١٨٠٧ ، « الكون » ١٨٤٥ - ١٧٥٨ .

(١٠٧) فون هلمولتز (١٨٢١ - ١٨٩٤) عالم طبيعة المانى ربط بين علم النفس والكيمياء .
 (١٠٨) هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) بيولوجى المانى . كان استاذاً فى جامعة بننا . كتابه الرئيسى « لغز العالم » ١٨٩٩ الوراثة البيولوجية Biogenetic ، التكوين الوراثة المتعدد Polygenesis . وقد كان لنظرية التطور رافد فى فكرنا المعاصر عند شبلى شميل واسماعيل مظهر مرجم « أصل الانواع » باسم « نظرية النشوء والارتقاء » . كما ترجم ليكل كتاب « الواحدة » . وتم التعريف بها عند سلامة موسى . وقامت عدة رسائل فى جامعاتنا عن أثر نظرية التطور فى الفكر العربى المعاصر . انظر : شبلى شميل : فلسفة النشوء والارتقاء ، اسماعيل مظهر : اصل الانواع ،

والمادية التاريخية الطبيعية . وطور الدراوينية خطوة أبعد في عديد من القضايا النظرية مثل قانون الوراثة البيولوجية ونظرية التكوين الوراثة المتعدد التي استطاعت الاستدلال على تكوين الطبيعة من المادة اللاعضوية . كما ركز أكثر من دارون على أهمية التكيف مع البيئة . نقد التصور الديني المثالي للعالم ، ودافع عن التصور المادي في العلم الطبيعي . ثم تحول موقفه إلى مؤثر على الصراع الطبقي . ولما عاداه المثاليون والكنيسة اضطر إلى بعض التراجع عن مواقفه الأولى فاستبدل بالايان الكنسي الايمان بقوى الطبيعة الالهية على طريقه اسبينوزا في وحدة الوجود ، والتوحيد بين صفات الله وقوانين الطبيعة ، وعلى طريقة هرذر في التوحيد بين العناية الالهية ومسار التاريخ .

٢ - الحسية والتجريبية

تظهر الحسية والتجريبية امتدادا للخط النازل الذي يبدأ من فرنسيس بيكون مارا ببلوك وهوبز في القرن السابع عشر وهيوم وكل الماديين الفرنسيين والحسين الانجليز في القرن الثامن عشر . وتزدهر في المانيا عند بنيكه ، فشتر ، افيناريوس ، ماخ ، فوند ، تسين ، وفي فرنسا عند تين وشاركوه ، وفي روسيا عند بافلوف ، وفي إنجلترا عند بيرسون ، وفي أمريكا عند واطسون . ويغلب عليهم جميعا ميدان علم النفس السيكونفزيقي الذي ثار عليه هوسرل وبرجسون ورافيسون ووليم جيمس وكل أعمدة علم النفس الفلسفي المعاصر . ويغلب على الوعي القومي الالمانى أكثر من غلبته على الوعي القومي الفرنسى . ويقل في الوعي القومي الروسى والامريكى نظرا لسيادة التيارات المثالية عليهما في القرن التاسع عشر . ويبدو أن الحسية التجريبية في الوعي القومي الانجليزى قد أعطت ما عندها في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتحولت إلى نفعية في القرن التاسع عشر ووضعية في القرن العشرين .

هيكل : الواحدة ، سلامة موسى : نظرية التطور وأصل الانسان . وأيضا سلامة موسى :
الانسان قمة التطور . عبد الله العمر : اثر نظرية التطور في الفكر العربى المعاصر .

وقد بدأ التيار الحسى التجريبي في المانيا على يد بنيكه بعد أن قسم كانط إلى قسمين : أعلى وأدنى ، مقولة وحده ، صورة ومادة ، تركهما كانط مفكرين ، وربطهما هيجل على نحو شاعرى اسطورى رومانسى^(١٠٩) . أخذ الادنى وترك الاعلى فأصبح حسيا تجريبيا . وكان له أبلغ الاثر في علم النفس وفي التربية في القرن التاسع عشر . ونشأ فشنر ابا ن نهضة العلم الحديث ، بعيدا عن التأملات الميتافيزيقية^(١١٠) . بدأ عالم طبيعة يؤمن بالاستقراء والمثيل ، ويطبق المنهج العلمى الطبيعى في دراسة التاريخ من أجل الوصول إلى قوانين اقرب إلى الاجراءات العلمية . طور نوعا من المثالية الموضوعية من نوع بركلى أو أوكن أو شلنج^(١١١) . كل شىء في الشعور ، ولا توجد جواهر أو أشياء في ذاتها . كل شىء ، نباتاً أو حيواناً أو انساناً ، يشارك في الروح . والروح متطورة على نحو منفصل أو متقطع وليس على نحو متصل ومطرّد كما هو الحال عند الماديين التطوريين . الله هو الشعور اللانهائى ، الشعور المطلق ، دون عالم موضوعى . والشر يتعلق بمستويات الشعور الدنيا وليس له وجود موضوعى لأن العالم نفسه انبثق من الشعور . وهو شاعر ذو خيال يصف الحقيقة على أنها رؤية النهار ، والجهل على أنه رؤية الليل^(١١٢) . وربما يكون برجسون قد ظلمه في رسم صورة مادية له ، خالطاً بين المادة والروح ، الكم والكيف ، المكان والزمان كما فعل في « رسالة في المعطيات البديهية للوجدان » . وقد تكون البرجسونية محاولة لجعل فشنر أكثر احكاماً في عالم الشعور بعيداً عن

(١٠٩) بنيكه (١٧٩٨ - ١٨٥٤) مفكر المانى من المدرسة الكانطية ثم تحول إلى التجريبية . أهم مؤلفاته « النظرية التجريبية للروح » ١٨٢٠ ، « فيزيقا الاخلاق » ١٨٢٢ ، « الميتافيزيقا » ١٨٢٢ ، « المنطق باعتباره نظرية فن الفكر » ١٨٣٢ ، « موجز علم النفس باعتباره علماً طبيعياً » ١٨٣٣ ، « نظرية في التربية » ١٨٣٣ ، « علم النفس البرجمائى » ١٨٥٠ .
(١١٠) فشنر (١٨٠١ - ١٨٨٧) فيلسوف المانى . أهم أعماله : « نانا ، حياة الروح للنباتات » ١٨٤٨ ، « في النظرية الفيزيقية والفلسفية للنزعة » ١٨٥٥ ، « عناصر السيكونفزيقا » ١٨٦٠ ، « ثلاث بواعث للاعتقاد » ١٨٦٣ ، « المدرسة التمهيدية لعلم الجمال » ١٨٧٦ .

(١١١) أوكن Oken .

(١١٢) رؤية النهار Day-view ، رؤية الليل Night-View .

حسية القرن التاسع عشر وتجربيته . وصاغ أفيناريوس « النقدية التجريبية »
التي هاجمها لينين في كتابه الشهير « المادية والنقدية التجريبية » ، وهي إحدى
الصور المغالية للوضعية مع التأكيد على استبعاد الميتافيزيقا واستبقاء المعرفة
التجريبية وحدها^(١١٣) . وتشبه نظرية ماخ ، ونظرية الواحدة المحايدة . كما
يرفض التمييز بين النفس والفيزيقي أو بين الحساسة الذاتية والعالم الخارجي ،
ويؤثر التفاعل المتبادل بين الأنا والبيئة . وواضح من المذهب كله أنه رد فعل
على مثالية القرن التاسع عشر سواء التقليدية منها أو الهيكلية الجديدة أو
الصورية المنطقية الرياضية . ثم أسس ماخ فلسفة تجريبية جذرية^(١١٤) . فالعقل
لا يستطيع أن يدرك أى شيء يتجاوز الحس . والنظرية العلمية نظرية حسية
تقوم على تحليل المدركات الحسية . موضوع العلوم كلها موضوع واحد هو
تحليل الاحساسات في كل علم . ويعتبر أب الوضعية المنطقية . كان له أكبر
الآثر على اينشتين . نقده لينين على أنه مثالي أنا وحدي . ونقده هوسرل على
أنه تصور الشيء مجموعة من الإدراكات الحسية . وحاول فوندر التوفيق بين
اسبينوزا وليبنيتز وكانط وهيغل^(١١٥) . وجعل المعرفة على مراحل : أولا الحس
المباشر وهي المعرفة التجريبية ، ثانيا الإدراك العقلي للعلوم المحددة من أجل
الحصول على وجهات نظر متعددة حول نفس الموضوع ، ثالثا التركيب
الفلسفي للمعرفة وهو موضوع الميتافيزيقا التي تضم العلوم الطبيعية وعلم

(١١٣) أفيناريوس (١٨٤٣ - ١٨٩٦) فيلسوف الماني ممثل النقدية التجريبية . أهم أعماله « نقد
التجربة الخالصة » ١٨٨٨ - ١٩٠٠ ، « التصور الانساني للعالم » .

(١١٤) ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦) فيلسوف وطبيب نمساوي عثر عن فلسفته في كتابات علمية مثل
« تاريخ وأصل قضية التوقف عن العمل » ١٨٧٢ ، « الميكانيكا في تطورها ، نظرية تاريخية
نقدية » ١٨٨٣ ، « علم الميكانيكا » ١٨٩٣ ، « مساهمة في تحليل الاحساسات » ١٩٠٦
(تحليل الاحساسات ١٩١٤) .

(١١٥) فوندر (١٨٣٢ - ١٩٢٠) فيلسوف مثالي ، وعالم نفسي ، وفزيولوجي الماني . درس الطب في
هيدلبرج وبرلين . حاضر في هيدلبرج . وكان استاذاً للفلسفة في لبيزج . أسس أول معمل لعمل
النفس التجريبي في ١٨٧٩ . كتابه الرئيسي « مبادئ علم النفس السيكوفيزيقي » ١٨٧٣ -
١٨٧٤ . وأهم أعماله الأخرى « المنطق » ١٨٨٠ - ١٨٨٣ ، « الاخلاق » ١٨٨٠ ، « علم
نفس الشعوب » (عشرة مجلدات) .

النفس ، وتجمع بين المادية والمثالية . موضوعها الوجود الكلى ، ونظامها ارادى لتحقيق نسق مثالى للقيم الروحية . ويعتبر فوند مؤسس علم النفس التجريبي الذى يقوم على التوازى بين الظاهرة النفسية والظاهرة التجريبية الذى كان أحد العوامل المنبهة والمثيرة للفكر الأوربي المعاصر خاصة عند هوسرل وبرجسون . حاول الجمع بين القياس الفزيولوجى المضبوط والقياس الفزيولوجى المنطقى للمنبهات والاستجابات مع التحليل الاستنباطى للتجربة الباطنية التى تتداخل بين المنبه والاستجابة . ولكنه وقع فى التوازى بين النفسى والفزيولوجى ورد الأول إلى الثانى . مهمة علم النفسى الباطنى تصنيف الحواس طبقاً للحاجة والشدة والديمومة والامتداد والعواطف المصاحبة من لذة وألم ، توتر وتراخى ، اثارة واحباط ... الخ . وقد احدث ذلك رد فعل عند تسيهين الذى حاول تجاوز علم النفس التجريبي إلى علم النفس الوصفى كما هو الحال فى الظاهريات^(١١٦) .

وفى روسيا أسس بافلوف الدراسات التجريبية فى موضوع النشاط العصبى الراقى فى الحيوان والانسان عن طريق منهج الانعكاسات الشرطية مما ساعد على اكتشاف القوانين الرئيسية لنشاط المخ^(١١٧) . كما أدت دراسته لفزيولوجيا الهضم إلى التعرف على سلوك الحيوانات . كما استطاع التعرف على ظواهر اللعب النفسى مع غياب المنبع الخارجى . ومنها وضع نسقا للعلامات على النشاط النفسى . وقد أدى ذلك ومن خلال المادية التاريخية إلى الربط بين اللغة والفكر ، بين الفكر والمنطق . وتعتبر اكتشافاته اساس السبرنيطيقا المعاصرة التى تقوم على تقليد نشاط المخ ونقله إلى الحاسب الآلى . وفى إنجلترا حاول كارل بيرسون التعرف على القوانين الطبيعية للمدركات الحسية ، واعتبر الزمان

(١١٦) تسجين (١٨٦٢ - ١٩٥٠) مفكر المائى اهتم بمبادئ الفزيولوجيا وعلم النفس .

(١١٧) بافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٦) أشهر التجريبيين الروس ، عالم طبيعة واستاذ فى الأكاديمية العسكرية الطبية حتى ١٩٢٥ ، وعضو بالأكاديمية العلمية السوفيتية منذ ١٩٠٧ ، وحاصل على جائزة نوبل . أهم أعماله « عشرون عاما فى الدراسة الموضوعية للنشاط العصبى الراقى (سلوك) للحيوانات » ١٩٢٨ ، « محاضرات فى الدوائر النصفية للحاء » ١٩٢٧ .

والمكان من فعل الذهن^(١١٨). انتهى إلى المثالية الذاتية . نقده لينين كما نقد ماخ في « المادية والتجريبية النقدية » . وفي أمريكا طبق واطسون المناهج الموضوعية للعلوم البيولوجية واستبعد منهج الاستبطان وأسس المدرسة السلوكية^(١١٩) .

٣ - النفعية والوضعية

بالرغم من اشتراك النفعية والوضعية في تيار عام واحد وهو التيار التجريبي ، الخط النازل من فرنسيس بيكون حتى الوضعية المنطقية في القرن العشرين إلا أنه يمكن التمييز بينهما . فالنفعية مذهب في اللذة الفردية والمنفعة العامة ، والوضعية نزعة تجريبية في العلوم الاجتماعية كما هو واضح من تسميتها « الوضعية الاجتماعية » قبل أن تتحول إلى المنطق وتصبح « الوضعية المنطقية » في القرن العشرين .

وقد افرز الوعي القومي البريطاني ، وربما وحده دون غيره ، المذهب النفعي . أسسه بنتام الذى توفى بعد هيجل بعام واحد ، وفي نفس العام الذى توفى فيه جوته ، في ذروة المثالية والرومانسية في الوعي الالماني ، وكأن الوعي الأوربي قد انقسم على نفسه إلى قسمين : ذروة الرومانسية إلى أعلى ، وذروة النفعية إلى أسفل^(١٢٠) . لقد وضعت الطبيعة البشرية تحت امرة سيدين

(١١٨) كارل بيرسون (١٨٥٧-١٩٣٦) فيلسوف رياضى ، ومثالي ماطى ، معروف بإبحاثه الرياضية

عن الاحصاء والقياس البيولوجى Biometry . وأهم أعماله « قواعد العلم » .

(١١٩) واطسون (١٨٧٨ - ١٩٥٨) مؤسس المدرسة السلوكية الامريكية . حاضري شيكاغو ثم أصبح استاذاً لعلم النفس التجريبي في جون هوبكنز . ثم اشغل بعد ذلك في ميدان الاعلام بنيويورك . وأهم أعماله « علم النفس كما يراه السلوكى » ١٩١٣ ، « السلوك » ، مقدمة في علم النفس المقارن » ١٩١٤ .

(١٢٠) بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) فيلسوف بريطاني ، درس القانون وأسس النقدية ، وأحد المصلحين للنظم القانونية والسياسية والاجتماعية والتربوية . اشتهر بكتابه « مقدمة في مبادئ الاخلاق والتشريع » ١٧٨٩ مؤسساً به المذهب النفعي . وأهم أعماله الأخرى : « إطار عام للمذهب الجديد في المنطق » ١٨٢٧ ، « منطق الوجوب أو علم الاخلاق » ١٨٣٤ .

مطلقين : الالم واللذة . ويصدر الحكم الخلقى على الافعال بناء على الاقلال من الالم والزيادة فى اللذة . وأقام لذلك حساب اللذات طبقاً لشدها ودوامها ونطاقها . ووضع لذلك قواعد تشبه القواعد الفقهية فى تراثنا القديم مثل « درأ الفساد مقدم على جلب المصالح » ، « لا ضرر ولا ضرار » ، « المصلحة أساس الشرع » بعد توسيع مفهومى اللذة والألم إلى مفهومى النفع والضرر على ما هو الحال فى مذهب المنفعة العامة . وبالرغم من صعوبة تحويل حساب اللذة والالم إلى حساب كمى دقيق سواء فى الافعال أم فى آثار الافعال الا أن ذلك يدل على التهار العام للمذهب الحسى التجريبي كما بدا فى علم النفس الفزيولوجى الذى يقيس الظواهر النفسية ابتداء من أعراضها الفيزيقية . كما حاول بنتام بيان آثار المذهب على المؤسسات القانونية والاجتماعية . وطور جيمس مل المذهب النفعى إلى التربية والسياسة والاقتصاد^(١٢١) . فبين أثر التربية على حياة الناس ونظمهم . وفى السياسة يمكن اقناع الناس بالعقل حتى تتأسس ممارساتهم السياسية عقليا . وفى الاقتصاد اعتمد على ريكاردو . وكان له أثره الكبير على التفكير الاقتصادى عند كارل ماركس . النفعية أولا نظرية تجريبية فى المعرفة ثم تتحول إلى مذهب فى الاخلاق وعلم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون والجمال . وعند اصحابها المذهب التجريبي وحده هو الاتجاه الجذرى فى الفلسفة دون المثالية أو الليبرالية أو الاشتراكية . وقد تطورت فلسفته على يد ابنه وتلميذه جون استيوارت مل الذى اصبحت مشهورا بالمذهب النفعى^(١٢٢) . بدأ أولا بوضع قواعد منطق الاستقراء . وشرح معنى

(١٢١) جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) فيلسوف اسكتلندى ، ومؤرخ اقتصادى ، وتلميذ بنتام ، وأحد قادة الفلاسفة الجدلريين Philosophical Radicals ، وأحد مؤسس جامعة لندن . نشر عدة مقالات عن الحكومة والقانون . أهم أعماله « عناصر الاقتصاد السياسى » ١٨٢١ ، « تحليل ظاهرة العقل الانسانى » ١٨٢٩ ، « تاريخ الهند » .

(١٢٢) جون استيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فيلسوف تجريبي إنجليزى ومصالح اجتماعى . تعلم على يد أبيه . وعن طريقه عرف بنتام وريكاردو وبعض الفلاسفة الجدلريين . أهم عمل له « لسق المنطق » ١٨٤٣ . وأهم أعماله الاخلاقية والسياسية « فى الحرية » ١٨٥٩ ، « مذهب المنفعة » ١٨٦٣ ، « مبادئ الاقتصاد السياسى » (جزعان) ١٨٤٨ .

الخطاب الدال وقدم ثلاث تمييزات رئيسية . الأول التمييز بين الالفاظ العامة والالفاظ الفردية ، والثاني التمييز بين الالفاظ المجردة والالفاظ العيانية ، والثالث التمييز بين المفهوم والمصدق . وكما وحد من ناحية أخرى بين المدركات الحسية وصفات الاشياء ، وأثبت مبدأ اطراد قوانين الطبيعة . وفي الاخلاق والسياسة يُعتبر مل استمراراً لبرنامج مع تطوير مذهب اللذة الخاصة إلى مذهب المنفعة العامة . فالمصلحة أساس الخير . والواجب تحقيق اكبر قدر ممكن من السعادة إلى أكبر عدد ممكن من الناس . الحرية حق طبيعي للفرد . وتشمل حرية الاعتقاد والذوق والعمل والاجتماع . وظيفة الاوامر الاجتماعية أو السلطة السياسية المصالحة بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة ، كذلك أيد كومت واختلف معه في مفهوم التخطيط الاجتماعي لخطورته على الحرية الفردية . كما تأثر جون أوستين ببرنامج خاصة في تصوره للطبيعة بالرغم من تمييزه بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون^(١٢٣) . وما ينبغي أن يكون هو المفيد النافع . والقانون أمر الحاكم ، يعبر عن رغبته ، وتؤيده العقوبات في حالة العصيان . الحاكم هو الفرد أو الجماعة التي تعود الشعب على طاعته وطاعتها . ترجع أهمية القانون إلى أنه يوضح كثيراً من المسائل التي تقع فيها المنازعات . وهناك أنواع عديدة من القانون مثل قانون العقود . والقوانين الاخرى التي تجعل الناس قادرين على الالتزامات تتجاوز مفهوم القانون بالمعنى الحرفي . وتكون أقرب إلى تحقيق المنافع والمصالح منها إلى الالتزام الخلقى أو الطاعة السياسية . وحاول السكندريين تأسيس المذهب النفعي على تحليل « الذهن » من أجل البحث عن الشروط الفيزيقية للحالات الذهنية في اطار المدرسة الحسية التجريبية البريطانية^(١٢٤) .

(١٢٣) جون أوستين (١٧٩٠ - ١٨٥٩) أكثر فلاسفة القانون تأثيراً في القرن التاسع عشر . وهو غير جون لانجشور أوستين (١٩١١ - ١٩٦٠) فيلسوف اللغة المعاصر . أهم أعماله « تحديد ميدان التشريع » ١٨٣٢ .

(١٢٤) الكسندريين (١٨١٨ - ١٩٠٣) فيلسوف تجريبي وعالم نفسى اسكتلندي واستاذ المنطق ، ومؤسس مجلة Mind . كان صديقاً لجون استيوارت مل ومؤيداً للمذهب المنفعة . أهم أعماله « الخواص والعقل » ١٨٥٥ ، « العلوم الذهنية والخلقية » ١٨٦٨ .

وقد استطاع الوعي القومى الفرنسى تحويل النفعية الانجليزية سواء مذهب اللذة الفردية عند بنتام أو مذهب المنفعة العامة عند مل إلى وضعية إجتماعية على يد أوجست كومت ودوركايم وليفى بريل وما يسمى بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية التي هي تطوير لكل التيار التجريبي منذ فرنسيس بيكون والتجريبية الانجليزية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وبلوغه الذروة فى العلوم الاجتماعية كما بلغت المثالية الذروة عند شلنج . وقد توفى قبل كومت بثلاث سنوات ، شلنج فى ١٨٥٤ وكومت فى ١٨٥٧ ، القمة والقاعدة فى الوعي الأورنى . لقد تتبع كومت تطور الفكر البشرى والمجتمع البشرى من مراحلها اللاهوتية والميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية على ما عرف بقانون الحالات الثلاث^(١٢٥) . وتتميز المرحلة الأخيرة بالعلوم الوضعية التى تدرس وقائع موضوعية وترتبط بينها ، وتستبعد التأملات اللاهوتية والميتافيزيقية التى لا يمكن التحقق من صدقها عن العلل الأولى والغايات القصوى . وبالتالي أصبح كومت أحد رواد علم الاجتماع الحديث باعتباره دراسة وضعية للابنية الاجتماعية ، الثبات الاجتماعى ، وتطورها ، الحراك الاجتماعى . الدراسة الوضعية هي دراسة الوقائع المباشرة دون ما حاجة إلى توسط مقولة أو تصور أو برهان . وهى نفس مايقوله هوسرل وبرجسون فى الفلسفة المعاصرة إلا أن المعطى المباشر هو معطى الشعور أو الوجدان . فالمعرفة تتم فى حدود العلم . ووظيفة العالم التعرف على القوانين العلمية والتنبؤ بمسارها من أجل السيطرة عليها بغية تحقيق المنفعة العملية . مهمة الفلسفة توضيح العلم ، موضوعاته ومناهجه . الفلسفة هي فلسفة العلم . وتكشف الوضعية الاجتماعية عند كومت عن تفاؤل شديد

(١٢٥) أوجست كومت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) فيلسوف وضعى فرنسى . درس العلم المعاصر ، فى المهندسخانة Polytechnique . كان سكرتيرا لسان سيمون الذى كان أول من وضع لفظ « الوضعية » ليدل بها على فلسفته الخاصة ثم استعارها منه كومت لجعلها عنوانا على مذهبه . رفض اية مناصب جامعية ، وحاضر لجمهور خاص . أعماله الرئيسية : « محاولة فى فلسفة الرياضيات » ١٨١٩ - ١٨٢٠ ، « محاضرات فى الفلسفة الوضعية » (ستة أجزاء) ١٨٣٠ - ١٨٤٢ ، « الفلسفة التحليلية » ١٨٤٣ ، « خطاب فى الروح الوضعى » ١٨٤٤ ، « مذهب السياسة الوضعية » (خمسة اجزاء) ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، « التربية الوضعية » ١٩٥٢ .

بالنسبة لمستقبل البشرية وامكانية تنظيم المجتمع على أسس علمية تلبية لحاجاته ، وقضاء لمصالحه ، طبقا لقدرة العلم على التنبؤ ثم التطبيق . أصبحت الوضعية دينا جديدا ، دين العلم أو دين الانسانية وبديلا عن الدين القديم . والسؤال : هل استطاعت الوضعية الاجتماعية التخلي عن الفكر الاجتماعي الطوباوى الذى نشأت منه عند سان سيمون ؟ وهل تمثل تقدما بالنسبة إلى البشرية أم أنها تمثل جناحا محافظا رجعيا فى الفكر الاجتماعى على ما بين ماركوز فى « العقل والثورة »^(١٢٦) ؟ ثم درس تلميذه دوركايم المجتمع باعتباره واقعا روحيا خاصا تختلف قوانينه عن قوانين علم النفس الفردى^(١٢٧) . يقوم كل مجتمع على أفكار معينة يدرسها علم الاجتماع كما يدرس الوقائع الاجتماعية مثل القانون ، والاخلاق ، والدين والعواطف ، والعادات .. الخ . وهى أفكار أو نظم أو وقائع تفرض نفسها على الوعى الانسانى . من البيئة الاجتماعية . ويخضع تطور كل مجتمع إلى عوامل ثلاثة : كثافة السكان ، تطور وسائل الاتصال ، الوعى الجمعى . والترابط الاجتماعى التقليدي آلى لأنه يقوم على روابط الدم . وفى العالم الحديث أصبح عضويا يقوم على تقسيم العمل . والتعاون بين الطبقات الاجتماعية تلبية لضرورات الحياة . والدين عامل رئيسى فى حياة المجتمع . تتغير أشكاله طبقاً لتطور المجتمع لأن المجتمع يحدد نفسه من خلال الدين . يوجد الدين طالما وجد الانسان . وتأثر ليفى بريل بدوركايم اثناء دراسته للشعوب « البدائية » حيث انتهى إلى تقسيم المجتمعات طبقاً لطرق تفكيرها إلى مجتمعات بدائية طبقاً لمظاهر التفكير البدائى من سحر وخرافة ، ومجتمعات متطورة طبقاً

(١٢٦) انظر دراستنا « العقل والثورة عند ماركوز » ، قضايا معاصرة ، ح ٢ ، فى الفكر الغربى المعاصر ٤٦٦ - ٥٠٢ .

(١٢٧) دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) تلميذ كونت ، وعالم اجتماع وفيلسوف وضعى . كان استادا لعلم الاجتماع فى السربون . أهم أعماله : « فى تقسيم العمل » ١٨٩٣ ، « علم الاجتماع والفلسفة » ١٨٩٨ ، « قواعد المنهج الاجتماعى » ١٨٩٥ ، « الاشكال الأولية للحياة الدينية » ١٩١٢ ، « الاشتراكية » ، « التربية الخلقية » ، « درس فى علم الاجتماع » ، « فزيقا العادات والقانون » ١٨٩٠ - ١٩١٧ .

لطرق التفكير المنطقي من استدلال وبرهان^(١٢٨). الأولى تفكير عن طريق عوامل تفوق الطبيعة ولا عليّة ، والثانية تفكير طبيعي عليّ . لا تعرف المجتمعات البدائية قوانين الفكر الرئيسية : الهوية ، وعدم التناقض ، والثالث المرفوع . ولا تدرك العلاقة بين العلة والمعلول بل تشارك مشاركة مباشرة في مجرى الحوادث .

ثم انتقلت الوضعية الاجتماعية الفرنسية إلى إنجلترا وأمريكا وروسيا والمانيا وإيطاليا . ففي إنجلترا نقد بكلّي التفسير اللاهوتي للتاريخ من أجل اكتشاف قوانين تطور التاريخ في عدة بلدان^(١٢٩) . وقد اعتبر ، مثل كومت ، العامل الثقافي هو العامل الرئيسي في تطور المجتمعات ولكنه أنكر التطور الاخلاقي وركز على أهمية العوامل الطبيعية لدرجة أنه أصبح يمثل الحتمية الجغرافية . وبالتالي نقل بكلّي في إنجلترا الوضعية الاجتماعية الفرنسية من مستوى علم الاجتماع إلى مستوى التاريخ والجغرافيا وكما فعل ابن خلدون في النظرية الجغرافية . وفي أمريكا استطاع جونسون أن ينقل الوضعية الاجتماعية الفرنسية من مستوى علم الاجتماع إلى مستوى المنطق واللغة وبالتالي يعتبر أحد رواد الوضعية المنطقية^(١٣٠) . ويضرب على ذلك مثلا بأننا إذا أردنا أن نعرف كلمة « جاذبية » فإنها تدل على ظواهر كثيرة . ولكن إذا أردنا أن نعرف ماهي الجاذبية نكون أشبه بالطفل الذي يذهب إلى الأوبرا وبعد أن يستمع إلى الغناء ويشاهد الرقص وينفذ صبره فيقول لقد مللت هذا كله أريد أن أرى الأوبرا . فنحن مع الجاذبية ، نعيشها ، ولكننا لا نستطيع أن نحددها في كلمات . وقد استمر هذا التيار في الوضعية المنطقية المعاصرة خاصة عند جون أوستن في

(١٢٨) ليفي بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩) هو الرائد الثالث للوضعية الاجتماعية الفرنسية ، عالم اجتماع واثولوجي فرنسي ، واستاذ فلسفة في السربون منذ ١٨٩٩ . أهم أعماله : « تاريخ الفلسفة الحديثة في فرنسا » ١٨٩٩ ، « فلسفة العقلية البدائية » ١٩٢٢ ، « الروح البدائية » ١٩٢٧ . (١٢٩) بكلّي (١٨٢١ - ١٨٦٢) مؤرخ وضعى بريطاني . أهم مؤلفاته « تاريخ المدنية في إنجلترا » . (١٣٠) جونسون (١٧٨٦ - ١٨٦٧) رجل أعمال ناجح أصبح فيلسوفا بعد أن اشتهر بمؤلفات ثلاثة : « فلسفة المعرفة الانسانية » ١٨٢٨ ، « رسالة في اللغة » ١٨٣٦ ، « معنى الكلمات » ١٨٥٤ .

كتابه الشهير « كيف نصنع الاشياء بالكلمات » . وفي روسيا كان لسفتش وضعيا أولا ثم تحول إلى الفلسفة التجريبية النقدية الجديدة في المانيا : جورينج ، ريش ، بتسهولد من أجل تطوير كومت بناء على تجارب جديدة خالصة^(١٣١) . وكان مثل باقي الوضعيين ضد الفلسفات النظرية ويحاول توحيد العلوم الاجتماعية من أجل تصور شامل للحياة الاجتماعية . وفي المانيا نقل فردريش جودل الوضعية الاجتماعية إلى ميدان الاخلاق من أجل تأسيس أخلاق انسانية طبيعية^(١٣٢) . وكتب تاريخ النظريات الاخلاقية من وجهة النظر الوضعية عارضا الاخلاق عند فيورباخ وكومت ومل . وإذا كانت الانسانية عند كومت دينا جديدا فإن الثقافة الوطنية دين . جديد عند جودل ، وكلاهما بديلان عن الدين القديم . وفي ايطاليا نقل اريجو الوضعية إلى ميدان علم النفس^(١٣٣) . ويكون السؤال: هل انتشار الوضعية في جنوب ايطاليا أحد آثار السيكونفزيقا في التراث الاسلامي القديم وترجمته إلى اللاتينية في العصر الوسيط ؟

سادسا : الليبرالية والاشتراكية

وآخر تيار ظهر في القرن التاسع عشر هو الفكر السياسي بروافده العديدة الليبرالية وتفرعاتها مثل الفوضوية والبرجوازية الوطنية والاشتراكية سواء كانت مثالية طوباوية أخلاقية دينية أم مادية كما مثلتها الماركسية . وقد تنازعت الفكر السياسي المذاهب الفلسفية التي سادت القرن التاسع عشر ، فردية أم اجتماعية . فالفردية ظهرت في الليبرالية والفوضوية والبرجوازية الوطنية ،

(١٣١) لسفتش (١٨٣٧ - ١٩٠٥) ممثل الوضعية في روسيا . أهم أعماله « محاولة في تطور أفكار التقدم » ١٨٦٨ ، « رسائل في الفلسفة العلمية » ١٨٧٨ ، « ماهي الفلسفة العلمية ؟ » ١٨٩٠ .

(١٣٢) فردريش جودل (١٨٤٨ - ١٩١٤) ممثل الوضعية في المانيا . أهم أعماله : « تاريخ الاخلاق » ١٩٠٦ ، « العلم والدين » ١٩٠٩ ، « الواحدة ومشكلة الثقافة » ١٩١١ . (١٣٣) أريجو (١٨٢٨ - ١٩٢٠) ممثل الوضعية في ايطاليا . وكان استاذ في جامعة بادو وأهم أعماله : « علم النفس باعتباره علما وضعيا » ١٨٧٠ ، « أخلاق الوضعيين » ١٨٨٥ .

والاجتماعية ظهرت في الاشتراكية . كما تنازعت الاشتراكية المذاهب الفلسفية ، مثالية أو مادية . فظهرت المثالية في الاشتراكية الطوباوية كما ظهرت المادية في الاشتراكية المادية كالماركسية . ويمتد الفكر السياسي الليبرالى والاشتراكى حتى القرن العشرين حتى رايت ميلز من أواخر الليبراليين الأمريكيين وماركسى القرن العشرين .

وكالعادة يتم تصنيف الفلاسفة طبقا للترتيب التاريخى من أجل وصف تكوين الوعى الأوربى وبيان تاريخيته . وفى نفس الوقت وفى اطار تاريخ الوعى الأوربى العام هناك أيضا تاريخ الوعى القومى الخاص فى فرنسا والمانيا وإنجلترا وإيطاليا وروسيا وأمريكا . فيوضح تاريخ الوعى القومى الخاص فى اطار تاريخ الوعى الأوربى العام حتى ولو أدى ذلك إلى بعض التفاوت فى الترتيب الزمانى والذي لا يتعدى سنوات معدودة .

١ - الليبرالية والفوضوية والبرجوازية الوطنية

قد يبدو من الغريب الجمع بين هذه الضروب المختلفة من الفكر السياسى فى تيار واحد . ولكن الحقيقة أن الخلاف بين هذه المذاهب الثلاثة خلاف فى الدرجة وليس خلافا فى النوع فى حين أن الفرق بين الليبرالية والاشتراكية خلاف فى النوع وليس خلافا فى الدرجة . فالليبرالية تأكيد على حرية الانسان وديمقراطية الحكم وما ينتج عن ذلك من نظام اقتصاد حر . والفوضوية هى أيضا ليبرالية ولكن ترفض أن يكون للمجتمع أى وجود مستقل عن الفرد أو أن يكون هناك أى قيد على الحرية حتى ولو كان باسم العقد الاجتماعى وديمقراطية الحكم وتمثيل الشعب وكما وضع عند شترنر الهيكل الشاب فى « الفرد وصفاته » . أما البرجوازية الوطنية فهى ليبرالية فردية واجتماعية ترتبط بالطبقة المتوسطة التى تزيد التمسك بالحرية الفردية وديمقراطية الحكم ولكن تظل مثالية النظر تدافع عن مصالح الطبقة المتوسطة والتى قد تتفق أحيانا مع الطبقة العاملة أو مع الطبقة العليا . وكل مذهب يتولد من السابق ضرورة . فالفوضوية تتولد من الليبرالية ، والبرجوازية الوطنية تتولد من الاثنين معا.وقد

جاء الفكر الاشتراكي ردا على هذا كله من أجل اعطاء الأولوية للمجتمع على الفرد ولسيطرة الدولة على وسائل الانتاج في مقابل الاقتصاد الحر .

ازدهرت الليبرالية في أمريكا وإيطاليا . وكان رائد الليبراليين في أمريكا هو توماس جيفرسون مؤلف اعلان الاستقلال الذي يكشف عن ايمان عميق بمبادئ الديمقراطية^(١٣٤) . عارض مركزية هاملتون ، وأصر على حرية الكلمة والتعليم والحرية الدينية والتسامح . ومع ذلك اهتم بالعلوم والرياضيات من أجل تأسيس المجتمع الليبرالي على أسس علمية رصينة دون الاكتفاء بشعارات فلسفة التنوير . وكان جيورجى أول الليبراليين في إيطاليا^(١٣٥) . درس الصلة بين الحس والعقل وهي المشكلة الكانطية الهيجلية في عصره . جعل الوجود الانساني أحد مظاهر الوجود العام كما هو الحال عند شلنجر وهيدجر من الوجوديين المعاصرين . وتتفرد الروح بخلقها الخاص أسوة بفشته . اساس الفردية إذن ليس ذاتياً بل الهى . وتستطيع الذاتية أن تصل إلى الشمول إذا أصبحت عاقلة . وواضح من الليبرالية في هذه الفترة مدى تأثيرها بالمثالية الالمانية . أما روزمينى فقد جمع بين المثالية والمدرسية من خلال التجربة الانسانية^(١٣٦) . وبالرغم من تمييزه بين النظام الطبيعى والنظام فوق الطبيعى الا أن كليهما مظهران لوجود شامل تتوحد فيه كل الموجودات . ومن الواضح صبغة الليبرالية الايطالية بالدين وبالتصوف وانتهاء ممثلى الليبرالية فيها إلى سلك الرهبنة .

أما الفوضوية فهي ليبرالية ممتدة إلى المجتمع كى تجعله أحد أبعاد الفرد ، فتطوى الحرية الفردية الوجود الاجتماعى داخلها بدلا من أن يحدد المجتمع من

(١٣٤) توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية .

(١٣٥) جيورجى (١٨٠١ - ١٨٥٢) ولد في تورينو وتوفى في باريس بعد أن أصبح قسيسا في

١٨٢٥ . نفى إلى باريس بسبب ليبراليته ثم عاد إلى إيطاليا منتصرا في ١٨٤٨ وعين وزيرا . أهم

أعماله : « نظرية مايقوق الطبيعة » ١٨٣٨ ، « في الجميل » ١٨٤١ ، « في الخير » ١٨٤٢ ،

« في فلسفة الوعى » ١٨٥٦ ، « في العلم الأول » ١٨٥٧ . الوجود الانساني Existence ،

الوجود العام Being .

(١٣٦) روزمينى (١٨٩٧ - ١٨٥٥) ليبرالى ايطالى تهرب في ١٨٢١ ، وأسس « معهد

الاحسان » . أثر في حركة « البعث » الايطالية ، وأجبر البابا بيوس التاسع على تبني الليبرالية .

الحرية الفردية . وبعد أن أعطى ماكس شترنر الهيجل الشاب الفوضوية أساسها الميتافيزيقي ظهرت في الوعي القومي الفرنسي والروسي في أسسها الاجتماعية وكرد فعل على سطوة المجتمع عند الاشتراكيين الطوباويين أو سطوة الطبقة عند الماركسيين الماديين . فظهرت الفوضوية في الوعي القومي الفرنسي عند برودون ، وفي الوعي القومي الروسي عند باكونين ، وكروبوتكين ، وأما جولدمان .

كان برودون في فرنسا أول من نادى بالغاء الملكية الخاصة لأن فيها قيда على حرية الفرد^(١٣٧) . وهي الفكرة التي بدأت عند جان جاك روسو ثم استقرت عند ماركس فيما بعد . درس موضوع الفقر وبحث عن اسبابه وعدالة توزيع الدخل القومية بين الناس في « فلسفة البؤس » والذي رد عليه ماركس في كتابه « بؤس الفلسفة » . تغلب عليه المثالية الانتقائية . أنزل الجدول الهيجلي من مستوى المنطق إلى مستوى المجتمع ، ومن جدل الخاصة إلى جدل العامة . كما أكد على أهمية الصراع ولكنه صراع الأفكار وليس صراع الطبقات . تصور الخير والشر ظاهرتين اجتماعيتين ولكنه تصور العلاقة بينهما على نحو آلي ، إذا زاد واحد نقص الآخر . وتبلورت الفوضوية في الوعي القومي الروسي عند باكونين ، وكروبوتكين ، وأما جولدمان . كان باكونين انتقائيا في الفلسفة^(١٣٨) . جمع في مذهبه روافد عديدة من الفلسفة الغربية مثالية

(١٣٧) برودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) فيلسوف سياسي وعالم اجتماع واقتصاد ، وأحد مؤسسي الفوضوية . أهم مؤلفاته « ماهي الملكية ؟ » ١٨٤٠ ، « فلسفة البؤس » ١٨٤٦ .

(١٣٨) باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦) ثوري روسي ، ارستقراطي المولد ، منظر الفوضوية عاش في موسكو بين ١٨٣٦ - ١٨٤٠ . عبر عن أفكاره الفوضوية في « خطابات » ١٨٣٨ . ونشر في فترة محاطة بالهيجليين الشبان « الرجعية في ألمانيا » ١٨٤٢ . اشترك في ثورة ١٨٤٨ - ١٨٥٠ في براج ودريسدن . ثم عاد إلى روسيا وسجن بين ١٨٥١ - ١٨٥٧ ، ونفى إلى سيبيريا في ١٨٦١ . هرب من سيبيريا ، وعاش في الستينات والسبعينات في غرب أوروبا حيث تعاون مع هرتزن ، وأوجاروف في العمل السياسي . نظم الفوضويين ، وعارض ماركس في الدولية الأولى وطرده منها في ١٨٧٢ . ثم مات بعد ذلك بأربعة سنوات في برن . عرض نظريته المتكاملة في « الدولة والفوضوية » ١٨٧٣ . وأهم أعماله الأخرى « الله والدولة » الذي نشر بعد وفاته في ١٨٨٢ ثم مجموعات أخرى من خطباته مثل « في الفوضوية » ١٩٧١ ، « الفلسفة السياسية لباكونين » ١٩٥٣ .

وليبرالية . درس فشته وهيكل ، وفسر هيكل على نحو محافظ . ومع ذلك لحق بالهيجليين الشباب ، ونظم الفوضويين ، وعارض ماركس في الدولة الاولى . اعتبر الدولة القائمة على اسطورة الله هو القاهر الوحيد للانسان ، وأن الدين جنون جماعي ، وأن الوعي القبيح للمضطهدين وللكنيسة حانة سماوية ينسى المضطهدون فيها آلامهم ! ولكنى يعيش الانسان حرا عليه القضاء على الدولة وابعاد مبدأ السلطة من حياة الناس . الاشتراكية غريزة بشرية تلقائية خاصة عند الفلاحين دون ما حاجة إلى تنظير ثورى . ولذلك يرفض مناهج التغيير العلمى للمجتمع التى تتبناها الماركسية . كما يرفض مفاهيم ماركس للطبقة والصراع الطبقي ، ودكتاتورية البروليتاريا . وقد ذاعت آراؤه عند الفقراء فى ايطاليا واسبانيا بالرغم من نقد ماركس وإنجلزولين لها . أما كروبتكين فقد تحول من الجغرافيا الطبيعية كما كان يفعل الامراء فى عصره إلى جماعة « النارودنيك » وهى أيديولوجية ثورية فلاحية تقوم على بعض الاحلام الاشتراكية وعلى بعض الاجراءات الاصلاحية الزراعية الجذرية^(١٣٩) . ثم صاغ نظرية الشيوعية الفوضوية التى يتكون المجتمع فيها من كونفدراليات أى وحدات منتجة حرة نتيجة للثورة الاجتماعية . وضد تصور ماركس للتاريخ قدم تصورا آخر يقوم على التعاون المتبادل ، وجعله اساس التنمية الاجتماعية . رفض الجدل الماركسى ، واعتبر المنهج الاستنباطى الاستقرائى فى العلوم الطبيعية هو المنهج الصحيح . جمع كروبتكين فى تصوراته للمجتمع وللعلم بين الوضعية والمادية الآلية نظرا لتأثره بوضعية كومت وسنسر . ويصعب فى الفوضوية

(١٣٩) كروبتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) منظر روسى للفوضوية وعالم جغرافيا طبيعية . كان أحد الامراء الروس ثم تحول إلى الفكر الاشتراكى الثورى . شارك فى الحفريات على سيبيريا ، وجمع مادة مهمة عن الجغرافيا الطبيعية عن العصر الجليدى . وفى السبعينات التحق بجماعة « النارودنيك » . سجن فى ١٨٧٤ ثم هرب إلى الخارج سنتين ، وعاد إلى روسيا فى ١٩١٧ . أهم أعماله « عصر الجليد ، فحص » ١٨٧٦ ، « الخبز والزبد » ١٨٩٢ ، « العلم الحديث والفوضوية » ١٩١٣ ، « المساعدة المتبادلة » ١٩١٤ . هذا بالإضافة إلى « فى السجون الروسية والفرنسية » ١٨٨٧ ، « ذكريات ثورى » ١٨٩٩ ، « الثورة الفرنسية العظيمة » ١٩٠٩ ، « الكتابات الثورية لكروبتكين » ١٩٢٧ وهى مجموعة مختارة من كتاباته الثورية على مدى ثلاثين عاما ١٩٢٧ .

التمييز بين الفكر الثورى والممارسات الثورية كما هو واضح خاصة عند
أما جولدمان^(١٤٠)

وتتضمن البرجوازية الوطنية مجموعة من المفكرين الاقتصاديين الواقعيين
المتشائمين مثل مالثوس وعلى نقىض الاشتراكية الطوباوية أو الماديين الذين
حاولوا اخضاع الاقتصاد إلى تحليل كمى صرف مثل جيفونز أو المثاليين الذين
مازالوا متأثرين بالمثالية التقليدية مثل كيريفسكى وخومياكوف . وقد ترجع
التسمية إلى نقد الماركسية لهم بأنهم ما زالوا يعبرون عن الطبقة الوسطى فكرا
ومصالحا .

ففى إنجلترا وضع مالثوس هانونا مؤداه أن ازدياد السكان يتضاعف طبقا
للتوالية عددية ٢-٤-٨-١٦ فى حين أن الانتاج يزداد طبقا لتوالية حسابية
١-٢-٣-٤^(١٤١) . وبالتالي ينتهى العالم إلى كارثة الجوع والموت لأن زيادة
السكان تسبق بمراحل زيادة الانتاج . ولا سبيل إلى اكتفاء البشرية إلا بالموت
والحروب أو بالزهد وتحديد النسل وعدم الزواج . والعجيب أن يخرج هذا

(١٤٠) أما جولدمان (١٨٦٩ - ١٩٤٠) آخر الفوضويين الروس لا تكاد تذكرها كتب تاريخ الفلسفة
ولا قواميسها . ولدت فى روسيا . وغادرتها وعمرها سبعة عشر عاما . وبعد أن عملت فى محل
للحلوى وعاشت فى أوساط العمال ، وبعد زواج فاشل اندجحت فى البيئات الثقافية الثورية فى
الولايات المتحدة فى نهاية القرن الماضى وتعرفت على كل المفكرين الثوريين وأثرت فيهم . وظلت
تكتب وتحاضر وتخطب وتشر لا يفاظ الناس للأفكار الفوضوية . وبعد الحرب العالمية الأولى
أعيدت إلى روسيا حيث اكتشفت ان حال الفوضويين فيها ليسوا أفضل حالا من أمريكا بالرغم
من ترحيب لينين بها أولا . ومع ذلك لم يسمح لها بمغادرة إلى الولايات المتحدة من جديد .
دخلت السجن لاثامها بمقتل ماكنيل . صورها فى تاريخ الحركة الفوضوية والمنظمات الثورية أنها
فوضوية حركية ، مثيرة للشغب العمالى ، داعية للسلام فى الحرب العالمية الأولى ، مؤيدة للعنف
السياسى ، ومن زعماء الحركة النسائية ، وداعية للعلاقات الجنسية الحرة ولتحديد النسل ،
شيوعية ومناضلة فى الشوارع من أجل العدالة باقتناع عقلى وبمواطف جياشه . أهم أعمالها :
« الفوضوية ومحاولات أخرى » ١٩١٧ ، « خيبة أمل فى روسيا » ١٩٢٢ ، « أعيش حياتى »
(جزءان) ١٩٣١ ، « أما الحمراء تتكلم » ١٩٧٢ وهى مجموعة من المختارات لأهم كتاباتها
وخطبها .

(١٤١) مالثوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) قسيس إنجليزى واقتصادى تقليدى . ألف كتابا متشائما ومثيرا
للجدل وهو « محاولة فى السكان » وبه رسالتان الأولى ١٧٩٨ والثانية ١٨٠٣ .

الفكر التشاؤمي في عصر الرومانسية قمة الوعي الأوربي ، ومن قسيس مؤمن
ببرر الكوارث والحروب . كما استعمل جيفونز المنهج الرياضي في التحليل
الاقتصادي^(١٤٢) . لم يتخلص من مادية ساذجة قاسية ، مثل اقتصاد مالثوس ،
في فهمه للاقتصاد . وفي المنطق كان من أنصار بول . وفي نظرية المعرفة كان
أقرب إلى اللادرية .

وفي روسيا تعتبر حركة السلافيين حركة وطنية مثالية تقوم على حب
الوطن . والوطن هو الدين والتراث الروحي للشعب والأرض والتاريخ كما هو
الحال في الحركة السلفية في تاريخنا المعاصر . ومن ممثليها كيريفسكي الذي
أسس جريدة « أوربي موسكو في » ليكون لسان حال الحركة^(١٤٣) . وهو
اسم يتناقض مع اهداف الحركة وهي مقاومة التغريب الأوربي والدفاع عن
الهوية والثقافة الوطنية . وفي نظرية المعرفة تتجاوز الحركة حدود العقل وتغرق
في الدين وحده الذي يقرب من التصوف ، وتجعل الدين حياة الافراد
والشعوب . هو الذي يمدّها بتصوراتها للعالم ويبوعثها على السلوك . ولما
كانت المسيحية الأورثوذكسية دين الشعوب السلافية فالمستقبل لهذه
الشعوب . كما تدعو الحركة إلى عدم مقاومة الشر بالعنف ، وترفض الصراع
الطبقي ، وتريد العودة إلى أشكال الحياة الاجتماعية الأولى في الريف وفي
أخلاق القرية . وبالرغم من نقدها للميتافيزيقا في بعض أخطائها وللمجتمع
البرجوازي وبعض عيوبه إلا أنها ظلت مثالية دينية في النظر وبرجوازية وطنية
في الممارسة . وقد اتضح ذلك أيضا عندخوميياكوف الذي عارض المادية،ونقد
المثالية الألمانية التقليدية،وانتسب إلى المثالية الموضوعية النابعة من الارادة الدينية
الصوفية^(١٤٤) . المثل العقلاني الحر هو المبدأ الأول للوجود . ولا يمكن ادراكه

(١٤٢) جيفونز (١٨٣٥-١٨٨٢) منطقي واقتصادي إنجليزي ، أول مخترع لآلة حاسبة منطقية .
أهم أعماله « نظرية الاقتصاد السياسي » ، « دروس تمهيدية في المنطق الاستنباطي
والاستقرائي » ، « مبادئ العلم » .

(١٤٣) كيريفسكي (١٨٠٦ - ١٨٥٦) فيلسوف مثالي روسي ومن زعماء الحركة السلافية .
(١٤٤) خوميياكوف (١٨٠٤ - ١٨٦٠) كاتب روسي وفيلسوف مثالي والممثل الثاني للحركة السلافية.

بوسائل المعرفة العادية ، الحس والعقل ، بل بالمعرفة الباطنية . ولا تكتمل الرؤية العقلية إلا بالاستعانة بالدين ، وتدخل العناية الالهية في حياة الفرد والجماعة . ويُعتبر منظر النبلاء بالرغم من نقده النسبي للنظام الاجتماعي الروسي الاقطاعي . اقترح بعض الاصلاحات الاجتماعية كان الهدف منها مساعدته النبلاء للحفاظ على امتيازاتهم في وقت تحول اجتماعي من الرأسمالية إلى الاشتراكية .

وفي ألمانيا ظهرت أفكار البرجوازية الوطنية عند ثلاثة ممثلين لها : لاسال ، ودورنج ، وبرشتين . صاغ لاسال فلسفة مثالية انتقائية فيها أثر هيجل وفشته^(١٤٥) . وفسر هيجل على نحو مدرسي ومادى . واستعمل فلسفته للمصالح بين الاضداد ، بين العمال وأصحاب العمل ، بين الدولة التسلطية والحركات الديمقراطية . دافع عن ماثوس والاقتصاد التشاؤمي التقليدي . كما دافع عن قانون العمال الرجعي الذي أصدرته الدولة البروسية والقائل بعدم جدوى صراع العمال من أجل تحسين الأجور . لذلك اعتبرته الحركة الماركسية انتهازيا في الحركة العمالية الألمانية ، مدافعا عن بسمارك . نقده ماركس ولينين بالرغم من أنه قادر على الاثارة واحداث الشغب . وحاول دورنج اقامة فلسفة توفيقية يجمع فيها بين الوضعية والمادية الميتافيزيقية والمثالية كما تفعل البرجوازية الصغيرة ومثقفو الطبقة المتوسطة الذين يريدون الحصول على كل شيء ، الأعلى والأدنى^(١٤٦) . رأى أنه لا يمكن القضاء على الرأسمالية بل

(١٤٥) لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) فيلسوف الماني وسياسي حركي . نشأ في أسرة غنية ولكنه ساهم في ثورة ١٨٤٨ . وكان أحد منظمي الاتحاد العام لنقابات العمال في ألمانيا . أهم أعماله : « فلسفة هرقليطس للظلام » ١٨٥٨ ، « نظام قوانين الأجور » ١٨٦١ ، « أعمال مجتمعة »

١٨٩٩ - ١٩٠١

(١٤٦) دورنج (١٨٣٣ - ١٩٢١) فيلسوف الماني واقتصادي واستاذ ميكانيكا . بدأ في مهنة المحاماة حتى نال الدكتوراه من جامعة برلين ، وعمل بها حتى فصل منها في ١٨٧٤ . أهم أعماله : « درس في الفلسفة » ١٨٧٥ ، « درس في الاقتصاد الوطني والاشتراكي » ١٨٧٦ ، « التاريخ النقدي للاقتصاد الوطني والاشتراكية » ١٨٧٥ ، « الجدل الطبيعي » ١٨٦٣ ، « قيمة الحياة » ١٨٦٥ ، « التاريخ النقدي للفلسفة » ١٨٦٩ ، « المنطق ونظرية العلم » ١٨٧٨ . وكان رئيس تحرير مجلتي « روح الشعب الحديث » ، « الشخصاني والحرر » .

يكفى تقوية الحركة العمالية . لذلك هاجمه ماركس وإنجلز اثناء تأسيس الحزب الاشتراكي الديمقراطي ، ونال شهرته من هذا الهجوم . واتهم ايضا بأنه كان معاديا للسامية وبالعنصرية . أما برنشتين ، آخر ممثلي البرجوازية الوطنية في الوعي القومي الألماني ، فقد اعاد النظر في المسلمات الاساسية للماركسية في الفلسفة والاقتصاد السياسى تحت شعار « العود إلى كانط »^(١٤٧) . ورفض أى حل مادى للمشكلة الاساسية في الفلسفة . واعتبر الجدل الميجلى والماركسى جدلا واحدا بصرف النظر عن مستويات التطبيق . وأنكر إمكانية قيام الاشتراكية العلمية . واعتبر الاشتراكية مجرد اتجاه أخلاق مثالى . رفض دكتاتورية البروليتاريا . والصراع الطبقي ، وحثية انتصار الطبقة العاملة . وأثبت فقط إمكانية اصلاح أحوالهما في اطار النظام الرأسمالى مثل دوهرنج . ووضع شعار « النهاية لاشيء ، الحركة كل شيء » . هاجم بليخانوف وأنصاره من الاقتصاديين والمنشفيك (الأقلية) . كما هاجمه لينين في الحركة الدولية .

٢ - الاشتراكية الطوباوية

كانت الاشتراكية الطوباوية تحولا طبيعيا من الليبرالية الفردية والفوضوية والبرجوازية الوطنية إلى حلم جماعى بالتقدم والعدالة الاجتماعية بعد أن أعطت الثورة الفرنسية أملا جديدا للشعوب في قدرتها على التخلص من نظم القهر والطغيان . وقد ظهرت بوضوح في الوعي القومي الفرنسى الذى أحدث الثورة الفرنسية ، وذلك عند سان سيمون ، فورييه ، ديزامى ، كاييه بلانكى . وكان معظمهم في النصف الأول من القرن التاسع عشر . كان سان

(١٤٧) برنشتين (١٨٥٠ - ١٩٣٢) ديموقراطى اشتراكى المالى . اتهم بالتحريفية كنظرية متكاملة . وهو مؤسس الحركة الاصلاحية في حركة الطبقة العاملة في عدة مقالات بعنوان « مشاكل الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية » ١٨٩٧ - ١٨٩٨ . وله أيضا « الاشتراكية التطورية » ١٩٠٩ .

سيمون فيلسوفا ماديا ضد مذهب التأليه الدينى أو الطبيعى^(١٤٨) . وكان ضد المثالية الالمانية من أجل دراسة الطبيعة . درس طبيعة المجتمعات الانسانية ، وانتهى إلى حتمية قوانين تطورها ، وضرورة معرفة هذه القوانين . لقد ساهمت فلسفات التاريخ التى حاولت التعرف على قوانين تقدمه فى التقدم الانسانى قبل مساهمة العلوم الاجتماعية . وقد آن الأوان للانتقال من عصر فلسفة التاريخ إلى عصر العلوم الاجتماعية أى من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر . فكل نظام اجتماعى يمثل خطوة على مسار التقدم الانسانى والدينى والاخلاقي والاجتماعى . ويتميز هذا المسار بمراحل ثلاثة : الدين ، والميتافيزيقا ، والعلم . وهى نفس المراحل التى عدها كومت تلميذ سان سيمون وسكرتيره فى قانون الحالات الثلاث . وكل مرحلة فكرية معرفية تعبر عن نفسها فى إطار نظام اجتماعى . فالدين يوجد فى مرحلة الاقطاع ، والميتافيزيقا فى مرحلة البرجوازية ، والعلم فى مرحلة الاشتراكية . لذلك انضم بحماس إلى الثورة الفرنسية لأنها ضد الملكية ، وحاول تصور مجتمع اشتراكى يرث الطبقة البرجوازية . ثم اعتزل النشاط السياسى للتفرغ للكتابة . وارتبط بالمؤرخ تييرى كما ارتبط بتلميذه كومت . وضمت كتاباته السياسية فكرتين : الأولى الحاجة إلى تأسيس الرؤى السياسية على العلوم التاريخية والاجتماعية . والثانية بيان أوجه الصراع بين الصناعيين والشعب المنتج الفعال من ناحية والطفيليين البيروقراطيين من ناحية أخرى . وقد اهتم عديدا من دعاة التصنيع الذين لم يكونوا من الطبقة العاملة من أجل التحول إلى الصناعات المنتجة . وهى الثنائية

(١٤٨) سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) مثالى طوباوى فرنسى ، وابن لأحد النبلاء الفرنسيين . ومع ذلك انضم إلى الثورة الفرنسية . فقد عاصر اندلاعها فى ١٧٨٩ وهو فى التاسعة والعشرين ، وكان أحد اليعاقة . كما شارك فى حرب الاستقلال فى الولايات المتحدة . وهو أحد الآباء المؤسسين للاشتراكية الدولية الفرنسية . وأهم أعماله : « رسائل ساكن فى جنيف إلى معاصريه » ١٨٠٣ ، « مذكرات فى علم الانسان » ١٨١٣ - ١٨١٦ ، « الصناعة أو مناقشات سياسية وأخلاقية وفلسفية فى صالح كل الناس المشتغلين بأعمال مفيدة ومستقلة » ١٨١٧ ، « عمل فى الجاذبية الشاملة » ١٨٢١ - ١٨٢٢ « فى المذهب الصناعى » ١٨٢١ ، « تربية الصناعيين » ١٨٢٣ - ١٨٢٤ ، « المسيحية الجديدة » ١٨٢٥ .

المشهورة التي استقرت فيما بعد بين الياقات الزرقاء والياقات البيضاء ، بين العمال والادارة . كما قام بتوسيع مفهوم الطبقة العاملة التي شملت العمال والصناعيين والمنتجين ، العامل بيده والعامل بعقله . لقد كان سان سيمون أول الثوريين الاشتراكيين الذى انتقل من الثورة على الملكية والاقطاع إلى تأسيس الجمهورية وبناء المجتمع الاشتراكي . ويكون السؤال : كيف حول أوجست كومت فلسفة استاذة الثورية الاشتراكية إلى فلسفة محافظة رجعية خاصة لو صحت قراءة ماركوز له في « العقل والثورة »^(١٤٩) ؟ ويكون السؤال بالنسبة لنا : كيف استطاع السان سيمونيون تأسيس مجتمعاتهم الاشتراكية المنتجة خارج فرنسا في مصر وما دلالة ذلك بالنسبة لنا ، صورة مصر في الوعي الأوربي منذ ليبنتز الذى جعلها الرابطة الجوهريّة بين الشرق والغرب ومنذ حملة نابليون على مصر ، أم الدنيا ؟ ثم نقد فورييه المجتمع البرجوازي وبين تناقض أفكار الثورة الفرنسية مع الواقع ، التفاوت الشديد بين الاغنياء والفقراء ، بين الأقلية والاعلبيية^(١٥٠) . أدرك أهمية المادية كأساس للاشتراكية . ومع ذلك استعاد آراء روسو ، واعتبر الحاجات والانفعالات والعواطف الانسانية خيرة لا داعى لقهرها ، وأن الشر ينشأ من المجتمع لا من الانسان . ويسهل التغلب على البشر عن طريق خلق مجتمع جديد ، بعض الوحدات الاجتماعية المنتجة « الكتابب » والتي حاول سان سيمون انشاءها لتكون بمثابة نواة للمجتمع الجديد . لكل عضو فيه حق العمل وواجب الرعاية . ولا تعنى المهنة الحرفة بالمعنى الضيق بل العمل المنتج بالمعنى العام لافرق في ذلك بين عمل يدوى وعمل عقلى . واضح إذن أن ظهور الاشتراكية الطوباوية في عصر الرومانسية وكأنا في مدينة فاضلة كذلك التي تخيلها أفلاطون عند اليونان أو أوغسطين في عصر آباء الكنيسة أو مور وكامبانيللا في عصر النهضة . وكان الانتقال من

(١٤٩) انظر : « العقل والثورة عند هربرت ماركوز » ، « قضايا معاصرة » ح ٢ في الفكر الغربى المعاصر ص ٤٦٦ - ٥٠٢ .

(١٥٠) فورييه (١٧٧٢ - ١٨٣٧) اشتراكي طوباوى فرنسى من أسرة متوسطة . عمل موظفا . وتاجرا . أهم أعماله « نظرية الحركات الاربعة والمصائر العامة » ١٨٠٨ ، « رسالة في الوحدة الشاملة » ١٨٢٢ ، « العالم الصناعى الجديد » ١٨٢٩ .

الاشتراكية الطوباوية إلى الاشتراكية المادية على يد ماركس انتقالا طبيعيا بعد اشتداد ضنك الطبقة العاملة وبعد فشل ثورة ١٨٤٨ والتي جعلته ينقد البرجوازية كما نقدت البرجوازية الاقطاع . وكان ديزامى ماديا من أنصار هلفسيوس^(١٥١) . أنكر الدين بمُعناه التقليدى الشائع : الطقوس والشعائر والعقائد والكنائس والمعجزات . لذلك اعتبره الغرب ملحدًا . عارض الاتجاه السلمى عند كاييه فى تصوره للشيوعية . كما عارض الاشتراكية المسيحية عند لامنيه . وصفه ماركس بأنه مؤسس النزعة الانسانية الواقعية والذى وضع الأساس المنطقى للشيوعية . ووضح أيضا أن الاشتراكية الطوباوية كانت مرحلة طبيعية انتقالية نحو الماركسية ، وأن اتهامها من منظور ماركسى متأخر بأنها تحريفية هو نقد لا تاريخى ، نقد الحاضر للماضى مع أن الماضى خطوة إلى الحاضر . ولولا الليبرالية والفوضوية والبرجوازية الوطنية لما كانت الاشتراكية الطوباوية . ولولا الاشتراكية الطوباوية ونقدها لما كانت الماركسية . ومازالت الاشتراكية الطوباوية تكشف عن قوة فلسفة التنوير والتشوير وغلبتها على المادية الدراوينية التى قامت عليها الماركسية بعد ذلك . قد يسهل نقد الممارسة فى الاشتراكية الطوباوية ولكن يصعب نقد الأساس النظرى الذى قامت عليه وفلسفة التنوير مازالت حديثة ، والرومانسية كرد فعل عليها غالبية . وأن نجاح الماركسية على مستوى العمل نظرا لتعلمها من فشل الثورة الفرنسية ثم ثورة ١٨٤٨ فى تحقيق العدل الاجتماعى لايمنى بالضرورة سلامة الأساس النظرى الذى قامت عليه والذى كان مجرد الفلسفة السائدة فى عصرها أعنى الفاروينية الاجتماعية . وقد يكون نجاح الماركسية على يد لينين فى تحقيق الثورة الاشتراكية فى روسيا هو الذى أدى إلى الانتقال عن لا وعى من النجاح على مستوى العمل إلى الاعتقاد بالصحة على مستوى النظر . وإذا كانت الاشتراكية الطوباوية ناجحة على مستوى النظر وفاشلة على مستوى

(١٥١) ديزامى (١٨٠٣ - ١٨٥٠) طوباوى اشتراكى فرنسى ، وعضو فى عديد من الجمعيات السرية الثورية (جمعية الفصول ، جمعية الجمهورية الوسطى .. الخ) . ترأس مطالب العمال فى ثورة ١٨٤٨ . واعتمدت آراؤه الطوباوية على أفكار موريللى ، وبابيف ، وفورييه . عمله الرئيسى «قانون الجماعة» .

العمل فإن الماركسية كرد فعل على الاشتراكية الطوباوية قد تكون ناجحة على مستوى العمل وأقل نجاحا على مستوى النظر . ويكون التحدى بالنسبة لنا : هل يمكن تحقيق نجاح في نقل مجتمعاتنا الاقطاعية والرأسمالية إلى مجتمعات اشتراكية على مستوى النظر وعلى مستوى العمل على حد سواء ؟ ان التمسك بالماركسية كدليل للعمل الثورى والقطع بالماركسية كداروينية أى كفسلفة سائدة في العصر هو وقوع في القطعية المضادة لروح التنوير والذي كان أحد مصادر الماركسية والتي كانت الماركسية أحد مراحلها المتطورة . فالماركسية في النهاية احدى صياغات الفكر الاشتراكي المتأخرة وليست الصياغة الوحيدة بعد أن تعلمت من تجارب النجاح والفشل في الممارسات الثورية منذ الثورة الفرنسية حتى نجاح الثورة الاشتراكية في روسيا . ثم بين كاييه تفوق الاشتراكية على الرأسمالية في أسلوب روائى^(١٥٢) . وأثر أن يكون التحول الاشتراكي سلميا عن طريق الاصلاحات التدريجية دون اللجوء إلى نضال البروليتاريا كما أراد ماركس بعد ذلك . ترك مكانا للدين في مجتمع المستقبل . وكان مثاليا يجمع بين عقلانية القرن السابع عشر مع تأصيل لها في الافلاطونية والافلاطونية الجديدة . ومع ذلك اعتبره ماركس مروجاً جيداً للأفكار الشيوعية . وواضح أن الخلاف مع الماركسية في طريق الممارسة وأساليب العمل الثورى بالنسبة للعمل السري وطرق العنف . فالماركسية بهذا المعنى استفادت من أشكال الممارسة في العمل الثورى للاشتراكية الطوباوية . وكان بلانكى هو آخر الاشتراكيين الطوباويين في فرنسا^(١٥٣) . بل أنه انتقل من الاشتراكية إلى الشيوعية وهى أحد أشكال الفكر الاشتراكي ، ومن المثالية الثورية إلى المادية الجدلية فأصبح شيوعيا طوباويا . كَوْن فلسفته في اطار المادية

(١٥٢) كاييه (١٧٨٨ - ١٨٥٦) اشتراكي طوباوي فرنسي ، عضو في الجمعية السرية « كاربوراري » . اشترك في ثورة ١٨٣٠ . وعبر عن أفكاره الطوباوية الاشتراكية في روايته « رحلة إلى بلاد إيكاريا » ١٨٤٠ .

(١٥٣) بلانكى (١٨٠٥ - ١٨٨١) اشتراكي طوباوي فرنسي شارك في ثوري ١٨٣٠ و ١٨٤٨ وحكم عليه بالموت مرتين . ومضى نصف حياته في السجن . عمله الرئيسي « النقد الاجتماعي » نشر بعد وفاته في ١٨٨٥ .

الآلية العقلية التي اهتمت بالاحاد في القرن الثامن عشر وكذلك في اطار الاشتراكية الطوباوية خاصة « البابوفيه »^(١٥٤) . وبالرغم من فلسفته المادية إلا أنه أعطى تفسيراً مثالياً للتقدم التاريخي على أساس أنه كشف للتنوير . والتاريخ تقدم من الفردية المطلقة عند الانسان البدائي خلال مراحل متعددة حتى الوصول إلى الشيوعية وهي صورة المجتمع المستقبلي ، تتويج التقدم الانساني . كان على وعي بالمتناقضات في المجتمع الرأسمالي وبصراع القوى الاجتماعية فيه . ومع ذلك أراد حل هذه التناقضات بأساليب التآمر مما أدى إلى فشل كل محاولات التغيير الثوري التي قام بها أنصاره . فالثورة لا تتحقق إلا إذا قامت جماهير الشعب العامل بقيادة الحزب الثوري على ما انتهت إليه الماركسية فيما بعد . وقد أثرت « البلاكنية » في الحركات الثورية خارج فرنسا ، في روسيا (النارودية) مما جعله موضوعاً للثناء من الماركسيين اللينين بالرغم من ادانة ممارساته السياسية .

وفي إنجلترا ظهرت الاشتراكية الطوباوية عند جودوين ، وأوين ، وبراي ، ووليم موريس . اعتبر جودوين أن كل الحكومات فاسدة بالضرورة بسبب مصالحها وتميزاتها القومية أو الطبقية^(١٥٥) . لذلك آثر نوعاً من الفوضوية ، مجتمعاً بلا حكومة ، يقوم على اساس نفعي وحتمي كبديل عن مجتمع الحكومات الفاسدة . وكان له أثر كبير على المثقفين في عصره . ارتبط بالرومانسيين مثل وردزورث وشيلي . هاجمه مالثوس نظراً لتفاؤله الشديد . جمع بين الفوضوية والرومانسية الاشتراكية مثل باكونين وكروبوتكين . وكان رد فعل على الهيكلية مثل الماركسية . وقاد أوين حملة ضد مساوئ النظام الصناعي في بريطانيا سواء فيما يتعلق بأوضاع العمل أو بالتنظيمات

(١٥٤) البابوفيه Babouvism نسبة إلى بابيف Babeuf .

(١٥٥) جودوين (١٧٥٦ - ١٨٣٦) منظر سياسي وكاتب روائي خاصة في أول حياته وفي نهايتها . لم ينل حظاً وافراً من الدراسة في الغرب . ولكنه اشتهر عام ١٧٩٣ بكتابه « فحص خاص بالعدالة الاجتماعية » .

الادارية^(١٥٦) . وانتقل من النقد النظرى إلى الممارسة الفعلية فأنشأ مصنعا للقطن واداره كنموذج للعلاقة بين العمال والادارة . دافع عن الملكية الجماعية وعن تعود المنتجين التعاونيين ضد احتكار الدولة والتي استبعدوا ايضا معظم الاشتراكيين الطوباويين فيما بعد وكما فعل الفوضويون من قبل . نقد مalthus ، وبين امكانية زيادة الانتاج بما يفوق زيادة عدد السكان . فتفاؤل الاشتراكية الطوباوية على النقيض من تشاؤم مalthus . ويلاحظ أن الوعي القومى الانجليزى الذى افرز المدرسة الحسية التجريبية استطاع ايضا أن يساهم في الاشتراكية الطوباوية وقيمها على أسس مثالية عقلانية . اهتم بالاحاد مع أنه من المؤلّهة . إلا أنه في رفضه للملكية الخاصة مثل برودون لاحظ أن الدين من أقوى الحجج للدفاع عنها فرفض الاثنين معا . كما بين أهمية التربية في التجمعات الديمقراطية التعاونية التى حاول سان سيمون تكوينها في فرنسا ومصر . لم تكن الاشتراكية الطوباوية مجرد نظرة أخلاقية أو أحلام غير قابلة التحقيق إذ حاولت تطبيق مبادئها النقدية للمجتمع الصناعى الرأسمالى . فشارك أوين في تأسيس عدة شركات ومصانع ليبين امكانية تحقيق النظم الادارية والعمالية الجديدة . كما لو يكن الاشتراكيون الطوباويون مجرد منظرين أصحاب فكر بل كانوا من العمال . فقد كسب أوين قوته بنفسه منذ سن العاشرة . أما برى فقد رأى أن القوة الدافعة في التطور الانسانى هى حاجاته المادية ، وأن مأساة الشعب العامل هو نظام التبادل^(١٥٧) . جعل العمل وحده مصدر القيمة . ولا بد أن تكون قوى العمل والانتاج على نظام اشتراكى . وصور المجتمع الشيوعى في المستقبل كما تصوره أوين . والطريق لتحقيق هذا المجتمع هو التعاونيات في المستقبل كما تصوره أوين . والطريق لتحقيق هذا المجتمع هو التعاونيات

(١٥٦) أوين (١٧٧١ - ١٨٥٨) مصلح اجتماعى من ويلز ، ومن المدافعين عن نظام التعاونيات . وله تأثير بالغ في اصدار التشريعات الاجتماعية في بريطانيا . عمله الرئيسى « رؤية جديدة للمجتمع »

١٨١٣ .

(١٥٧) برى (١٨٠٩ - ١٨٩٥) اشتراكى طوباوى ، واقتصادى إنجليزى ، وشخصية فعالة في حركة الطبقة العاملة . علم نفسه بنفسه وهو عامل . أعماله الرئيسة « مأسى العمال وطريق علاجها »

١٨٣٩ ، « رحلة قادمة من اليوتوبيا » ١٨٤١ .

الصناعية والعمالية . ويتم تنظيم فروعها الأخرى على نحو لا مركزي وخلال نظام يقوم على « عملة العملة » يتم تداولها في البنوك والأسواق . وقد كان له تأثير كبير على برودون . فقد كانت قنوات الوعي القومي المتعددة تصب جميعا في الوعي الأوربي العام . وكان على وعي بالصراع الطبقي ، وبأن الطبقة العاملة وحدها هي القادرة على تحقيق الشيوعية . ومع ذلك الاصلاح والتغير الاجتماعي التدريجي هو الطريق إلى الشيوعية . نقد الرأسمالية وأوضاعها في بريطانيا والولايات المتحدة . ويدل ذلك على أن الاشتراكية التعاونية كانت إحدى أشكال الاشتراكية الطوباوية قبل الماركسية ، وأن الماركسية ماهي الا شكلها الاخير . صب فيها كثير من الاجتهادات السابقة مثل : العمل مصدر القيمة ، الملكية الجماعية ، التشريعات العمالية .. الخ . ويكون السؤال : هل استطاعت الماركسية بالرغم من التجارب العديدة السابقة التخلي عن كل صور الفكر الاشتراكي الطوباوي ؟ وبالرغم من انتساب وليم موريس إلى عائلة ارسطراطية إلا أنه نقد النظام البرجوازي^(١٥٨) . شارك في بلورة الأفكار الطوباوية وطبقها في الفنون واعتبرها وسائل سليمة لتحقيق التغير الاجتماعي . فالفن قادر على التعبير عن العواطف الاشتراكية . جمع بين الثورة والادب . وكان له أبلغ الأثر في تطور الأدب الديمقراطي الثوري في إنجلترا .

وفي إيطاليا دعا بيزا كاني إلى تطبيق نظام اشتراكي^(١٥٩) . واعتبر الملكية الخاصة سبب شق المجتمع الواحد إلى طبقات متنافرة كما نادى روسو وبرودون وكل الاشتراكيين . ودعا إلى تأسيس الملكية العامة وتنظيم الاقتصاد الجماعي من أجل القضاء على اللامساواة والاستغلال . وطالب بنزع ملكية البرجوازيين والقضاء على الاقطاع عن طريق ثورة الفلاحين . وبالرغم من اشتراكيته

(١٥٨) وليم موريس (١٨٣٤ - ١٨٩٦) شاعر اشتراكي إنجليزي ، ومؤلف قصص خيالية وفنان . شارك في الحركة العمالية والاشتراكية منذ ١٨٨٠ ، وتعرف على الماركسية . وقد عبر عن آرائه الطوباوية في روايته « أخبار من لا مكان » ١٨٩١ .

(١٥٩) بيزاكان (١٨١٨ - ١٨٥٧) طوباوي ثوري ديمقراطي إيطالي . ناضل من أجل تحرير إيطاليا من السيطرة الأجنبية وعمل على توحيدها .

الطوباوية إلا أنه كان ماديا في نظرية المعرفة رافضا الدين كما عرفته التجربة الأوربية وكما عاشه الوعي الأوربي .

وفي أرمينيا ظهرت الاشتراكية الطوباوية عندالبانديان الذى حاول ضم المادية مع الجدل ، والحس والعقل ، والاستنباط والاستقراء^(١٦٠) . نقد المثالية عند كانط وفشته وهيجل ونتائجها السياسية . وفي الجمال له نظرة واقعية للفن . وهو مؤسس الحركة الثقافية التقدمية الارمنية في القرن التاسع عشر . ويدل ذلك على استقلال الوعي القومى للقوميات داخل روسيا في أرمينيا وفي غيرها من الدول الاشتراكية . كما يدل على أن الاشتراكية الطوباوية المادية كانت الخطوة قبل الأخيرة للاشتراكية الداروينية عند ماركس . وفي الصرب ظهرت الاشتراكية الطوباوية عند ماركوفتش^(١٦١) . نقد الرأسمالية دفاعا عن كوميونة باريس ، وشارك في الدولية الأولى . وظن أنه بعد انتصار الثورة الشعبية القائمة على اساس العائلة البطركية والتجمعات الريفية يمكن التحول إلى الاشتراكية دون المرور بالرأسمالية . وتعتبر أفكاره أساس البرنامج الديمقراطي الاشتراكي العربى . ظهرت لديه روح دارون كما ظهرت عند ماركس . ومع ذلك ظل مثاليا . كان ماديا فقط في الاخلاق والجمال وإن لم يكن قد توصل إلى قوانين الجدل . ويدل ذلك على مساهمة القوميات في أوربا الشرقية في الاشتراكية الطوباوية قدر مساهمة القوميات داخل الاتحاد السوفيتى . وأكلتنا المنطقتين تاريخيا يدخلان في إطار الاسلام الثقافى أو على اطرافه . هناك تأثير

(١٦٠)البانديان (١٨٢٩ - ١٨٦٦) مفكرا أرمنى مady ، وديمقراطى ثورى ، وطوباوى اشتراكى ، ومستنير وشاعر ، وصحفى وكاتب . ساهم في اصدار المجلة التقدمية الارمنية « الأنوار الشمالية » . وشارك في الثورة الروسية ، ودعا إلى الصداقة بين الشعبين الأرمنى والروسى ضد البرجوازية الوطنية والليبرالية الفردية . أهم أعماله : « الزراعة باعتبارها الطرق الحقيقة » ١٨٦٢ ، « هيجل وعصره » ١٨٦٣ .

(١٦١) ماركوفتش (١٨٤٦ - ١٨٧٥) ثورى ديمقراطى ، وفيلسوف مady ، وطوباوى اشتراكى . ظهر في وقت الثورة الديمقراطية البرجوازية في الصرب . درس في روسيا ، وتأثر بالتوار الديمقراطيين الروس وبأعمال ماركس . أهم كتبه « الاتحاه الحقيقى في العلم والحياة » ١٨٧١ - ١٨٧٢ .

بماركس دون تينيه كلية . وظلت الاشتراكية مرتبطة بالتراث الفلسفى المثلث
القديم والثورة الوطنية البرجوازية المعاصرة .

وفى المانيا حاول فيتلنج إقامة مجتمع شيوعى يقوم على الانسجام بين
القدرات والرغبات، بين الأفراد والجماعات^(١٦٢). ويتم ذلك عن طريق
الدكتاتورية التى جعلها ماركس دكتاتورية البروليتاريا . فلا تأتى الحكومة
الشيوعية الا بالثورة . بين أهمية العلوم والفلسفة فى المجتمع . وتشمل العلوم
الطبيعية الفلسفية والميكانيكا الفلسفية والطب الفلسفى . أما الفلسفة فهى
اتجاه نحو الواقع العياني ضد التجريد الفلسفى عند هيغل . وبالرغم من نقده
للدين إلا أنه استعمل الانجيل للتبشير بأفكاره الاشتراكية الثورية .

٣ - الاشتراكية المادية

وهى آخر صياغة لتطور الفكر الاشتراكى . قام بها ماركس معتمداً على
المادية الداروينية التى كانت شائعة ، وتعبر عن روح العصر . وقد عبر عنها
ماركس فى مرحلة « رأس المال » وليس ماركس الشاب أحد الهيكلين الشبان
والجناح اليسارى فى اليسار الهيجلى . وقد بدأت فى روسيا عند هرتزن
وبليخانوف ، ولينين ، وكاوتسكى ، وفى المانيا عند ماركس المتأخر ،
ودتيزجن ، وإنجلز ، ومهرنج ، وفى ايطاليا عند لا برولا ، وجرامشى ، وفى
فرنسا عند لا فارج ، ولانجفين ، وفى بولندا عند روز الكمبسورج وفى روسيا بدأ هرتزن
السياسى إلى تصور علمى للواقع وكأساس للثورة القادمة^(١٦٣). وأعمل النظر

(١٦٢) فيتلنج (١٨٠٨ - ١٨٧١) أول شيوعى طوباوى فى المانيا . كان خياطاً ثم نشط فى نشر
الأفكار بين العمال . وسجن فى ١٨٤٣ - ١٨٤٤ . شارك فى التنظيمات السرية . ثم هاجر إلى
الولايات المتحدة ، وكون جماعة طوباوية سرعان ما فشلت . أهم أعماله « الانسانية على ما هى
عليه وكما ينبغى أن تكون » ، « ضمانات التألف والحرية » ١٨٤٢ ، « انجيل المدنيين
الفقراء » .

(١٦٣) هرتزن (١٨١٢ - ١٨٧٠) ديمقراطى ، ومفكر مادى ، وأديب وكاتب ، مؤسس حركة
« الثارودية » بالرغم من أنه أحد النبلاء . درس فى موسكو . ونفاه القيصر مرتين . ثم هاجر من «

التحول من المثالية الهيكلية إلى المادية الجدلية ، وتحويل الفكر الاجتماعي السياسي إلى تصور علمي للواقع وكأساس للثورة القادمة . وأعمل النظر طويلا في الفكر الاجتماعي الطوباوي للثورة الفرنسية والتاريخ الرومانسي لعصر النهضة والفلسفة الكلاسيكية في القرن التاسع عشر . ثم بدأ في صياغة انطولوجيا مادية ، وأعطى تفسيراً مادياً للجدل عند هيغل سماه بعد ذلك « جبر الثورة » . وانتهى بنفسه إلى المادية الجدلية وإلى التماثل بين النظر والعمل ، والوجود والفكر ، والفرد والمجتمع . وحاول تأسيس منهج في المعرفة مطابقاً للواقع تتم فيه وحدة الفكر والتجربة . وفي فلسفة التاريخ درس تطور المجتمعات وانتهى إلى أن مسار التاريخ يتم باجتماع عاملين : تلقائية السيرورة التاريخية ، ووعي الافراد ونشاطهم كما قال كورنو من قبل ، التقاء الحتمية التاريخية مع حرية الفعل الانساني . كما حاول تحويل فلسفة التنوير إلى حركة جماهيرية وإلى فعل ثوري . ولكن فشل ثورة ١٨٤٨ كانت بمثابة هزيمة شخصية له في فرنسا وإيطاليا لأنه كان منظرها . وجعله يعتقد أنه لا يوجد تطابق في الفكر الأوربي بين المثال والواقع ، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن . اصابه التشاؤم ، وشك في إمكانية نجاح الثورة الاشتراكية في الغرب . ثم حاول تجاوز هذه الأزمة بتثوير الفلاحين في روسيا باعتبارهم خيرة الثورة . ولكن حوادث ١٨٦٠ جعلته يتشكك نهائياً في قيم البرجوازية . كان صديقا لباكونين ، يشاركه نفس الهموم ثم انفصل عنه في موجه التشاؤم . أدرك أخيراً أهمية الطبقة العاملة اثناء انعقاد الدولية الأولى . وهذا يدل على أن التفكير في الثورة ، إمكانياتها ووقوعها ، كان أحد الموضوعات الفلسفية الرئيسية في الفلسفة الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأن انتقال الفيلسوف من المثالية إلى المادية إنما يتم بعد عدة صدمات في الواقع الاجتماعي ، كما يتم الانتقال من الاشعرية إلى الاعتزال في مجتمعاتنا المعاصرة . لافرق إذن بين العالم والمواطن ، بين النظر والعمل ، بين العلم والممارسة ، بين التفكير

روسيا ، وعاصر ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ في فرنسا وإيطاليا . وبعد ١٨٥٢ عاش في إنجلترا ، ونشر مجلة « الجرس » لسان حال الثورة الروسية ١٨٥٧ - ١٨٦٧ . وتوفي في باريس . أهم أعماله « الهواية في العلم » ١٨٤٢ - ١٨٤٣ ، « إلى رفيق قديم » ١٨٦٩

والثورة . وقد يكون فشل ثورة ١٨٤٨ وأثره على الفكر الأوربي مثل هزيمة ١٩٦٧ في جيلنا وأثره على الفكر العربي^(١٦٤) .

كما تحول كارل ماركس بعد هزيمة ١٨٤٨ من مرحلة ماركس الشاب ، الهيكل اليساري ، إلى ماركس رأس المال منذ « البيان الشيوعي »^(١٦٥) . ففى هذا البيان يوجد تصور مادي جذري للعالم للمعرفة والسلوك ، للفرد والمجتمع . الجدل هو النظرية الوحيدة للتطور ، نظرية الصراع الطبقي . والدور التاريخي الثوري للبروليتاريا في العالم ، خالقة المجتمع الشيوعي الجديد . المادية الجدلية والتاريخية فلسفة علمية صحيحة ، يجتمع فيها الجدل والمادية والفهم المادي للطبيعة والمجتمع ، والنظر والعمل . وقد ساعدت على التغلب على الطبيعة الميتافيزيقية للمادية قبل ماركس والتي كان يغلب عليها طابع التأمل والنزعة الانسانية والفهم المثالي للتاريخ . وبالتالي أصبح منهج ماركس أكثر المناهج ملائمة للمعرفة ولتغيير العالم . وقد أثبت تطور العلم والممارسة في

(١٦٤) انظر دراستنا « الجامعة والوطن » ، « الدين والثورة في مصر » ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، الجزء

الاول « الدين والثقافة الوطنية » ص ٢٢٥ - ٢٦٤

(١٦٥) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) هيكل شاب من مجموعة اليسار الهيكل مع شترنر ، وشتراوس ، وفورباخ ، ولور . اسس « نقد النقد » وبذلك أصبح يسار اليسار الهيكل . ولكن المقصود هنا هو ماركس الكهل الذي يمثل الاشتراكية المادية والتي أصبحت مرادفة لاسمه . عاش في ١٨٤٧ في بروكسل . وانضم إلى جمعية الدعاية السرية المسماة « الرابطة الشيوعية » . وأخذ دورا نشطا في المؤتمر الثاني للجمعية . وبناء على طلب الجمعية دون ماركس وإنجلترا « بيان الحزب الشيوعي » في ١٨٤٨ حيث أصبحت الماركسية ملهبا متكاملة تعبر عن إنتهاء مرحلة « كارل » أي ماركس الشاب وبداية مرحلة ماركس رأس المال . بعد هزيمة ١٨٤٨ كتب « الصراع الطبقي في فرنسا » ١٨٥٠ ، « الثامن عشر من يوليو » ١٨٥٢ معبرا عن ضرورة انتصار البروليتاريا . وبعد دراسة تجربة كميونة باريس كتب « الحرب الأهلية في فرنسا » ١٨٧١ ليلبور نظرية دكتاتورية البروليتاريا . وفي « نقد برنامج جوتا » ١٨٧٥ طور نظرية الشيوعية العلمية في ميدان الاقتصاد السياسي . وفي « مقدمة » نقد « الاقتصاد السياسي » ١٨٥٩ وضع مبادئ الفهم المادي للتاريخ . ثم خصص ما تبقى من حياته لكتابة « رأس المال » . صور الجزء الاول في ١٨٦٧ ، ونشر إنجلترا الجزء الثاني في ١٨٨٥ والثالث في ١٨٩٤ كما تحتوي « مراسلاته » على عديد من العناصر الفلسفية .

القرنين التاسع عشر والعشرين تجاوز الماركسية لكل أشكال المثالية والمادية الميتافيزيقية . واجهت الماركسية باعتبارها الايديولوجية الوحيدة للبروليتاريا كل التيارات . اللاعلمية المناهضة لها وكل أفكار البرجوازية الصغيرة . ولما كان ماركس عالما ثوريا أو ثوربا عالما اشتراك في نضال البروليتاريا من أجل التحرر . وكان لثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ أثر بالغ في تطوير النظرية الثورية الاشتراكية والصراع الطبقي ودكتاتورية البروليتاريا ووسائلها لتحقيق الثورة الاشتراكية في المجتمع البرجوازي ، وضرورة التحالف بين العمال والفلاحين . وفي « رأس المال » انتقل ماركس من مرحلة الفرض إلى مرحلة العلم . وبعد وضع مبادئ الاقتصاد السياسي ارسى قواعد الشيوعية العالمية تطبيقا للمادية الجدلية . وبالرغم من تحقيق النظرية الماركسية في الواقع وتصديقها فيه فقد طورها لينين بناء على الظروف التاريخية المستجدة بعد انتصار الثورة الاشتراكية في بلاد عديدة . ويلاحظ أن الماركسية على هذا النحو هي إحدى مراحل الفكر الاشتراكي الأوربي في مرحلة انتقاله من المثالية الطوباوية إلى الواقعية المادية . اكتسبت روح العصر ، وقامت على الفلسفة السائدة فيه . ومع ذلك لم تخل من طوباوية وحلم شيوعي . ولكنها أضافت القطعية وأحيانا التعصب للرأى والمذهبية وبالتالي خفت منها حدة التنوير والقدرة على الحوار على الحوار مع الخصوم . وقد تطورت هي نفسها بناء على الظروف التاريخية المتجددة ، وبتغيير الأطر الفلسفية النظرية وتعددتها . فتعددت ماركسيات القرن العشرين . بتعدد فلسفات القرن العشرين .

وإذا كنا قد حرصنا على تتبع الوعي القومي الخاص ، الفرنسي أو الالماني أو البريطاني أو الروسي في اطار الوعي الأوربي العام فإننا خرقنا القاعدة بالنسبة لماركس وحده الذي وجد بعد هرتزن وقبل بليخانوف . وذلك لأن الماركسية لم تعد تعبر عن الوعي القومي الالماني بقدر تعبيرها عن الاشتراكية المادية كأحد ابداعات الوعي الأوربي العام . ولكن استمرارا للقاعدة بعد هذا الاستثناء الأوحد فإن الاشتراكية المادية قد ظهرت بعد المادية الجدلية عند هرتزن عند

بليخانوف الذى عرض الماركسية كفلسفة مادية للتاريخ^(١٦٦) . ثم اقترن اسم لينين بماركس فيما عرف فى التاريخ باسم الماركسية اللينينية^(١٦٧) . هاجم أنصار « النارودية » ، وبين أن الطبقة العاملة وحدها هى الاقدر على النضال . وفى الفلسفة حلل أهم إنجازات العلم الطبيعى فى ضوء المادية الجدلية فى « المادية والنقدية التجريبية » ، وطور المبادئ الرئيسية للماركسية اللينينية خاصة فى نظرية المعرفة . نقد الحسية التجريبية عند مآخ . فهو فى ظاهره مادى وفى حقيقته مثالى بتركيزه على المنطق والمعرفة ، وتحويل العالم الواقعى إلى عالم

(١٦٦) بليخانوف (١٨٥٦ - ١٩١٨) مفكر ثورى روسى مؤسس حركة الديمقراطيين الاشتراكيين فى روسيا ، ومنظر الماركسية . كان من زعماء حركة الناردونيك (جماعة الأرض والحرية) . ثم هاجر من روسيا إلى أوروبا . كما أسس جمعية « تحرير العمل » فى سويسرا . انضم إلى حزب المنشئيك ، وأصبح زعيماً فلسفياً له فى روسيا قبل الثورة . ورفض الانضمام إلى ثورة ١٩١٧ ، وعارض مع الحزب العمالى الديمقراطى لينين قائد البلشفيك . أيد حرب ١٩١٤ - ١٩١٧ . ويعتبر من أهم من عرضوا الماركسية . أهم أعماله « فى مشكلة تطور الرؤية الواحدة للتاريخ » ١٨٩٥ ، « محاولات فى تاريخ المادية » ١٨٩٦ ، « فى مشكلة دور الفرد فى التاريخ » ١٨٩٨ ، « خلافتنا » ١٨٨٥ ، « فى التصور المادى للتاريخ » ١٨٩٧

(١٦٧) لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) ماركس روسى ، ومناضل ثورى . أكمل ماركس وإنجلز ، وقاد البروليتاريا الروسية والدولية ، وأسس الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى والدولة السوفيتية . وفى المؤتمر الثانى للحزب الاشتراكى الديمقراطى الروسى فى ١٩٠٣ أسس الحزب البلشفي لقيادة البروليتاريا والفلاحين لقلب نظام الحكم القيصرى وتحقيق النظام الاشتراكى ، بداية بالثورة البرجوازية الديمقراطية فى ١٩٠٥ ونهاية بانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية فى ١٩١٧ . نشأ فى المناطق الاسلامية فى كازان وسمارا كما نشأ غاندى ايضا فى المناطق الاسلامية حول بومباى . طور الماركسية ، وأبدع فيها آخذاً فى الاعتبار التحولات والتجارب التاريخية فى روسيا . كان اول عمل مهم له هو « من هم أصدقاء الشعب وكيف يناضلون ضد الديمقراطيين الاشتراكيين ؟ » ١٨٩٤ . وبعد القبض عليه وسجنه ونفيه إلى سيبيريا هاجر إلى سويسرا ، وأسس هناك « الشرارة » فى ١٩٠٠ وهى أول جريدة شيوعية فى الخارج تنظر لها ، وتبين اساليب الممارسة . وله عدة أعمال فكرية نضالية مثل « ما العمل ؟ » ١٩٠١ ، « خطوة إلى الامام ، خطوات إلى الخلف » ١٩٠٤ ، « اليسارية ، المرض الطفولى للشيوعية » ١٩١٧ . ولكن عمله الفلسفى الرئيسى هو « المادية والنقدية التجريبية » ١٩٠٨ . وله أيضاً « مذكرات فلسفية » ١٩١٤ - ١٩١٦ ، « الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية » ١٩١٦ ، « الدولة والثورة » ١٩١٧ ، « دالة المادية الملتزمة » ١٩٢٢ . وبعد انتصار الثورة الاشتراكية فى روسيا فى ١٩١٧ أصبح أول رئيس لها . ودافع عنها ضد الغزو الخارجى والانقلابات الداخلية .

حسى ، والعالم الموضوعى إلى عالم ذاتى خالص كما فعل بركلى من قبل . وقدم نظرية جديدة فى المعرفة تميز بين الأفكار كانعكاسات للواقع وأفكار من الواقع . الأولى ذاتية نسبية ، والثانية موضوعية علمية . ومازال نقد لينين للآلية نقداً صحيحاً . وفى مقابل ماخ هناك المادية الجدلية روح الماركسية وأساسها النظرى . كما طبق لينين الجدل فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع من أجل تأسيس المجتمع الاشتراكى ، واعتبر أن دراسة هيجل مقدمة ضرورية لفهم ماركس . كما حلل نمط الانتاج الرأسمالى اكلاماً لما بداه ماركس من قبل فى « رأس المال » . واكتشف القوانين المتحركة فى تطور الرأسمالية . ويمكن للتطور اللامتكايف للرأسمالية فى مرحلة الاستعمار أن يؤدى إلى انتصار الاشتراكية فى أحد البلدان وليس فى كلها فى نفس الوقت . أما البروليتاريا فهى قائدة للنضال الثورى وموجهة له . وهى ليست دكتاتورية كما صورها ماركس . ثم بحث كيفية الانتقال من الثورة إلى الدولة . كما بين أهمية نقد الدين والتخلص من التصور الدينى للعالم من أجل فهم مادية للتاريخ باعتبار أن المادية التاريخية هى النظرية العلمية التى تؤدى إلى معرفة قوانين التطور الاجتماعى . كما حاول تطوير علم الاجتماع الماركسى بتحليل الطبقات ، والصراع الطبقي ، والدولة والثورة ، والعلاقة بين الجماهير والحزب والقيادات ، والسياسة والاقتصاد ، والاخلاق الاجتماعية ، والفن الاجتماعى . كما حاول تأسيس فلسفة ماركسية للتاريخ تصف تطور الفكر البشرى من الفلسفة القديمة إلى المادية الفرنسية إلى كانط وهيجل إلى الفكر الثورى الروسى عند بلنسكرى وهرتزن وتشرنشفسكى . فنقل بذلك الفكر الاجتماعى الثورى فى روسيا من الفلسفة العلمية إلى فلسفة التاريخ . ويبدو على فكر لينين طابع العمل أكثر منه طابع النظر وكما يتضح ذلك من عناوين مؤلفاته . وذلك لأن لينين كان يقوم بتنظير الواقع تنظيراً مباشراً ، ولا يتعامل مع النظريات بقدر ما يحاول فهم الاحداث .

وفى المانيا قام ديتزجن بما قام به أولا هرتزن فى روسيا ، اكتشاف قوانين المادية الجدلية فى الفكر والواقع قبل تطبيقها فى التاريخ والسياسة^(١٦٨) . وفى

(١٦٨) ديتزجن (١٨٢٨ - ١٨٨٨) كان عاملاً ثم اصبح أشهر كاتب المانى فى الديمقراطية =

نظرية المعرفة جعل الوعى حصيلة المادة المتحركة الموجودة مسبقا . مادة الوعى هو المخ ، ووظائفه فى الادراك الحسى . لذلك ينقد كانط . فالمعرفة والصور المجردة صور للعالم الخارجى ، وتتحقق فيه بالتجربة . ويدافع عن ماخ والتوحيد بين المعرفة الذهنية والمدرجات الحسية . وفى نفس الوقت يهاجم ماخ دفاعا عن المادية الجدلية عند ماركس وإنجلز . وقد اتهم بالاحاد ، وهى التهمة التقليدية التى تلقى فى الوعى الأوربى على كل ناقد لأوضاع الدين فى الغرب واستغلاله ضد الفقراء والعلماء . أما إنجلز فهو قائد البروليتاريا وصديق ماركس ومساعدته الأول . فى صياغة الماركسية والمادية التاريخية الجدلية والشيوعية العلمية^(١٦٩) . نقد مذهب شلنج على اساس أنه مذهب صوفى رجبى . كما نقد هيجل لتناقضاته الفلسفية ولحافظته السياسية . اهتم بأحوال الطبقة العاملة ، واكتشف تناقضات المجتمع الرأسمالى ، ونقد الطوباوية لاعتقادها بإمكانية استسلام الرأسمالية وتركها السلطة بمحض إرادتها واختيارها

= الاشتراكية . علم نفسه بنفسه ، وتأثر بغيورباخ ، واصبح ماديا . اكتشف قوانين المادة الجدلية بنفسه . عاش وعمل فى المانيا وروسيا والولايات المتحدة . أهم أعماله « جوهر العمل العقلى الإنسانى » ١٨٦٩ ، « تعلم الفلسفة » ١٨٨٧ .

(١٦٩) إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) ولد فى المانيا ، وناضل فى شبابه من أجل قضايا التحول الاجتماعى . انضم إلى الميخيليين اليساريين . درس فى إنجلترا وتعرف على أوضاع العمال فى المجتمع الصناعى وأصبح اشتراكيا . أهم مؤلفاته « شلنج والوحى » ١٨٤٢ لنقد رجعية شلنج وصوفيته ، « مقدمة لنقد الاقتصاد السياسى » ١٨٤٤ ، « وضع الطبقة العاملة فى إنجلترا » ١٨٤٥ . كما نقد مع ماركس الميخيليين الشباب فى ١٨٤٤ - ١٨٤٦ ، « العائلة المقدسة » ، « الايديولوجيا الالمانية » . وكتب مسودة برنامج الرابطة « مبادئ الشيوعية » ١٨٤٧ ثم « بيان الحزب الشيوعى » ١٨٤٨ . وكتب كثيراً فى الصحافة من أجل تفصيل نظرية نضال البروليتاريا وتقوية تنظيماتها . وبعد فشل ثورة ١٨٤٨ كتب فى التجارب الثورية السابقة لالمانيا مثل « حرب الفلاحين فى المانيا » ، « الثورة والثورة المضادة فى المانيا » ١٨٤٩ . ثم إنتقل إلى إنجلترا مع ماركس وانضم إلى حركة العمال لتكوين النولية الأولى والنضال ضد البرجوازية الصغيرة الانتهازية والفوضوية . وظل يساعد ماركس على مدى أربعين عاما من أجل كتابه رأس المال . وقد نشر الجزأين الثانى والثالث بعد وفاته بعد مزيد من البحث والاطلاع . وله عدة مؤلفات أخرى لتطوير المادية الجدلية مثل « لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » ١٨٨٦ ، « الرد على دهرنغ » ١٨٧٧ ، « أصل العائلة » ، « الملكية الخاصة والدولة » . وفى العلوم الطبيعية كتب « جدل الطبيعة » ١٨٧٣ - ١٨٨٦ .

الحر . بين دور البروليتاريا في التاريخ . أصبح صديقا لماركس وتعاونوا معا من أجل تحرير البروليتاريا من عبودية الرأسمالية . ونقدا معا هيجل وفيرباخ واليسار الهيجلي بوجه عام ولارساء قواعد المادية التاريخية الجدلية . وفي نفس الوقت عملا سويا لتنظيم الرابطة الشيوعية التي تحولت بعد ذلك إلى حزب ثورى للبروليتاريا . وأعلنا سويا في « البيان الشيوعى » بداية الماركسية الكاملة والايديولوجية العلمية للطبقة العاملة . وبين دور الفلاحين كحليف للبروليتاريا في مقابل خيانة البرجوازية . ظل يبحث في تطوير المادية الجدلية والتاريخية عارضا من خلالها مبادئ الفلسفة الماركسية ومطبقا اياها في العلوم الطبيعية . وتنبأ بعدد من الاكتشافات العلمية في القرن العشرين . ونظرا لخبرته واتساع اطلاعه في العلوم استطاع أن يصوغ نسقا متآلفا لتصنيف العلوم يقوم على التمييز بينها طبقا للصور الموضوعية للحركة والمادة . لذلك رفض أن يفرض على الفلسفة دور أم العلوم ، وبين أهميتها وقيمتها المنهجية . وفي عرضه لتاريخ المذاهب الفلسفية بين طابعها الطبقي . كما أن نقده للغنوصية ومحاولته لتأسيس نظرية في المعرفة يعتبر اسهاما في المنطق الجدلى . نقد المادية الساذجة في تصورها للتاريخ ورد الاعتبار إلى دور الأفكار كعامل مؤثر وفعال في حركة التاريخ . كما نقد العلاقة الآلية بين البنية الفوقية والبنية التحتية ورد الأولى إلى الثانية . اهتم بالحركة الثورة في روسيا وتنبأ بوقوع الثورة فيها . وكان يشارك حتى آخر يوم في حياته في الحياة السياسية في أوربا باعتباره مع ماركس زعيمين للطبقة العاملة . وتشبه روزا لكسمبورج لينين في نشاطه الثورى وتأسيس الحزب الشيوعى الالماني^(١٧٠) وتكونت فلسفة ميهنج في اطار الفلسفة

(١٧٠) روزا لكسمبورج (١٨٧٠ - ١٩١٩) ولدت في مدينة صغيرة في بولونيا الروسية . وقامت بدراساتها الأولى في فارسوفيا . ولكن نضالها كله كان في « الحزب البروليتارى الثورى الاشتراكى » الذى سعى فيما بعد « البروليتاريا » . وخوفا من ملاحقات الشرطة هربت إلى زيورخ في ١٨٨٩ ، وقامت بدراساتها في الاقتصاد السياسى . ثم استقرت في المانيا ، وأخذت مكانا مرموقا في الديمقراطية الاشتراكية . فهى إذن في الوعى القومى البولونى الروسى الالماني عملت بالصحافة . وكان همها الأول نقد التجريفية . وبعد اندلاع الثورة الروسية في ١٩٠٥ عادت إلى بولندا من أجل القيام بدعاية سياسية للثورة . وبعد دخولها السجن عادت إلى المانيا . =

الالمانية التقليدية وبعض آراء لاسال^(١٧١). وبعد أن درس الصراع الطبقي في نهاية ١٨٨٠ وكذلك مؤلفات ماركس وإنجلز انتهى إلى وجهة النظر البروليتارية. إذ أن نقد التعريفية والاصلاحية للماركسية (برنشتين، كامبفاير) وناضل ضد علم الاجتماع البرجوازي (برنتانو، بارت) وضد الكانطية الجديدة ودافع عن الماركسية ضد الهجوم على رأس المال. كما عرض الأفكار الرجعية لشوبنهاور ونيتشة وهارتمان التي ذاعت في نهاية القرن التاسع عشر. وسخر من الجمال عند كانط، نظرية الفن للفن، والمذهب الطبيعي في الفن. وعرض كاوتسكي الأفكار الماركسية^(١٧٢). واختلف معه لينين حول

وبعد فشل الثورة في ١٩٠٦ عملت في مدرسة الحزب. ومن محاضراتها خرج عملها الأول « تراكم رأس المال » ١٩١٣. وبعد أن صوتت الجماعة الاشتراكية في البرلمان لصالح الحرب في ١٩١٤ كونت روزا لكسمبورج مع جماعة أخرى رابطة سبارتاكوس في ١٩١٦. وكتبت لذلك « رسائل سبارتاكوس » ١٩١٥ مع ليبكنشت وميهرنج. واستمرت في نضالها ضد العسكرية والحرب حتى ١٩١٨. وظلت بين السجن وخارجه طول مدة الحرب. وكانت معظم كتاباتها في السجن مثل « مقدمة في الاقتصاد السياسي ». ساهمت في تأسيس الحزب الشيوعي الألماني. وبعد العصيان المسلح الذي قام به السبارتاكويون في برلين انضمت روزا له. ولكن الثورة المضادة المسلحة قامت بمذبحة دموية ضدهم. وقبض عليها وعلى ليبكنشت وتم اغتيالهما غيلة بدعوى محاولة الحرب.

(١٧١) ميهنج (١٨٤٦-١٩١٩) أحد زعماء الطبقة العاملة في ألمانيا، وأحد قادة الجناح اليساري في الديمقراطية الاشتراكية الألمانية، وأحد مؤسسي الحزب الشيوعي الألماني في نهاية ١٩١٨. وهو مؤرخ وناقد أدبي وداعية. دافع عن الماركسية في « في المادية التاريخية » ١٨٩٣، « كانط والاشتراكية » ١٩٠٠، « كانط، ديترجن، ماخ، والمادية الجدلية » ١٩١٠. وله أيضا « تاريخ الديمقراطية الاشتراكية الألمانية (أربعة أجزاء) ١٨٩٧-١٨٩٨، « كارل ماركس » ١٩١٨، « أسطورة لسنج » ١٨٩٢ عن نشأة الدولة البروسية. كما نشر الأعمال الأولى لماركس وإنجلز. وله في النقد الأدبي « بحث جمالي » ١٨٩٨-١٨٩٩، « شيلر » ١٩٠٥.

(١٧٢) كاوتسكي (١٨٥٤-١٩٣٨) مؤرخ الماني اقتصادي، ومنظر الديمقراطية الاشتراكية في الدولة الثانية. ولد في براج، وعاش في ألمانيا بعد ١٨٨٠. وقابل ماركس وإنجلز نشط في الصحافة الاشتراكية الديمقراطية أولا ثم كسب عدة مؤلفات منها: « النظرية الاقتصادية لكارل ماركس » ١٨٨٧، « رواد الاشتراكية الجديدة » ١٨٩٥، « المسألة الزراعية » ١٨٩٩، « نشأة المسيحية » ١٨٨٥، « الطريق إلى القوة » ١٩٠٩. وكتب « دكتاتورية البروليتاريا » ١٩١٨ متشككا في دورها. وله أيضا « التصور المادي للتاريخ » ١٩٢٧-١٩٢٨.

ضرورة القضاء على البروليتاريا بعد تشكك كاوتسكى في دورها وحول ضرورة القيام بالثورة في كل الظروف والأحوال . كون جماعة مركزية في الحزب الديمقراطي الاشتراكي الالماني . كما حاول الجمع بين المثالية والمادية على طريقة فلاسفة القرن العشرين . يتهمه الماركسيون بالانتهازية والتحريفية والردة عن الماركسية . وواضح أن الماركسيات قد تعددت في القرن العشرين ولكنها أصبحت جميعا اشبه بالفرق الضالة أمام الماركسية اللينينية ، الفرق الوحيدة الناجية .

وفي ايطاليا تخلى لابرولا عن الديمقراطية البرجوازية والمثالية الهيكلية اقتناعا منه بأن المادية الجدلية والشيوعية لم تعد افتراضاً قابلاً للشك إذ أنها حصيلة الصراع الطبقي بل وصراع العصر كله^(١٧٣) . وقد تضمن البيان الشيوعي ثورة في العلوم الاجتماعية . وبالرغم من أن البنية الفوقية انعكاس لما تحتها إلا أن ذلك ليس مدعاة للوقوع في الحتمية المادية الاقتصادية . العامل الاقتصادي مجرد أداة تحدد اتجاه التفكير في الفن والدين والمعرفة الإنسانية . نقد الفلاسفة المعاصرين له مثل نيتشه وادوارد فون هارتمان ، وكروتشه ، والكانطيين الجدد . ثم قام جرامشى بدور رئيسي في عرض الفلسفة الآلية ، الاساس الايديولوجي للانحراف اليميني السائد في بعض الاحزاب الشيوعية الأوربية في العشرينات^(١٧٤) . كما عرض لمشاكل المادية التاريخية . وأبدى اهتماما بعلم الجمال وعلم الاجتماع و تاريخ الفلسفة . درس الثقافة الايطالية ، ونقد الكاثوليكية . كما تناول اسس العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي أو علاقة البروليتاريا بالانتلجنسيا ، وبين دور الايديولوجيات والثورة الثقافية والمثقف الثوري العضوى في التطور الاجتماعى . عارض كل التيارات المثالية والاجتماعية الوضعية في الفلسفة خاصة كروتشه .

(١٧٣) لابرولا (١٨٤٣ - ١٩٠٤) أول الماركسيين الايطاليين . أهم أعماله « كل تصور مادى

للتاريخ » ١٨٩٥ - ١٨٩٨ . وكان له أكبر الاثر على جرامشى وتولياني .

(١٧٤) جرامشى (١٨٩١ - ١٩٣٧) منظر الماركسية ومؤسس الحزب الشيوعى الايطالى ومن كبار

المروجون للماركسية اللينينية . تمت ادانته لنشاطه الثورى من محكمة فاشية في ١٨٩٨ ،

وحكمت عليه بالسجن عشرين عاما . جمعت كتاباته الرئيسية في « مذكرات في السجن » .

وفي فرنسا عمل لافارج في ميادين الفلسفة والاقتصاد السياسي وتاريخ الأديان والاخلاق والادب واللغة^(١٧٥). واستطاع أن يتخلص من آثار سان سيمون والوضعية ناضل ضد الفوضوية والانتهازية الرأسمالية الداعية إلى أن النمو لا يتم إلا في سلام وإلى الاصلاحية والقومية. أكد على حتمية قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ في وصفه للعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوق. هاجم التوفيق بين ماركس وكائط، بين المادية والمثالية وعارض الاشتراكية الداروينية والنظريات اللاعلمية. وفي الدين رفض الغنوصية وبين أن الدين وعى زائف تستغله النظم الرأسمالية لتثبيت الوضع القائم. ويرى الماركسيون التقليديون أنه لم يستطع أن يدرك بما فيه الكفاية أن المرحلة الراهنة في التاريخ الأوربي تمثل مرحلة الاستعمار، أعلى مراحل الرأسمالية. كما ساهم لانجفين في نقد الوضعية والاتحاد والذاتية من خلال البحث العلمي الدقيق^(١٧٦). وقد انتشرت الاشتراكية المادية لخارج حدود أوروبا الجغرافية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وحدثت فيها ابتداءات من وحي خصوصيات الشعوب وثقافتها في العالم الثالث خاصة في الصين والهند الصينية وأمريكا اللاتينية^(١٧٧).

(١٧٥) لافارج (١٨٤٢ - ١٩١١) اشتراكي فرنسي، نشط في الحركة الدولية للطبقة العاملة، وتلميذ ماركس وإنجلز. كان عضوا في الدولية الأولى في ١٨٦٦. شارك في كومونة باريس، وأصبح من رؤساء حزب العمال الفرنسي. عمله الرئيسي «الحتمية التاريخية عند كارل ماركس» ١٩٠٩. وله أيضا «مشاكل الإدراك» ١٩١٠، «بيوس التاسع في السماء». «دين رأس المال»، «أسطورة آدم وحواء».

(١٧٦) لانجفين (١٧٨٢ - ١٩٤٦) عالم طبيعي فرنسي شيوعي من أنصار المادة الجدلية. كان استاذاً في باريس وعضوا في الأكاديمية الباريسية للعلوم.

(١٧٧) وأشهر مثل على ذلك ماوتسي تونج (١٨٩٣ - ١٩٧٦) آخر الماركسين اللينينيين. كانت أضافته بالغة الأهمية لدرجة أنه أضيف إلى اسم المذهب وأصبح «الماركسية اللينينية الماوية». وهو زعيم ثوري صيني ورئيس الجمهورية الصينية الشعبية. الروليتاريا لديه هم الفلاحون في مساحات آسيا الزراعية الشاسعة وليس العمال كما هو الحال في إنجلترا والمانيا وباقي دول أوروبا الصناعية. أهم مساهمته فلسفية له هو كتيبه «في التناقض». وهو في رأى الغرب كتيب ماركس تقليدي في المادية الجدلية. وعند الباحثين الوطنيين هو نقل للجدل الصيني القديم كما هو الحال في كتاب «التغيرات» والصراع بين «الين» و«اليانج» على مستوى العصر. ولا

ويكون السؤال : إلى أى حد تكون ثقافة المركز بعد إنتشارها في الاطراف
امتدادا للمركز وتقليدا له أم ابداعا للاطراف ؟



فرق لديه بين التناقضات والتوترات والصراعات . ويحتوى « الكتاب الاحمر » الصغير أفكار
ماوتسى تونج بطريقة الأدب الصينى القديم أى الامثال والمختارات . وهذا يدل على أن الاشتراكية
المادية كما صاغها الماركسية كانت احدى الصياغات الأوربية الداروينية في عصر معين ، القرن
التاسع عشر ، لدى شعبى معين ، ألمانيا ، في مقابل ماركسيات عديدة قبل ماركس وبعده
وداخل أوروبا وخارجها . فالاشتراكية هدف قد تتغير وسائل تحقيقه طبقاً لثقافة كل عصر وتراث
كل شعب . ولما كانت المادية روح النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأقرب إلى مزاج
ماركس الفلسفى بعد نقده للنقد وفشل ثورة ١٨٤٨ أصبحت الماركسية اشتراكية مادية لظروف
تاريخية صرفة في أوروبا في عصر الداروينية والثورة الصناعية .

الفصل الخامس



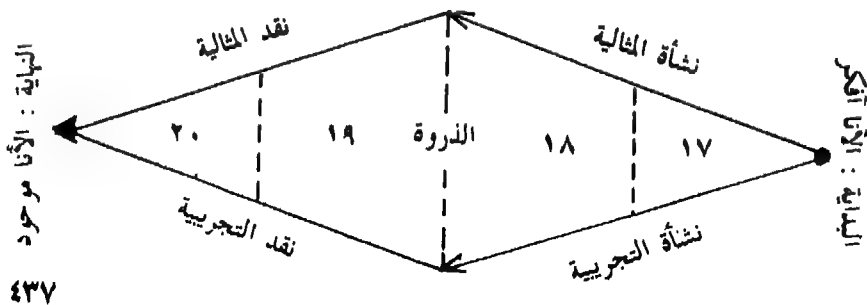
تكوين الوعي الأوزني "نهاية البداية"

الفصل الخامس

تكوين الوعي الأورني (نهاية البداية)

أولاً : نقد المثالية (القرن العشرون) .

تحدد نهاية الوعي الأورني بمصير التيارين الأساسيين فيه اللذين بدأ من ديكارت ويكون منفرجين ، واحد إلى أعلى وهو المثالية أو العقلانية أو الصورية ، والثاني إلى أسفل وهو الواقعية أو التجريبية أو المادية ثم بلغا الذروة : الأول عند هيجل وشلنج والثاني عند كومت ومل. ثم بدأ في الانضمام نحو نقطة مركزية واحدة ، الأول من أعلى إلى أسفل ، والثاني من أسفل إلى أعلى حتى التقيا من جديد في الطريق الثالث . وبالتالي يكون للوعي الأورني بداية في الأنا أفكر، ونهاية في الأنا موجود، ويكون تكوينه من البداية إلى الذروة ، ومن الذروة إلى النهاية في شكل متوازي أضلاع على النحو الآتي :



تتحد فلسفة القرن العشرين إذن ليس بالعصر بالضرورة بل باتجاه المذهب وهدفه . قد تبدأ فلسفات القرن العشرين قبله عند الفيلسوف الاسكتلندي توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) الذى أراد شق طريق ثالث بين مثالية بركلى وشك هيوم أو كمنحند الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) الذى اراد تأسيس الفلسفة على أساس من تجربة الجهد والتذكر سابقاً على برجسون بقرن من الزمان وكلاهما من فلاسفة القرن الثامن عشر أو عند الفيلسوف الالماني نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) أو دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) اللذين أرادا الجمع بين التيارين فى فلسفة الحياة وهما من فلاسفة القرن التاسع عشر. بل أن كانط ذاته (١٧٢٤ - ١٨٠٤) يعتبر فيلسوفا معاصرا نظرا لأنه أراد الجمع بين نفس التيارين قطعية فولف وشك هيوم . وقياسا على ذلك يمكن القول أن اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) فيلسوف معاصر لأنه أراد تجاوز ثنائية ديكارت فى توحيده بين الله كطبيعة طابعة والطبيعة كطبيعة مطبوعة . وبالتالي قد يكون ديكارت ويكون هما الفيلسوفان الوحيدان الحديثان اللذان وضعوا هذه الثنائية التى ظل الوعي الأوربي يجاهد عبر أربعة قرون لتجاوزها وضمها فى بؤرة جديدة كى يسترد وحدته . وبنفس المعنى قد يكون فلاسفة الرياضة والطبيعة فى القرن العشرين مثل لوكاتشفيتش ، تارسكى من الرياضيين والمناطقية ديويونكاريه ، دوهم ، ماكس بلانك ، جيمس جينز ، مدام كورى ، ريشنباخ ، شرودنجر ، فينر ، ادنجنوتون ، هيزنبرج ، بوبر ، ناجل ، همبل .. الخ من فلاسفة العلم امتداداً لنفس التيارين فى القرن التاسع عشر .

ويصعب تصنيف فلاسفة القرن العشرين فى اتجاهات متميزة نظرا لاشتراكها جميعا اما فى نقد المثالية أو نقد التجريبية أو نقدهما معا من أجل الجمع بينهما مباشرة أو عن طريق التوسط بالحياة أو أحد عناصرها . ومع ذلك فيمكن تمييز اتجاهات سبعة رئيسية يضم كل منها تيارات فرعية . الأول نقد المثالية ، ويتضح ذلك عند البرجماتية ، والوضعية المنطقية ، والواقعية الجديدة . والثانى نقد التجريبية فى علم النفس الخالص ، والكانطية الجديدة . والثالث

محاولة الجمع بين المثالية والواقعية بلا توسط أو بتوسط فلسفة الحياة . والرابع
الظاهرية وما ينشأ عن تطبيقها من فلسفات وجودية . والخامس الشخصية
والتوماوية الجديدة والأوغسطينية الجديدة. والسادس مدرسة فرنكفورت
والفكر السياسى الاجتماعى . والسابع الفلسفة التحليلية خاصة تحليل اللغة
وبقايا الفكر الرياضى المنطقى والطبيعى عند فلاسفة الرياضة والمنطق وفلاسفة
العلوم فى القرن العشرين .

١ - البرجماتية

وإذا كانت المثالية أهم ما يميز الوعى القومى الالمانى ، والتجريبية أهم
خصائص الوعى القومى الانجليزى ، والتجربة الحية تيار دائم فى الوعى القومى
الفرنسى ، والثورة الاجتماعية أهم سمات الوعى القومى الروسى فإن البرجماتية
أصبحت شعار الوعى القومى الأمريكى . فمعظم البرجمائين، مؤسسوها ومطوروها
فلاسفة أمريكيون مثل بيرس، وليم جيمس، جون ديوى، جورج هربرت ميد،
تفتس ، موريس ، لويس ، والمانى واحد فايهنجر ، وبريطانى واحد شيلر .
والبراجماتية عند بيرس منهج فلسفى لتأسيس المعانى والتصورات والاعتقادات
ابتداء من أن فكرة الانسان عن أى شىء هى آثارها الحسية طبقاً لدلائلها
العملية^(١) . أما الأفكار الصحيحة فهى ما تثبته الفحوص الدقيقة والبحث الرصين.
ويميز بين الاعتقاد والشك . الأول توجيه للفعل ، والثانى يوجه البحث من
أجل الحصول على الاعتقاد . لذلك جمع بيرس بين البرجماتية أى النزعة العلمية
والبحث المنطقى أى البحث النظرى . ففى نفس الوقت الذى كان فيه مؤسس
البرجماتية الحديثة كان أيضاً من رواد المنطق الحديث . فقد طور ، متأثراً
بمورجان ، مناهج الجبر عند بول إلى منطق للعلاقات مميزا بين العلاقات

(١) تشارلس بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) عالم طبيعى وفيلسوف أمريكى ، مؤسس البرجماتية .
تخرج من جامعة هارفارد فى ١٨٥٩ . ونشرت أعماله فى المنطق والمعرفة والميتافيزيقا بعد وفاته فى
ثمان مجلدات بعنوان « أوراق مجموعة » ١٩٣١ - ١٩٥٨ وأهم أعماله « ثبت الاعتقاد » ،
« المنطق الكبير » ١٩٢٣ ، واشرف على مجلتى « العلم الشعبى » ١٨٧٧ - ١٨٧٨ ،
« الواحد » ١٨٩١ .

الأحادية والثنائية والثلاثية . وقدم أول معالجة لحساب القضايا كحساب لمقادير الحقائق . وتشمل مساهمته في فلسفة العلم تقدما للسياغات الأولى لنظرية الذبابة في الاحتمال، وتقديم فكرة تبرير الاستقراء كمنهج ناجح على الأمد الطويل . وقد تأثر بكانط، وتحمس لدارون ، وعارض ديكارت الذي وقع في رأيه ضنحية المذهب الاسمي . وتحمس لدنرسكوت وواقعته . الفلسفة لديه إحدى مقومات علم الابداع ، وبالتالي فهي فرع للعلوم النظرية . وظيفتها بيان الوحدة في الكثرة في العالم . كما فلسفة تبدأ بالمنطق أو علاقة العلامات بالموضوعات . كل فلسفة « فينومينولوجيا » أى تجربة في العالم يمكن التعبير عنها في مقولات ثلاثة : الكيف ، رد الفعل ، التمثل . الكيف هو التلقائية ، ورد الفعل هو الواقع، والتمثل هو الامكان . كان له ابلغ الأثر على باقى البرجماتيين مثل وليم جيمس ، وجون ديوى ، وعلى بعض المثاليين مثل رويس . وهو أكثر البرجماتيين اتجاها نحو الفلسفة والمنطق والميتافيزيقا ، واتجاها نحو الأفكار الواضحة . ووليم جيمس هو المؤسس الثانى للبرجماتية وقد يكون هو المؤسس الأول ، وبيرس هو الثانى نظرا لأن خلاف بيرس مع جيمس حول مفهوم الحقيقة هو الذى دفع بيرس إلى البرجماتية^(٢) . وتعرف فلسفته باسم « التجريبية الجذرية » . ويرى أن كل الخلافات الميتافيزيقية يمكن أن تُحل أو أن تقل أهميتها عن طريق النتائج العملية المترتبة عليها . والنظريات العلمية مجرد أدوات لتوجيه الفعل في المستقبل ، وليست اجابات نهائية حول الطبيعة . وفى الاخلاق والدين ، الانسان حر فى أن يقبل أى من الافتراضات المتعارضة حتى ولو كان الاختيار بينها حاسما بالنسبة إليه . وبالرغم من أنه لا يستطيع نظريا

(٢) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فيلسوف امريكى وعالم نفس ، تخرج من كلية الطب من جامعة هارفارد بعد أن درس التشریح المقارن . أصبح استاذاً للفلسفة ثم استاذاً لعلم النفس فى نفس الجامعة . طور أفكار بيرس وعرضها فى « البرجماتية » ١٩٠٧ ، « ارادة الاعتقاد » ١٨٩٧ ، « الاشكال المختلفة للتجربة الدينية » ، دراسة فى الطبيعة الانسانية « ١٩٠٢ . وله ايضا « محاولات فى التجريبية الجذرية » ١٩١٢ ، « عالم متعدد » ١٩٠٩ ، « بعض مشكلات الفلسفة » ١٩١١ ، « مبادئ علم النفس » ١٨٩٠ « علم النفس » ١٨٩٢ ، « المعادل الاخلاق للحرب » ١٨٩٧ - ١٩١٠ ، « معنى الحقيقة » ١٩٠٩ .

الحكم على صحتها إلا أن ما اختار هو الصحيح بالنسبة إليه ، عليه اتباع ميله حتى يكون صادق الاختيار . الأفكار مجرد شيكات لا يد أن تكون لها قيمة مصرفية ، وهو نفس التشبيه الذى استعمله برجسون فيما بعد . ومقياس الحكم على صدق الفكرة وصوابها هو ما لها من نتائج عملية . وكل مشاكل الميتافيزيقا لها حلول فى علم النفس . وإذا كان بيرس مازال يجمع بين البرجماتية والمنطق فإن وليم جيمس يرد كل المسائل الميتافيزيقية والفلسفية إلى البرجماتية من خلال التجارب النفسية . رفض جيمس الجدليات الصورية والموضوعات اللاعقلانية متجها نحو المبدأ البرجماتى النفعى بدلا من الفهم الموضوعى للحقيقة . انتهى إلى الايمانية ، ودافع عن حق الاعتقاد فيما لا يمكن البرهنة عليه عقلا ، وأخيرا صب فى الدين والتصوف ونادى بتجريبية راديكالية التى تعنى الرد الذاتى للواقع إلى التجربة الخالصة للشعور . وفى نظريته المحايدة ، وهو نفس التعبير الذى استعمله رسل فيما بعد ، جعل الروحى والمادى واجهتين مختلفتين لنفس التجربة . وبالتالى أصبحت التجربة الحية أو المنفعة العملية هو الطريق الثالث الذى يبحث عنه الوعى الأورنى فى بداية نهايته ليضم تياريه المتعارضين فيه : المثالية والتجريبية .

ثم حاول جون ديوى الجمع بين آراء بيرس وجيمس فى عرض البرجماتية باعتبارها نظرية منطقية وأخلاقية . فجعل مهمة الفلسفة توضيح أفكار العلوم الطبيعية والفن والمؤسسات الثقافية والاجتماعية ، ونقد المعتقدات التى تؤثر فى حياة المجتمع الانسانى^(٣) . ورفض نظرية « المشاهد » فى المعرفة ، فالتجربة

(٣) جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) فيلسوف ، وعالم نفسى ، ومربى أمريكى . أهم أعماله «إعادة البناء فى الفلسفة» ١٩٢٠ ، « التجربة والطبيعة » ١٩٢٥ ، « مطلب اليقين » ١٩٢٩ ، « ليبنتز ، محاولات جديدة خاصة بالفهم الانسانى » ١٨٨٨ ، « الطفل والرباعى الدراسى » ، « المدرسة والمجتمع » ١٩٠٠ - ١٩٠٢ ، « نظرية الحياة الخلقية » ١٩٠٨ ، « كيف تفكر ؟ » ١٩١٠ ، « أثر دارون على الفلسفة » ١٩١٠ ، « محاولات فى المنطق التجريبى » ١٩١٦ ، « الديمقراطية والتربية » ١٩١٦ ، « الطبيعة الانسانية والسلوك » ١٩٢١ ، « التجربة والطبيعة » ١٩٢٥ ، « الجمهور ومشاكله » ١٩٢٦ ، « مصادر علم التربية » ١٩٢٩ ، « الفردية القديمة والجديدة » ١٩٢٩ ، « فلسفة التربية » ١٩٣٠ -

تعطى مشاكل حلها والانسان جزء منها . وقد تعلم الانسان الحديث تغيير الطبيعة كما تعلم فهمها . وهو ليس كائنا سديا بل هو جزء من فعل الظاهرة . وأقام جورج هربرت ميد علاقة بين الفرد وصياغة الفروض وتحققه من صدقها من ناحية وبين المجتمع من ناحية أخرى ردا على اتهام البرجماتية بالفردية^(٤) . وكان مهتما مثل وليم جيمس باعادة النظر إلى تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا بوجه عام من وجهة النظر البرجماتية . كما حول تفتس البرجماتية من مستوى المنطق والفلسفة إلى مستوى الاخلاق والتربية^(٥) . تأثر بكانط ، وتعاون مع جون ديوى فى كتابة عدة كتب جامعية مقرررة لاعادة كتابة الفلسفة والعلوم الانسانية من وجهة نظر البرجماتية يتضح فيها الطابع القومى التدريبى للفلسفة . وفى نفس الوقت لم تتخل البرجماتية عن وجهة نظر فى المنطق والفلسفة والميتافيزيقا على غير الفكرة الشائعة وكأنها قراءة جديدة لكانط واعادة صياغة لقضية الصلة بين النظر والعمل . ثم جمع شارلس موريس بين النظريات البرجماتية خاصة البرجماتية الاجتماعية عند ميد والتجريبية المنطقية^(٦) . واعتمد فى كتاباته على نتائج المدرسة السلوكية من أجل تحليل سلوك الانسان البيولوجى والاجتماعى . وفى نفس الوقت طور أفكار بيرس فى المنطق ، وأقام

١٩٤٠ ، « الفن كتجربة » ١٩٣٢ ، « ايمان مشترك » ١٩٣٤ ، « الليبرالية والفعل الاجتماعى » ١٩٣٥ ، « التجربة والتربية » ١٩٣٨ ، « الحرية والثقافة » ١٩٣٩ ، « نظرية التقييم » ١٩٣٩ .

(٤) جورج هربرت ميد (١٨٦٣-١٩٣١) كان استادا للفلسفة فى شيكاغو، وأحد زعماء مدرسة ديوى . ساهم فى احد اجزاء كتابه « العقل الخلاق » بمقال مشهور . أهم أعماله : « فلسفة العصر الحاضر » ١٩٣٢ ، « العقل ، والنفوس ، والمجتمع » ١٩٣٤ ، « الحركات الفكرية فى القرن التاسع عشر » ١٩٣٦ ، « فلسفة الفعل » ١٩٣٨ .

(٥) تفتس (١٨٦٢-١٩٤٢) كان استادا متفرغا للفلسفة فى شيكاغو . أهم أعماله : « الاخلاق » ، « اخلاق الشركات » ، « التربية والتعليم للعمل الاجتماعى » ، « الاخلاق الاجتماعية الامريكية » .

(٦) شارلس موريس (١٩٠١ -) فيلسوف امريكى برجماتى . أهم أعماله : « اسس نظرية العلامات » ١٩٣٨ ، « العلامات ، واللغة ، والسلوك » ١٩٤٦ ، « الاشكال المختلفة للتقييم الانسانية » ١٩٥٦ .

علما دلاليا جديدا مما يدل على اعتماد البرجماتية على نظرية في المعرفة والمنطق والميتافيزيقا نجدها عند كانط ويبرس أو في المنطق التجريبي القائم على علم النفس أو ابداع نظرية جديدة كما هو الحال في علم الدلالات . كما جمع لويس بين البرجماتية والتصورية . فكان برجماتيا منطقيا مثل يبرس^(٧) . ميز في المنطق بين الفحوى الدقيق والفحوى المادى مؤكدا على ضرورة اقامة الاستدلال الصورى على العلاقة دون بحث في ماديتها في العالم^(٨) . لذلك حاول تأسيس منطق رمزى صورى خالص . ودافع عن المنطق الصورى^(٩) . ووضع المنطق في اطار نظرية المعرفة . وأقام هذه البرجماتية التصورية على دعائم ثلاثة : الأولى أن الحقائق القبلية محددة في الطبيعة ومستنبطة من تحليل التصورات ، والثانية أن اختيار أى نسق تصورى للتطبيق يخضع لضرورة عملية ، والثالثة أن هذه التجربة قابلة للتفسير الصورى ، ولا تكون الا كذلك . والغريب أن يخرج المنطق الرمزى والصورى وعلم الدلالات من ثنايا البرجماتية الذرائعية وكأن انشطار الوعى الأورنى إلى الصورية والمادية يتجلى أيضا في المذهب الواحد وليس في تصنيف مجموع المذاهب وتوالدها .

وفى المانيا اسس فايهينجر فلسفة الوهم ، وهو نوع متطرف من البرجماتية أو الذرائعية ترى أن المبادئ الرئيسية في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون مجرد أوهام^(١٠) . وبالرغم من أن الحقائق الموضوعية تنقصها إلا أنها مفيدة للعمل . وهى نفس الفكرة التى عبر عنها كانط فى مقالة « فى التعبير الشائع : قد يكون صحيحا نظريا ولا قيمة له عمليا » فى ١٧٩٣ ولكن على الوجه الآخر أى أننا نتعامل مع العلوم ومبادئها وكأنها صحيحة نظريا والحقيقة أنها مفيدة عمليا فقط .

(٧) لويس (١٨٨٣-١٩٦٤) كان استاذاً للفلسفة فى هارفارد . أهم أعماله « عرض المنطق

الرمزى » ، « العقل ونظام العالم » .

(٨) الفحوى الدقيق Strict implication الفحوى المادى material implication

(٩) المنطق الصورى Queer Logic .

(١٠) فايهينجر (١٨٥٢ - ١٩٣٣) فيلسوف المانى . عمله الرئيسى « فلسفة كأن » ١٩١١ .

وفي إنجلترا جمع شيللر بين البرجماتية والانسانية فأصبحت البرجماتية لديه نزعة عامة واتجاهاً نحو الفعل ، أقرب إلى مثالية فشته العملية منها إلى نفعية ديوى^(١١) . فالحقيقة من خلق الانسان ، والمعرفة ذاتية خالصة . والنتائج الحسنة هي مقياس الحقيقة . أما العالم فإنه خاضع لارادة الانسان . العالم هو ما نصنعه ، والواقع تجربة إنسانية . الحقيقة الأولى هو وجود الأنا وحدى مثل فشته . وبالإضافة إلى هذه المثالية الذاتية أراد شيللر أن يطور المنطق الصوري في اتجاه عمل من أجل صياغة منطق للتطبيق قادر على خلق الانسان المتميز أو السوبرمان كما هو الحال عند نيتشه . أيّد برجماتية وليم جيمس ونظريته في الحقيقة . وعارض الهيجلية المطلقة التي تبناها برادلي . أعلن أنه من أنصار بروتاجوراس في تأكيده على أن الحقيقة والواقع من صنع الانسان ، وأنكر وجود عالم موضوعي مستقل عنا نضطر إلى الاعتراف به . وميز بين المذهب الانساني والبرجماتية النفعية بأن الأول أكثر اتساعاً وشمولاً ويمكن تطبيقه في المنطق والأخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت في حين أن للبرجماتية نظرة نفعية ضيقة .

٢ - الوضعية المنطقية

وإذا كانت الوضعية الاجتماعية التي سادت الفكر الفرنسي في القرن التاسع عشر مرتبطة بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ والفلسفة العامة فإن الوضعية المنطقية صياغة تابعة لمبادئ الوضعية أكثر احكاماً من أجل التخلص من بقايا الفلسفة النظرية والميتافيزيقا عن طريق تحليل القضايا تحليلًا منطقيًا من أجل صياغة قضايا العلم صياغة علمية دقيقة . نشأت الوضعية المنطقية في القرن العشرين في « ندوة فينا » التي ضمت مجموعة من المناطق الوضعيين حول جامعة فينا بين ١٩٢٠ - ١٩٣٠ . أضافت أدوات التحليل والصرامة المنطقية

(١١) شيللر (١٨٦٤ - ١٩٣٧) فيلسوف إنجليزي . أهم أعماله « المذهب الانساني » ١٩٠٣ ، « لغز ألى الهول » ١٨٩١ ، « منطق للاستعمال » ١٩٣٠ .

للمنطق الرياضى الحديث والتراث التجريبي لهيوم وكومت وماخ . قامت على الاحترام التام للعلوم التجريبية وعلى عدائها للميتافيزيقا واللاهوت . نشأت رسمياً في أوائل العشرينات ثم تحولت في ١٩٢٩ إلى جمعية منظمة نشرت مجلة « معرفة » وسلسلة من النشرات وأعمال المؤتمرات . وكان لها أثرها البالغ على فلسفة التحليل في إنجلترا سواء في اكسفورد أو كامبردج حتى بعد أن قامت بحل نفسها في الثلاثينات . أشهر زعمائها : شليك ، نوآرت ، فايزمان ، كارناب ، فرانك .

انتهى شليك إلى الوضعية المنطقية بعد دراسته للطبائعيات^(١٢) ؛ وكان ايضا من منظري النظرية النسبية . كما درس ايضا موضوعات العلية والمكان والزمان والاحتمال . الرياضيات لديه قبلية . أما التجارب اللاعلمية فلا يمكن ايصالها للآخرين . جعل وظيفة الفلسفة معرفة معاني الالفاظ والقضايا . حاول ايجاد نظرية معقولة لمبدأ التحقق من صدق المعنى . واعتبر النظريات الفلسفية القديمة لا خطأ ولا صواب بل خالية من المعنى لأن قضاياها ليست تحليلية مثل القضايا الرياضية . ولا يمكن التحقق من صدقها كما هو الحال في العلوم التجريبية . كانت مشكلته الرئيسية وضع النظريات في العلوم ، ومقياس المعنى واللامعنى ، والتحقق من الصدق ، وتحليل التجارب من أجل المحافظة على التجربة العلمية المشتركة . وأسس نوآرت « الطبيعية »^(١٣) . وتعنى أن كل القضايا التجريبية بما فيها النفسية والاجتماعية منطوقات لاهى تحصيل حاصل كما تقول الوضعية المنطقية ولا هى جوهرية تشير إلى اشياء مادية في الخارج . ويعتبر آخر ليست قضايا تحليلية ولا تركيبية بل هى قضايا لغوية لها منطقها

(١٢) شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦) فيلسوف نمساوى ، وعالم طبيعة درس البصريات وكان استاذاً لفلسفة العلوم الاستقرائية في فيينا بين ١٩٢٢ - ١٩٣٦ . وأهم اعماله « نظرية المعرفة العامة » ١٩١٨ ، « الوضعية والواقعية » ١٩٣٢ ، « مشكلة الاخلاق » ١٩٣٠ ، « قضايا مجمعة » ١٩٢٦ - ١٩٣٦ .

(١٣) نوآرت (١٨٨٢ - ١٩٤٥) فيلسوف نمساوى ، اهتم بعلوم الاجتماع والسياسة والتربية . نشر أهم اعماله في مجلة « معرفة » « Erkenntnis » . « الطبيعية » « Physicalism » .

من حيث هي منطوقات . ويمكن أن تطلق على الموضوعات الزمانية والمكانية . وهي تسمح بفهم مشترك بين الذوات وبلغة علمية واحدة . ويمكن التحقق منها عن طريق مراجعتها على منطوقات أخرى أفضل من مراجعتها على التجربة . وبالتالي يؤسس نوآرث بدايات الفلسفة التحليلية للغة التي تجعل للمنطوق عالمه الخاص بين عالم الأذهان وعالم الأعيان . ودافع فايزمان عن « المواضعات » في الرياضيات ، وهي اتفاقات انسانية أكثر من كونها حقائق مستقلة وضرورية^(١٤) . وهذه الاتفاقات اللغوية بالرغم من أنها من وضعنا إلا أنها تؤثر في رؤيتنا للعالم . هذا النسيج من التصورات يمنع من التحقق الدقيق من صدقها عن طريق الملاحظة والتجربة . لذلك، سميت فلسفته « الاتفاقية » . وأعاد كارناب صياغة مبادئ الفلسفة الوضعية المنطقية^(١٥) وقدم نظرية « البناء المنطقي » التي تقوم على ارجاع العبارات المغرقة في التجريد إلى تجارب حسية كما فعل فيورباخ من قبل بالنسبة لقضايا اللاهوت وارجاعها إلى انبثاق النفسية ودلالاتها الانسانية العامة . وكل القضايا التي لا تشير إلى تجارب حسية تصبح خالية من أى معنى . وتقوم النظرة العلمية الدقيقة لا على تحديد العلاقات بل على التصديق أى التحقق من صدقها في الواقع . لذلك يحتاج إحراز أى تقدم في الفلسفة إلى تحليل علمي للمفاهيم وبالتالي الحاجة إلى لغة صورية . لذلك كتب « علم الدلالات » كما فعل موريس من البرجماتيين لتحديد النظم الموجهة للقضايا . وقد يعاب عليه الوقوع في النزعة اللغوية وتحويل العالم كله إلى بناء لغوي . وحاول فرانك الجمع بين

(١٤) فايزمان (١٨٩٦ - ١٩٥٩) فيلسوف نمساوي حاصر في جامعي أكسفورد وكمبريدج . أهم أعماله : « مقدمة في التفكير الرياضي » ١٩٣٦ ، « مبادئ الفلسفة اللغوية » ١٩٦٥ ، « كيف ارى الفلسفة ؟ » ١٩٦٨ . « الاتفاقية » Conventionalism .

(١٥) كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠) فيلسوف وضعى الماني . كان استاذاً للفلسفة في شيكاغو . أهم أعماله : « البناء اللغوي للعالم » ١٩٢٨ ، « التركيب المنطقي للغة » ١٩٣٤ ، « مقدمة في علم الدلالات » ١٩٤٢ ، « المعنى والضرورة » ١٩٤٧ ، « الأساس المنطقي للاحتمال » ١٩٥٠ ، « مختصر في المنطق » ، « التحقق والمعنى » .

النزعتين القبلية والتجريبية كما فعل كانط من قبل^(١٦). وكان خصما للمادية الجدلية مما دعا الماركسيين إلى الهجوم على الوضعية المنطقية باعتبارها فلسفة رجعية تحول العالم المادى إلى مجرد قضايا لغوية يتم تحليلها منطقيا .

٣ - الواقعية الجديدة

تعتبر الواقعية الجديدة عن تيار عام أبرزه الواقعية الجديدة بالمعنى الضيق في إنجلترا عند صمويل الكسندر ، وفي أمريكا عند بيرى . ولكنها كتيار عام يمكن أن تضم كل التيارات المادية كما هو الحال عند كارنيسكى ، والإرسطية مثل هيجسون ، والانطولوجيا العامة عند كولبه ، والواقعية النقدية عند سانتيانا . يجمعها جميعا العداء للمثالية ، ورد الاعتبار للعالم الخارجى موضوع المعرفة والمستقل عن الذات العارفة . فهو تيار عام شمل الوعى الأورنى في روسيا والمانيا وإنجلترا ، وازدهر في أمريكا قدر ازدهار البرجماتية .

ظهرت الواقعية المادية عند كارنيسكى في روسيا^(١٧) . هاجم المثالية الألمانية ، ونقد الدجماطيقية والقبلية ، ورفض الكانطية الجديدة والمثالية الذاتية عند بركلى ، وكل التيارات المثالية بأنواعها . وانتقل إلى المادية . وليس كل مادى جدليا بالضرورة ، وليس كل مادى ثوريا بالضرورة . هناك مادية منطقية معرفية خالصة مثل مادية كارنيسكى . هدفها سلبى محض وهو نقد المثالية . لذلك أرخ للوعى الأورنى من وجهة النظر المادية .

(١٦) فرانك (١٨٨٤-١٩٦٦) عالم طبيعى وفيلسوف متخصص في الفيزيكا الرياضية . بدأ في فينا ، وأخذ مكان اينشتين وهو كرسى الفيزيكا النظرية في براج . ثم هاجر إلى أمريكا في ١٩٣٨ . شارك في ندوة فينا مع شليك . وساهم معه في كتابه « محاولات في تصور علمي للعالم » .

(١٧) كارنيسكى (١٨٤٠ - ١٩١٧) منطقى وفيلسوف روسى . أهم أعماله : « عرض نقدى للفلسفة الألمانية المعاصرة » ١٨٧٣ ، « الظاهرة والواقع » ١٨٧٨ ، « اختلافات في المدرسة التجريبية الجديدة في مسألة الحقائق الواضحة بذاتها » ١٩١٤ ، « المنطق » ١٨٨٤ - ١٨٨٥ ، « تصنيف الاستدلالات » ١٨٨٠ ، « الحقائق الواضحة بذاتها » ١٨٩٣ ، « الشهادة الغامضة لميولييت حول الفيلسوف انكمانس » ١٨٨١ ، « محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة » ١٨٨٥ ، « محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٨٨٤ .

وفي المانيا عارض كوله مثالية الكانطيين الجدد التي كانت محاولة لانقاذ كانط من التفسير الوضعي له ، فأصبح رائد الواقعية^(١٨) . عكف على وصف منهج العلوم ، واعتبره يقوم اساسا على التحقق من صدق قضاياه وأحكامه في الواقع . يبدأ بالواقع دون أية محاولة لاثباته ضد المتشككين فيه وضد كل اتجاه يعطى الأولوية للوعى على الواقع كما هو الحال في المثالية أو حتى في المثالية الموضوعية . الواقع الطبيعي موجود ، ويمكن معرفته ، والتعامل معه ، ولا حاجة إلى اثباته وإيجاد البراهين على وجود العالم الخارجى سواء كانت براهين عقلية أو تجريبية .

وفي إنجلترا ظهرت الواقعية في صورة. احياء للأرسطية على يد هودجسون^(١٩) . فخير مفسر لكانط هو أرسطو وليس أفلاطون كما حاولت الكانطية الجديدة . لذلك صاغ نظرية مادية للواقع ، ولكنه اعترف بالعالم اللامرئ بدافع عمل اخلاقى وليس بناء على اعتقاد نظرى . وواضح أثر كانط في التقابل بين العقل العملى والعقل النظرى بالرغم من قراءته من خلال مادية أرسطو وكأنه أقرب إلى التوماوية الجديدة التي حاولت التخلص من القراءة الافلاطونية للفلسفة الحديثة . ولكن أشهر الواقعيين الجدد في بريطانيا والذى أصبح علمها الأول هو صمويل الكسندر والذى يمثل رد الفعل الواقعى على المثالية في عصره^(٢٠) . فالمعرفة جماع فعل العقل والموضوع في عالم مستقل ذهنيا

-
- (١٨) كوله (١٨٦٢ - ١٩١٥) من رواد علم النفس في المانيا . أهم أعماله « اسس علم النفس » ١٨٩٣ ، « المدخل إلى الفلسفة » ١٨٩٥ ، « كانط » ١٩٠٨ ، « نظرية المعرفة والعلم » ١٩١٠ ، « التحقق » (ثلاثة اجزاء) ١٩١٢ - ١٩٢٢ ، « محاضرات في المنطق » ١٩٢٣ .
- (١٩) هودجسون (١٨٥٢ - ١٩١٣) كاتب المجليزى لم يتقلداية وظائف جامعية . ومع ذلك اخلص للفلسفة . وكان من مؤسسى « الجمعية الارسطية » ورئيسها لمدة أربعة عشر عاما من أجل تصحيح مسار كانط وإكمال بأرسطو . أهم عمل له « ميتافيزيقا التجربة » (أربعة اجزاء) .
- (٢٠) صمويل الكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فيلسوف بريطانى من أصل استرالى . درس الرياضيات والدراسات القديمة والفلسفة في اكسفورد ثم علم النفس التجريبي في ليربورج . ثم اصبح استاذاً للفلسفة في مانشستر . وأهم أعماله « المكان والزمان والالوهية » ١٩٢٠ ، « الفن والمادى » ١٩٢٥ ، « الجمال وبعض الاشكال الاخرى للقيمة » ١٩٣٣ .

عنا . ومع ذلك تكشف نظريته في المعرفة عن مذهب ميتافيزيقي يتتبع نشأة العالم من المكان والزمان كمادة أولية إلى الله ، وهو المثل الأعلى الذي لم يتحقق بعد . فهو يجمع بين كانط وبرجسون . حوّل المكان والزمان من مجرد صورتين فارغتين للحساسية إلى مادتين أوليتين للعالم ، وتصور المادة حركة وتطورا خالقا كما هو الحال عند برجسون . المادة حركة ، وخرجت منها مادة ثانية والحياة والنفس طفرة بعد سلسلة من القفزات أى الدفعات لكيفية . وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتي الملائكة ثم الله ابتداء من هذه المادة الأولى : المكان والزمان . ويناضل التطور الخالق باستمرار من أجل الخلق الجديد . وهنا تصعب التفرقة بين المثالية والواقعية ، بين الدين والفلسفة ، بين الجمال والحياة أو بين الروح والطبيعة بعد التوحيد بينهما منذ شلنج حتى برجسون . وقد تضمم الواقعية الجديدة بالمعنى العام رسل ، ومور ، وهويتهيد . ولكن هؤلاء في الحقيقة أقرب إلى فلسفة التحليل المعاصرة . وقد تضمم كريستيان سمتس فيلسوف « الكلية »^(٢١) . وهى الفلسفة التى قدمها هذا الجنرال من جنوب افريقيا التى تجعل ادراك الكل شرط ادراك اجزائه . فالعالم يحكمه الكل . ويقوم التطور الخالق فيه بأبداع اشكال جديدة فى المادة ضد قانون حفظ الطاقة . عامل التكامل فيه غير مادى ، غيبى ، صوفى . ويتجلى فى السياسة فى وحدة جنوب افريقيا مع النظام العنصرى الذى يمثل عامل التكامل ، الأقلية البيضاء وسط الأغلبية السوداء . ويمثل ذلك نموذج انتقال فلسفة المركز إلى الاطراف ووظيفتها فيها سواء من فلاسفة المركز أو من اساتذة الاطراف .

وفى أمريكا ظهرت الواقعية الجديدة بالمعنى الضيق خاصة عند وودبريدج ، ويرى ، ومونتاجيو . وقد صدر أول بيان لتأسيس الجماعة من ستة فلاسفة أمريكيين من ضمنهم مونتاجيو ويرى وهم : هولت ، مارفين ، بيتكين ،

(٢١) كريستيان سمتس (١٨٧٠ - ١٩٥٠) جنرال ابيض استوطن فى جنوب افريقيا . عبر عن فلسفته الاستيطانية فى كتابه « الكلية والتطور » ١٩٢٦ . الكلية Holism .

سبولدنج^(٢٢). يشاركون جميعاً في عدة مبادئ عامة مثل استقلال موضوع المعرفة عن الذات العارفة ، واعتبار صفات الشيء جزءاً من الشيء وليس مجرد ادراك حسي ، وأن ماندرك هي ظواهر الأشياء لا حقائقها ، وأن هذا الادراك مباشر دون توسط ، وأن الادراك لا يغير شيئاً من الموضوع المدرك . كما تبنا عدة أسس عامة مشتركة مثل : الحس المشترك ، والواقعية الأفلاطونية ، والواحدية الابستولوجية . كان ودبريدج أقربهم إلى فلسفة الوعي منه إلى الواقعية^(٢٣) . فالوعي لديه علاقة معني ، ارتباط بالموضوعات . ومفهوم البنية أهم من الجوهر . فهو أقرب إلى الذات منه إلى الموضوع بالرغم من رفض الواقعية الجديدة لهذه الثنائية التقليدية . وكان يرى أبرز ممثل للواقعية الجديدة في أمريكا ، يعادل صمويل الكسندر في إنجلترا أقرب إلى فلسفة الاخلاق والسياسة منه إلى نظرية المعرفة . دافع عن الديمقراطية المتزمنة^(٢٤) . وفسر مونتاجيو الشعور والوراثة ومتغيراتها تفسيراً آلياً^(٢٥) . وسمى فلسفته حيوية مادية . لذلك كان أقرب الواقعيين الجدد إلى فلسفة الحياة . ثم حاول جورج سانتيانا تأسيس الواقعية النقدية ليطاير بها عن الواقعية الجديدة ولكنه انتهى إلى الاغراق في الغنوصية والايمان ليكشف عن مصير الفلسفة النقدية ذاتها^(٢٦) .

(٢٢) هولت (١٨٧٣ - ١٩٤٦) ، مارفين (١٨٧٢ - ١٩٤٤) ، بيتكين (١٨٧٨ - ١٩٥٣) ، سبولدنج (١٨٧٣ - ١٩٤٠) .

(٢٣) وودبريدج (١٨٦٧ - ١٩٤٠) كان استاذاً للفلسفة في جامعة كولومبيا . نشر مجلة فلسفة . أهم أعماله « فلسفة هوبز » ، « مشكلة العقل » ، « الطبيعة والعقل » .

(٢٤) يرى (١٨٧٦ - ١٨٥٧) استاذ الفلسفة في هارفارد وكان عقيداً في الجيش خلال الحرب العالمية الأولى في قسم التربية والتدريب . أهم أعماله : « الانحاضات الفلسفية المعاصرة » ، « فلسفة الماضي القريب » ، « شخصية ولیم جيمس » (جزءان) ١٩٣٥ . وقد حصل على جائزة بوليتزر في ١٩٣٦ ، « النظرية العامة للقيمة » ١٩٢٦ ، « لن نفنى من الأرض » ١٩٤١ .

(٢٥) مونتاجيو (١٨٧٣ - ١٩٥٧) استاذ الفلسفة في جامعة كولومبيا مع وودبريدج . أهم أعماله : « طرق المعرفة أو مناهج الفلسفة » ، « الاعتقاد طليقاً » ، « دين بروميثيوس للعالم الجديد » ، « المعرفة ، والطبيعة والقيمة » ، « فلسفة المعرفة » ، « الطبيعة والقيمة » .

(٢٦) جورج سانتيانا (١٨٦٣ - ١٩٥٢) شاعر وروائي وفيلسوف من أصل أمريكي ، تلميذ ولیم =

وارتبط بالكاثوليكية باعتبارها تاريخاً وجمالاً أكثر منها ديناً . بين دور العقل في النشاطات المتعددة للروح الانساني . يجمع مذهبه بين الأفلاطونية والمادية ، بين الشك والاعتقاد في المعرفة مثل كانط ، وبين الروح والمادة في الوجود كما هو الحال عند شلنج . وبالتالي يكون سنتياناً أكثر الفلاسفة المعاصرين اتجاها نحو المذهب ، نظرية المعرفة ونظرية الوجود . كل العمليات العقلية تعبير عن اضطراب حيواني للاعتقاد في بعض الأشياء مثل الايمان بوجود المادة . وإدراك الماهيات يمكن أن يشرح الوجود ويوضحه ويجعل العقل قادراً على الاحتفاظ بطابع المادة التجريبية المتغيرة وهويتها . وتعني الواقعية النقدية لديه اثبات الوجود الموضوعي للعالم المادي ثم إدراك الماهيات كصفات موضوعية للأشياء . موضوع الجمال لديه هما اللذة والسعادة من أجل الخلاص من الجسد . كما يزاوج بين انشمر والدين . ويقوم الاجتماع البشري على غريزة الصراع من أجل البقاء . لذلك كان من النخبة المتميزة ضد الديمقراطية . ويمكن أن توصف فلسفته بأنها « شعر السلوك » يغيب فيها النقد بقدر ما يحضر فيها الايمان ، ويحضر فيها الفرد بقدر ما يغيب المجتمع .

ثانياً : نقد التجريبية

ونظراً للجذرية المطلقة التي حمل لواءها الفكر التجريبي وإثاره رؤية كل شيء بالحس بعد أن خدع من قبل باسم المسلمات العقلية والنظريات

- جيمس ، واستاذ الفلسفة في هارفارد. ويمثل احد روافد الفلسفة الامريكية التي هي امتداد طبيعي للفلسفة الأوروبية. جمع محاضراته في تاريخ الفلسفة ونشرها في كتاب من خمسة أجزاء بعنوان « حياة العقل » ١٩٠٥ - ١٩٠٦ : « العقل في الحس المشترك » ، « العقل في المجتمع » ، « العقل في الدين » ، « العقل في الفن » ، « العقل في العلم » . ثم عاد إلى أوروبا في ١٩١٢ وقضى آخر حياته في احد الأديرة في روما . وعبر عن مذهبه في ١٩٣٠ ، « منطقة الحقيقة » ١٩٣٨ ، « منطقة الروح » ١٩٤٠ . وله مؤلفات أخرى مثل « الشك والايمان الحيواني » ١٩٣٢ ، « رياح العقيدة » ١٩١٣ ، « معنى الجمال » ١٨٩٦ ، « تفسيرات الشعر والدين » ١٩٠٠ ، « مذهب الأنا في الفلسفة الالمانية » ١٩١٥ ، « مظاهر السيطرة والقوة » ١٩٥١ ، « الشخصية والاعتقاد في الولايات المتحدة الامريكية » ١٩٢٠ .

المسبقة ، وتصوره كل شيء موضوعا يخضع للكم والقياس ويوجد في المكان ، فالظواهر النفسية لها مظاهرها الفيزيائية ، والظواهر الاجتماعية اشياء ، نشأ الفكر المعاصر ايضا للتركيز على نوعية الظواهر الانسانية دون الخروج على النظرية العلمية والعودة إلى المجردات . فالمعنى من الشيء ، والظاهرة النفسية حية في الشعور ، والظاهرة الاجتماعية علاقات بين الذوات . فارتفع الواقع الحسى درجة نحو الشعور ، وأصبح واقعا شعوريا في علم النفس والاجتماع . كانت الغاية من نقد التجريبية رفع الخط النازل من ديكارت وبيكون وإعادةه إلى أعلى حتى يلتقى بنقد المثالية التى بدأت من ديكارت كخط صاعد وبعد نقده بدأ في النزول من جديد ليلتقى مع نقد التجريبية . وبالتالي يقترب الخطان نحو بؤرة واحدة لتحقيق وحدة الشعور الأوربي في نهاية مراحل تكوينه . بدأ هذا النقد للمذهب التجريبي في علم النفس من أجل تأسيس علم نفس خالص ، وفي علم الاجتماع من أجل تأسيس علم اجتماع فلسفى أو نفسى خالص ، وفي الفلسفة عن طريق العود إلى كانط لدى الكانطية الجديدة .

١ - نقد علمي النفس والاجتماع

بدأ نقد علم النفس التجريبي منذ أواخر القرن التاسع عشر في المانيا لتأسيس علم النفس الجشطلتي وعلم النفس الاستبطاني بل وفي أمريكا لتأسيس علم النفس الغائى . ففي المانيا نقد جيزر التيارات المادية في علم النفس الحديث^(٢٧) . وغلبت على آرائه النزعة الارسطية حول العلية مع ثنائية شبه ديكارتية في المعرفة . فالوعى الأوربي لا يريد التضحية بواقعيته الممثلة في أحد مصادره وهو أرسطو ، وينقذ نفسه من ماديته في نهايته عن طريق العود إلى

(٢٧) جيزر (١٨٦٣ -) من قادة الكاثوليك الالمان ، ومؤسس علم النفس والميتافيزيقا المعاصرة في المانيا . وأهم أعماله : « موجز في علم النفس العام » ١٩٢٠ ، « نظرية المعرفة عند أرسطو » ١٩١٧ ، « مبدأ العلة الكافية » ١٩٣٠ .

ديكارت في بدايته . ودرس لبس اخطاء البصر^(٢٨) . وانتهى إلى نظرية الاستبطان وإلى أن كل موضوع حسى هو كائن حى ، وأن كل تجربة تمر بها هى عاطفة أو تعاطف أو وجدان مشترك . ولا يقتصر ذلك فقط على موضوعات علم النفس بل ايضا على موضوعات الفلسفة والفن . فمواضيع الادراك ليست مجرد اشياء متحركة فى المكان بل هى رؤى حدسية . وواضح من ذلك مدى الاقتراب من نهاية الوعى الأورنى كما تجسدت فى الظاهريات عند هوسرل وشيلر . وقام كوفكا وكوهلر وفرتيمر مؤسسو علم النفس الجشطلتى بنقد علم النفس التجريبي^(٢٩) . فالكل سابق على الاجزاء . والاجزاء تخضع لقوانين داخل الكل وليست مجرد ترابط طبقا للمصادفة أو التجاور . ويتم الادراك عن طريق تنظيم العين لمجال الرؤية فى خطوط ونقاط . موضوع الرؤية هو ما يظهر للرأى (الذات) وليس المرئى (الموضوع) . وهو ماصب فى الظاهريات فيما بعد سواء فى سبق الكل على الاجزاء أو فى نظرية الرؤية^(٣٠) . واعتمد كوفكا على اثبات كوهلر على الحيوانات . وتصدى للفكرة الشائعة عن التعليم عن طريق المحاولة والخطأ مؤكدا أهمية الادراك الحدسى فى التعليم . وانتهى فرتيمر إلى مفهوم الجشطلت وهو يبحث الحركة الظاهرية واكتشاف أن ادراك الحركة يتم عن طريق تجربة متكاملة وليس مجرد ارتباط الحواس ، وبالتالى الارتفاع بالتجربة على مستوى الارتباط الشرطى إلى مستوى الشعور الخالص .

(٢٨) لبس (١٨٥١ - ١٩١٤) فيلسوف المائى وعالم نفس . واهم اعماله : « دراسات نفسية » ١٨٨٥ ، « اسس المنطق » ١٨٩٣ ، « المسائل الرئيسية فى علم الاخلاق » ١٨٩٩ ، « علم الجمال » ١٩٠٣ - ١٩٠٦ ، « الفلسفة والواقع » ١٩٠٨ ، « مباحث نفسية » (جزأان) ١٩٠٧ - ١٩١٢ .

(٢٩) كوفكا (١٨٨٦ - ١٩٤١) ، كوهلر (١٨٨٧ - ١٩٦٧) ، فريتيمر (١٨٨٠ - ١٩٤٣) . بدأ الثلاثة فى فرنكفورت فى ١٩١٢ ثم عمل فريتيمر وكوهلر بعد ذلك فى جامعة برلين . أهم أعمال كوفكا « علم النفس الجشطلتى » ، « نحو العقل » ١٩٢٥ .

(٣٠) مبحث « الكل والاجزاء » هو المبحث الثالث من « بحوث منطقية لهوسرل » .

وفي أمريكا ظهر علم النفس الغائى فى مقابل علم النفس التجريبي عند ماكدوجال^(٣١) . فقد رفض تفسير السلوك الانسانى تفسيراً آلياً لأن النشاط الانسانى يتجه نحو غاية . وصنف غايات الغريزة ضمن الغرائز الأولية من أجل تأسيس العلوم الاجتماعية وذلك مثل : الهروب ، النفور ، حب الاستطلاع ، احتقار النفس ، تأكيد النفس ، الغريزة الأبوية .. الخ . ومع أنها غائية نفسية إلا أن لها إنعكاساتها على باقى العلل الأخرى . وبالرغم من وقوعه فى الثنائية الميتافيزيقية التقليدية إلا أنه استطاع تصور تفاعل متبادل بين طرفيها سماه « النفسية » أو « الحياتية » . ويتضح مدى قربهما من برجسون واستعماله نفس المصطلحات مثل « التطور الخالق » مما يدل على تضافر عديد من التيارات فى الفكر الأوربي نحو غاية واحدة . ثم اسس مورينو « السوسيو مترى » وهو قياس الظواهر النفسية الاجتماعية الصغرى للجماعات الصغيرة مثل الاطفال فى سن المدرسة ، جيران السكن ، موظفو المصلحة ، طاقم الطائرة مع التركيز على العلاقات الوجدانية بين الأفراد^(٣٢) . انماط هذه العلاقات الاجتماعية فى التعاطف ، والتنافر ، والحياة ، وهى الدوافع الأولى للتقدم الاجتماعى . وبذلك اصبح بدراسة العلاقة بين الذات من رواد علم الاجتماع الظاهريانى مثل شيلر فى دراسته عن التعاطف الاجتماعى ، جوهره وصوره . ثم إنتقل من علم النفس الاجتماعى إلى السياسة ، وسلم بأزمة الرأسمالية فى المجتمع الأمريكى ، ولكنه رأى أنه يمكن عن طريق تحليل العلاقات النفسية حل المشكلات الناتجة عن هذه الازمة دون تغيير البنية الأساسية للمجتمع الرأسمالى مثل الملكية الخاصة ، والاحتكار ، والاستغلال . وفى أمريكا ايضا ظهر الفكر السياسى التاريخى عند فسكه فى محاولته لتأريخ الفترة

(٣١) ماكدوجال (١٨٧١ - ١٩٣٨) عالم نفس أمريكى ، واستاذ فى اكسفورد وهارفارد . أهم أعماله « المادية الحديثة والتطور الخالق » ١٩٢٩ ، « البدن والنفس » ١٩١١ ، « علم النفس » ١٩٣٠ ، « المدخل إلى علم النفس الاجتماعى » ١٩٠٨ . « النفسية » أو الحياتية . Animism .

(٣٢) مورينو (١٨٩٢ - ١٩٧٤) عالم نفس واجتماع أمريكى . أهم مؤلفاته « من الذى سيقى ؟ » ١٩٣٦ ، « اسس السوسيو مترى » ١٩٥٤ .

الاستعمارية سلباً أى تاريخ النظريات التورية فى أمريكا فى العصر الاستعماري^(٣٣) . كما ساهم فى صياغة هذه النظريات وهى فى بداياتها . وكانت أعماله اللاهوتية فى الله وخلود الروح مقروعة فى عصره بالرغم من شكه فيها فيما بعد . كان التأليه . لديه اكبر رد فعل على التصورات الوضعية والمادية للتطور مثل الداروينية التى تقوم على انكار الخلق من خارج الطبيعة .

وفى فرنسا ظهر عند جيرفتش علم اجتماع مثالى جدلى كرد فعل على علم الاجتماع الوضعى^(٣٤) . فقد أسس نوعاً من علم الاجتماع يقوم على تجاوز النزعة التجريبية مع الابقاء على الجدل عند فشته وهيجل لدراسة المجتمع فى كل ابعاده ومستوياته وتناقضاته . فهو علم اجتماعى لا تاريخى ، صورى ، مثالى أكثر مما هو عند ماكس فيبر . يرفض الحتمية الاجتماعية والقوانين الموضوعية . رفع علم الاجتماع الوضعى عن طريق العود إلى روسو وفشته . كان أحد رواد علم الاجتماع المعرفة . وارتبط بحركة السلام العالمى .

٢ - الكانطية الجديدة

لم يظهر نقد التجريبية فى نقد علم النفس التجريبى وعلم الاجتماع الوضعى فحسب بل ظهر أيضاً فى « الكانطية الجديدة » فى المانيا وفرنسا . وتضم المدرسة الالمانية بعد مؤسسها ليهان ولائجه ستة مدارس فرعية : مدرسة ماربورج ، والمدرسة الفيزيولوجية ، والمدرسة الواقعية ، ومدرسة هيدلبرج او

(٣٣) فسكه (١٨٤٢ - ١٩٠١) فيلسوف أمريكى ، وأمين مكتبة جامعة هارفارد . أهم أعماله « خطوط عريضة للفلسفة الكونية » .

(٣٤) جيرفتش . (١٨٩٤ - ١٩٦٥) عالم إجتاع فرنسى ، ولد فى روسيا ، وهاجر إلى فرنسا بعد الثورة الروسية فى ١٩١٧ . أهم مؤلفاته « الفلسفة الاجتماعية عند روسو » ١٩١٧ ، « الاخلاق العيانية عند فشته » ١٩٢٥ ، « التيارات الحالية فى الفلسفة الالمانية » ١٩٣٨ ، « العصر الحاضر وفكرة القانون الاجتماعى » ١٩٣٢ ، « فكرة القانون الاجتماعى » ١٩٣٢ ، « التجربة القانونية وفلسفة القانون التعددية » ١٩٣٦ ، « الاخلاق النظرية وعلوم العادات » ١٩٣٧ ، « عناصر علم الاجتماع القانونى » ١٩٤٠ « اعلان الحقوق الاجتماعية » ١٩٤٥ « الرسالة الحالية لعلم الاجتماع » (جزآن) ١٩٥٠ ، « الحتميات الاجتماعية » (جزآن) ١٩٥٨ ، « الجدل وعلم الاجتماع » ١٩٦٢ .

مدرسة بادن بادن ، ومدرسة جوتنجن ، والمدرسة الاجتماعية . كما ارتبط بها فلاسفة كبار مثل نيقولاى هارتمان وهيدجر ، وعلماء اجتماع مثل ماكس فيبر . أما الكانطية الجديدة فى فرنسا فأشهر ممثل لها هو رينوفيه . وقد اجتمعت المدرسة على عدة مبادئ عامة مشتركة منها احياء الفلسفة النقدية ، وانقاذ الوعى الأورنى من المذهب التجريبي والتأويلات الوضعية لكانط عن طريق العود إلى افلاطون ، وقراءة كانط من خلاله ، وتغليب الجانب القبل اللاتجريبى اللانفسى ، المنطقى الصورى الترنسندنتالى الخالص ، على الجانب البعدى التجريبي النفسى المادى فى فلسفة كانط ، ومعارضة الاتجاه النفسى التجريبي خاصة فى مدرسة ماربورج عند كوهين وناتورب ، وتأسيس الفلسفة على الفكر الخالص ، كما أسسها كانط على الافلاطونية ، والبحث عن المنطقى والقبل المستقل عن التجربة فى شتى العلوم الانسانية ، فى الجمال والاخلاق وعلم النفس والقانون والاجتماع والتاريخ . اعتبرت الشئ فى ذاته تصورا محددا وليس شيئا لا يمكن معرفته كما هو الحال عند كانط . الواقع بناء عقلى وليس عالما مستقلا عن العقل . بل أن الشئ فى ذاته أو عالم الباطن نفسه الذى آمن به كانط من بناء العقل . أما عالم الظاهر فإنه عالم واقعى هو عالم الأفكار . وعلى هذا النحو اعتبرت الكانطية الجديدة احدى صور المثالية . فقد تحدث هرمان كوهين أحد زعماء مدرسة ماربورج عن العالم باعتباره فعلا خلاقا للفكر . وقد اعتبرت ايضا على أنها احدى صور الوضعية لأنها كانت فى نفس الوقت ضد الميتافيزيقا التأملية البعيدة عن التجربة وتحليلها بالعقل . لذلك كانت الكانطية الجديدة إحدى الارهاصات الأولى للظاهريات . وقد أسس المدرسة فيلسوفان المانيان فى القرن التاسع عشر : ليمان ، ولانجه كرد فعل على النزعة التجريبية وليبان أهمية القبل فى المعرفة^(٣٥) . واشتهر لانجه بتاريخه للمادية من وجهة نظر كانط والبرهنة على الحدود الفلسفية للمادية الميتافيزيقية ، وتقديره لقيمة المادية كمنبه ومثير للفكر النقدى كما حدث لكانط مع هيوم .

(٣٥) ، لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٥) . وأشهر عمل للانجه « تاريخ المادية » .

وتعتبر « مدرسة ماربورج » أشهر فرع من الكانطية الجديدة . اسسها هرمان كوهين ، بول ناتورب ، ارنست كاسيرر ، رودولف شتاملر . اهتمت بفلسفة العلم واستعمال المنطق الترنسندنتالى عند كانط . اعتبرت المعرفة كلها قبلية . ورفضت التسليم بوجود الشيء فى ذاته لأن الشيء لا يوجد إلا إذا كان معطى فى التجربة . ولا يوجد أى واقع إلا ما يضعه الفكر سواء كان شيئاً أو ذاتاً أو حتى الها . أنكرت الجانب المادى فى فلسفة كانط ، وحاولت إعادة تأسيس المادية الذاتية . وظيفة الفلسفة ليست اعطاء معرفة بالعالم بل تحديد منهج ووضع منطق للماهيات . أنكرت الواقع الموضوعى ، وميزت بين المعرفة البعدية الآتية من المادة الحسية ، والادراك المعرفى الخالص ، وهى عملية منطقية لا بداع تصورات ابتداء من مبادئ فى مقدمتها مبدأ الالتزام الذى تحول لديها من مستوى العقل العملى كما هو الحال عند كانط إلى مستوى العقل النظرى . أعطى هرمان كوهين المدرسة اساسها النظرى بتفسيره المثالى للتصورات الموضوعية العلمية والمقولات الفلسفية على أنها بناءات منطقية^(٣٦) . وطبق ناتورب المنهج الترنسندنتالى لتفسير أفلاطون وعلم النفس ومناهج البحث فى العلوم المضبوطة^(٣٧) . لم يساهم ناتورب فى تطور الفلسفة النقدية بل مهد الطريق للتصوف الفلسفى وكأن المثالية بالضرورة التى هى عقلانية الدين تعود إليه من جديد ، وتتخلى عن عقلانيتها ، وتغرق فى التصوف . ثم طبق ارنست كاسيرر آراء مدرسة ماربورج فى تاريخ المعرفة وتاريخ

(٣٦) هرمان كوهين (١٨٤٢ - ١٩١٨) استاذ الفلسفة فى ماربورج . تدور أعماله الأولى حول دراسات نقدية فى كانط مثل « منطق المعرفة الخالصة » ١٩٠٢ ، « اخلاق الارادة الخالصة » ١٩٠٤ ، « جمال الوجدان الخالص » ١٩١٢ . وهى تعادل كتب كانط النقدية الثلاثة « نقد العقل الخالص » ، « نقد العقل العملى » ، « نقد ملكة الحكم » . وبعد التقاعد عَلم فى المعهد اليهودى فى برلين . وفى آخر حياته غير موقفه من الدين ، وأصبح مستقل العقل ، وانتهى به المطاف إلى التصوف كما عبر عن ذلك فى كتابه « مفهوم الدين فى نسق الفلسفة » ١٩١٥ ، « دين العقل من الأصل اليهودى » ١٩١٩ . وقد جعله هذا المطاف أهم مفكر يهودى المائى بعد اسبينوزا ومندلسون .

(٣٧) بول ناتورب (١٨٥٤ - ١٩٢٤) المؤسس الثانى لمدرسة ماربورج مع كوهين . أهم مؤلفاته « نظرية المثل عند أفلاطون » ١٩٠٣ ، « كانط ومدرسة ماربورج » ١٩١٥ .

الفلسفة^(٣٨) . وهاجم الفكرة القائلة بأن المجردات العلمية إنعكاس للواقع . وأحال الواقع المادى إلى مقولات الفكر الخالص ، واستبدل بقوانينه مقولات مثالية . فالادراك المعرفى نوع من التفكير الرمزى . درس المعرفة العلمية وتاريخ الفلسفة الحديثة واعتبره تقدما مستمرا للصياغات العلمية المختلفة . واعتمد على التحليل التفصيلى للمعرفة العلمية فى الرياضيات وعلوم الكيمياء ونظرية النسبية عند اينشتين . وبرهن على موقفه المعرفى بعدة أعمال فى تاريخ الفلسفة القديمة وفى عصر النهضة وفى فلسفة التنوير وعدة مؤلفات أخرى عن حياة كانط وليبنز . أما شتامر فقد طبق مبادئ الكانطية الجديدة كما مثلتها مدرسة ماربورج فى فلسفة القانون^(٣٩) . وبالتالي كان أقرب فلاسفة مدرسة ماربورج إلى المدارس الاجتماعية فى الكانطية الجديدة .

وأما المدرسة الفزيولوجية فكان على رأسها هرمان فون هلمولتز^(٤٠) . وقد حاولت إيجاد الأسس العقلية التى تقوم عليها العلوم الفزيولوجية . فلم تقتصر الكانطية الجديدة على العلوم الانسانية وحدها بل امتدت ايضا إلى العلوم الفزيولوجية لتخفف من حدة نزعتها التجريبية ، وتردها إلى التصورات الذهنية التى تقوم عليها .

ثم حاولت المدرسة الواقعية بزعامة ريل احداث التوازن فى الكانطية الجديدة باعتبارها أحد تيارات القرن العشرين التى تحاول الجمع بين البعدين الأساسيين

(٣٨) إرنست كاسير (١٨٧٤ - ١٩٤٥) فيلسوف مثالى المائى . كان استاذاً للفلسفة فى برلين وهمبرج . وبعد صعود النازية عاش فى السويد ثم فى الولايات المتحدة وأصبح استاذاً للفلسفة فى ييل . أهم أعماله « مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة » ١٩١٠ ، « نظرية النسبية عند اينشتين » ١٩٢١ ، « مشكلة المعرفة فى الفلسفة والعلم فى العصر الحديث » (أربعة أجزاء) ١٩٠٦ - ١٩٥٧ ، « ظاهريات المعرفة » ١٩٢٩ ، « فلسفة الاشكال الرمزية » (ثلاثة أجزاء) ١٩٢٣ - ١٩٢٩ ، « فلسفة الانوار » ١٩٣٢ ، « مقال فى الانسان » ١٩٤٢ ، « روسو ، كانط ، جوته » ١٩٤٥ ، « اسطورة الدولة » ١٩٤٥ ، « مسألة جان جاك روسو » ، « منطق اللسانيات » ، « اللغة والاسطورة » ، « الحتمية واللاحتمية فى الطبيعيات الحديثة » .

(٣٩) شتامر (١٨٥٦ - ١٩٣٨) آخر فلاسفة مدرسة ماربورج .

(٤٠) فون هلمولتز (١٨٢١ - ١٨٩٤) مؤسس المدرسة الفزيولوجية فى الكانطية الجديدة .

في الوعي الأوربي : المثالية والواقعية ، وبعد أن ركزت مدرسة ماربورج على الجانب العقلي القبلي^(٤١) . وفي نفس الوقت تثبت المدرسة الواقعية أن الواقع ليس تجريبيًا كما هو الحال في النزعة التجريبية ولكنه مشروط بالفكر ، عودا إلى كانط من أن الحدوس بلا مقولات عمياء .

وازدهرت مدرسة هيدلبرج أو مدرسة بادن بادن أو المدرسة التاريخية عند فوندلبند وريكيرت . وقد نشأت ضد النزعة التاريخية والتاريخ الطبيعي ، وهي النزعة التجريبية بعد أن امتدت إلى العلوم التاريخية . فالتاريخ يستند إلى قيم حضارية وليس مجرد وقائع أو حوادث مادية . والتصورات والمبادئ ليست مجرد إنعكاس للواقع بل تحول الواقع إلى فكر أي مبادئ قبلية . وتنكر المدرسة حتمية القوانين التاريخية نظرا لأنها تحقق للقيم ، ومن ضمنها الحرية الانسانية . كان فندلبند كانطيا جديدا أو فشتيا جديدا أو هيغليا جديدا نظرا لتركيزه على القبلي كما يفعل فشته وعلى التاريخ كما يفعل هيغل^(٤٢) . أرخ للفلسفة من وجهة نظر كانط مبينا الخلاف المنهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية . الأولى عامة وشاملة والثانية خاصة وفردية . الأولى ادراك للعام والثانية إدراك للخاص . وهو يشبه التقابل عند كانط بين العقل النظري والعقل العملي . وإذا امكن البرهنة العلمية على العلوم الطبيعية فإن ذلك يستحيل في العلوم الاجتماعية . ثم بحث ريكيرت امكانيات المعرفة ومناهجها في الميادين المختلفة خاصة العلوم التاريخية والفلسفية^(٤٣) . فهناك منهجان : التجريد العام في العلوم الطبيعية والتجريد الفردي في العلوم التاريخية . الأول يضم عددا لانهاثيا من

(٤١) ريل (١٨٤٤ - ١٩٢٤) زعيم المدرسة الواقعية في الكانطية الجديدة .

(٤٢) فندلبند (١٨٤٨ - ١٩١٥) فيلسوف مثالي الماني ، ومؤرخ منطقي وأخلاق ، وصاحب نظرية في القيمة . وأهم أعماله : « تاريخ الفلسفة القديمة » ١٨٨٨ ، « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٨٧٨ - ١٨٨٠ ، « مقدمات » ١٨٨٤ ، « التاريخ والعلم الطبيعي » ١٨٩٤ .

(٤٣) ريكيرت (١٨٦٣ - ١٩٣٦) فيلسوف مثالي الماني . تزعم مع فندلبند مدرسة هيدلبرج الكانطية الجديدة . أهم أعماله « موضوع المعرفة » ١٨٩٢ ، « حدود تكوين التصور العلمي » ١٨٩٦ ، « المشاكل الرئيسية لمناهج البحث الفلسفية والانطولوجيا والانثروبولوجيا » ١٩٣٤ ، « العلوم الانسانية في مقابل العلوم الطبيعية » ١٨٩٩ ، « فلسفة الحياة » ١٩٢٠ .

الموضوعات ويسمح بالتجريد والنسق . والثاني يسمح باقامة علاقات بين الحوادث والظواهر والقيم الاخلاقية . الماهيات الافلاطونية موجودة في العالم في صورة قيم باختيار الانسان الحر . وهي التي تتحكم في السلوك الاجتماعي . فعلم الاخلاق اساس علم الاجتماع . وتحقيق الفلسفة غايتها في نسقها . وكأن ريكيرت لا يعود فقط إلى كانط بل ايضا إلى فشته وهيكل . وتحت أثر فشته اقام مثالية ترنسندنالية لا تقوم على تجاوز المعرفة والوجود ، تجاوز الصورة والمادية كما هو الحال عند كانط بل على التقائهما معا في وجود شعورى . الفلسفة هو تحول تصور الوجود إلى قيمة ، وتحول الوعي الفردى إلى وعى عام . ليست القيمة شيئا ماديا بل هي موافقة وتصديق^(٤٤) . وبالتالي يتحول الواجب الصورى عند كانط إلى قيمة شعورية عند ريكيرت . وواضح هنا اقتراب الكانطية الجديدة من فلسفة الحياة التى ستظهر ايضا في العلوم الاجتماعية خاصة عند زمل ، وتصبح فلسفة مستقلة تمهد الطريق إلى الظاهريات . ثم تطورت مدرسة هيدلبرج من التاريخ إلى باقى العلوم الانسانية في فلسفة القيم عند مونستر بيرج ، ولاسك ، ثم في علم الجمال عند كوهين ، وكريستيانسن . ثم تطورت إلى ذاتية وارادية ضد الماركسية وأسست علم اجتماع مناهض لعلم الاجتماع الماركسى عند ثايمر ، وريتر^(٤٥) . فانكرت قوانين تطور المجتمعات . واعتبرت الاشتراكية مجرد ظاهرة خلقية ، مثلاً أعلى فوق الطبقات . بل أن ماركس نفسه لابد من تفسيره بكانط وقراءته من خلاله . فماركس تلميذ هيكل ، وهيكل تلميذ كانط . اخرجت من الشيوعية العلمية مضمونها الاقتصادى السياسى . كما انكرت النضال الثورى وديكتاتورية البروليتاريا . أثرت في الماركسية الرسمية ثم إستعملتها الماركسية التحريفية في الدولية الثانية (برنشتين ، كاوتسكى ، آدلر ، فورلاندر) ضد الماركسية الداروينية . وأصبحت الفلسفة الرئيسية المناهضة للماركسية . هاجمها لينين . ومع ذلك

(٤٤) موافقة Assent ، تصديق Consent ،

(٤٥) مونستر بيرج (١٨٦٣ - ١٩١٦) ، لاسك (١٨٧٥ - ١٩١٥) ، (ج) كوهين (١٨٦٩ -

١٩٤٧) ، كريستيانسن ، ثايمر ، ريتز (١٨٨٨ - ١٩٦٩) .

مازال أثرها في فلسفة القيم وفي بعض الاتجاهات الكانطية عند هوجودي فريس ، وكرافت^(٤٦) . وبالتالي أصبحت عكس مدرسة فرنكفورت التي تبنت الماركسية داخل العلوم الاجتماعية ، وطورت العلوم الاجتماعية نحو الالتزام ، وأعطت الأولوية للبناء الاجتماعي على الاخلاق المثالية . وقد قام ماركوز بالهجوم على الماركسية الكانطية عند أدلر لتأسيس ماركسية فرويدية جديدة .

أما مدرسة جوتنجن الكانطية الجديدة فقد كان على رأسها ليونارد نلسن ، مقتفية أثر جاكوب فريس^(٤٧) . ولم تختلف أسسها العامة عن المبادئ المعروفة عند باقي مدارس الكانطية الجديدة .

ويمثل المدرسة الاجتماعية النسبية جورج زمل^(٤٨) . بحث الأثر المتبادل بين الأفراد ، وركز على المجموع دون الفرد ، وبين أهمية التفاعل النفسي الذي هو قوام الحياة الاجتماعية والعلاقات المتبادلة . ويعرف عادة بأنه مؤسس علم الاجتماع الشكلائي لأنه يعتبر أشكال التجمع وأنواع التبادل بين الافراد هو موضوع علم الاجتماع . دافع في أول حياته عن علوم انسانية وضعية نسبية ضد العلوم المعيارية والمقاييس المطلقة . ثم تخلص بعد ذلك من آثار النزعة التجريبية لصالح ميتافيزيقا الحياة التي تضم النزعتين والاتجاهين الكانطيين والكانطيين الجديدين ، المثالي والواقع . فالحياة مفارقة الذات لنفسها دون توقف ، وتجاوز الواقع نفسه إلى مثال .

وقد ارتبط فلاسفة آخرون في ألمانيا بكانط أو بدأوا بالكانطية الجديدة وجعلوها أحد مراحل حياتهم ثم استقلوا عنها وكونوا مذاهبهم وفلسفاتهم الخاصة وذلك مثل ماكس فيبر ، سيجوارت ، كونوفشر ، نيقولاى هارتمان . نقد

(٤٦) هوجودي فريس Hugo de Vries ، كرافت W.Kraft .

(٤٧) ليونارد نلسن (١٨٨٢ - ١٩٢٧) ، مؤسس مدرسة جوتنجن الكانطية الجديدة .

(٤٨) جورج زمل (١٨٥٣ - ١٩١٨) فيلسوف اجتماعي حوى . أهم أعماله « مشكلة فلسفة التاريخ » ١٨٩٢ ، « فلسفة المال » ١٩٠٠ ، « حدس الحياة » ١٩١٨ ، « علم الاجتماع » ١٩٠٨ ، « جوته » ١٩١٣ .

فيبر علم الاجتماع الوضعي^(٤٩) والماركسي . فالتفسير في العلوم الاجتماعية والتاريخية لا يكون من النوع الفيزيقي الاقتصادي . ولا يمكن للتجليل الاقتصادي أو التكنولوجي الخالص تفسير تطور الرأسمالية . فلأفكار الدينية والاخلاقية أهمية اساسية مثل الكاليفينية وأخلاق الزهد الصارمة وعقيدة القدر المسبق للنجاة أو الهلاك في نشأة الرأسمالية^(٥٠) . ركز على أهمية مناهج البحث في العلوم الاجتماعية مبينا أن دراسة الظاهرة الاجتماعية مختلفة عن دراسة العلم الخالص لأن الأولى تتضمن الوعي الانساني والأفعال الحرة التي لها دلالتها الخاصة ، تعتمد على الفهم والتعاطف والحدس من أجل الوصف والتفسير . لذلك ارتبط بالكانطية الجديدة والوضعية في آن واحد . جوهر الظواهر الاجتماعية سياسية أو اقتصادية أو قانونية أو جمالية لا يتحدد موضوعيا بل ذاتيا من وجهة نظر الفاحص . وهي ظواهرها دلالات حضارية . تدرس العلوم الاجتماعية الجوانب الفردية للظواهر . وبدلا من التجريد العلمي اقترح « النمط المثالي » . وهو نمط ليس له أى اساس في الواقع بل مجرد وسيلة لفهم الواقع وتركيبه وتفسيره على عكس الماركسية التي تركز على العوامل التاريخية . لذلك جعل البعض علم الاجتماع عند فيبر مشروعا مناهضا لعلم الاجتماع

(٤٩) ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) بدأ كقانوني في برلين . ثم درس الاقتصاد والسياسة في فريبورج وهيدلبرج وميونخ . اسس « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » ، ونشر « ارشيف علم الاجتماع وعلم السياسة الاجتماعى » . وكان من مؤسسى علم الاجتماع الدينى . ولم يكن فقط باحثا نظريا بل كان له دور عملي في توجيه السياسة في المانيا . فقد كان عضوا في لجنة صياغة دستور المانيا . واشترك في مؤتمر السلام في فرساي ، وعارض اتفاقية السلام . وتم اقرار مبدأ انتخاب رئيس الجمهورية تحت ضغط فيبر . أهم أعماله « الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية » ١٩٠٤ - ١٩٠٥ ، « مناهج البحث في العلوم الاجتماعية » ١٩٢٢ ، « الاقتصاد والمجتمع » ١٩٢١ ، « الدولة الوطنية وسياسة الاقتصاد الشعبى » ١٨١٥ ، « المجموع في علم الاجتماع الدينى » ١٩٢٠ ، « علم الاجتماع وعلم السياسة الاجتماعى » ١٩٢٢ ، « نظرية العلم » ١٩٢٤ ، « الأسس العقلية والاجتماعية للموسيقى » ١٩١١ ، « رسالة العالم والسياسى » ١٩١٩ ، « المدنية » ١٩٢١ .

(٥٠) انظر دراستنا « الدين والرأسمالية » ، حوار مع ماكس فيبر ، قضايا معاصرة ، ج ١ في الفكر الغربى المعاصر ص ٢٧٣ - ٢٩٤ .

الماركسي الذي يعطى الأولوية للأبنية الاجتماعية . وانتسب سيجوارت إلى المثالية الذاتية على طريقة مدرسة ماربورج^(٥١) . وأقام المنطق على علم النفس ، وهو علم التفكير الصحيح . الضرورة فيه مقياس الحقيقة . له دلالة شاملة ، وليس على أى أساس في العالم الموضوعى . يبدأ بمسلمات بديهية . كما طور نظرية الاستدلال . ومع ذلك نقده هوسرل ، واعتبره أحد ممثلى النزعة النفسية فى المنطق. وتحت اثر هيغل ونظراته إلى تاريخ الفلسفة انضم كونوفشر إلى محاولات احياء الكانطية ولكن بناء على معاداة النقيضين المتباعدين : الميتافيزيقا العقلية التأملية والتقدم المادى وليس فقط بناء على نقد النزعة التجريبية كما هو الحال عند الكانطيين الجدد^(٥٢) . ثم نقل نيقولاى هارتمان الكانطية الجديدة إلى الانطولوجيا النقدية^(٥٣) . انتسب أولا إلى مدرسة ماربورج والكانطية الجديدة ثم رفض مثاليتها الذاتية وتصورها لعلاقة المعرفة بالوجود . وأسس فى مقابلها « الأنطولوجيا النقدية » . وتعنى أنه فى الوجود ، هناك العضوى واللاعضوى ، الروح والنفس ، لافرق بين الروح والطبيعة على طريقة شلنج والفلاسفة الالمان من أجل التعبير عن الروح الموضوعى على طريقة هيغل . فالعود هنا ليس إلى كانط وحده بل إلى الفلاسفة بعد كانط ، شراح كانط ، هيغل ، وشلنج . وطبق مذهبه الانطولوجى النقدى فى نظرية القيم والجمال والمعرفة . فاعتبر القيم الاخلاقية موجودة انطولوجيا وكذلك تصورات المعرفة

(٥١) سيجوارت (١٨٣٠ - ١٩٠٤) منطقى المائى . كان استاذاً فى توبنجن . كتابه الرئيسى

« المنطق » ١٨٧٣ - ١٨٧٨ .

(٥٢) كونوفشر (١٨٢٤ - ١٩٠٧) أحد مؤرخى الفلسفة العظام فى المانيا . عمله الرئيسى « تاريخ

الفلسفة الحديثة » (عشرة أجزاء) ١٨٥١ - ١٨٧٧ .

(٥٣) نيقولاى هارتمان (١٨٨٢ - ١٩٥٠) فيلسوف مثالى المائى . كان استاذاً فى ماربورج وبرلين

وعدة جامعات أخرى . أهم أعماله : « نظرية أفلاطون فى الوجود » ١٩٠٩ « اسس

ميتافيزيقا المعرفة » ١٩٢١ ، « فلسفة المثالية الالمانية » ١٩٢٣ - ١٩٢٩ ، « الاخلاق »

١٩٢٥ ، « الفلسفة المذهبية الالمانية » ١٩٢٣ - ١٩٢٩ ، « الاخلاق » ١٩٢٥ ، « الفلسفة

المذهبية الالمانية فى أشكالاتها المتعددة » ١٩٣١ ، « اسس الانطولوجيا » ١٩٣٥ ، « الامكان

والواقع » ١٩٣٨ ، « فلسفة الطبيعة » ١٩٥٠ ، « علم الجمال » ١٩٥٣ .

والقيم الجمالية . ومع ذلك لم تخل فلسفته من بعض العناصر اللاعقلانية والغنوصية . فكل اشكال الوجود عنده سر وكأنه يعود من جديد إلى ميتافيزيقا الوجود عند دنز سكوت ووليم أوكام والمعلم ايكهارت أو إلى السر الأعظم عند يعقوب البوهيمي أو حتى عند الوجوديين المعاصرين من أمثال جابريل مارسيل . بدت بذور اللاعقلانية في الفكر الغربى المعاصر في اطار نقد الميتافيزيقا والمادية بالعودة إلى اللاشعور والاغراق في الغنوصية والايمان والتصوف .

وقد امتدت الكانطية الجديدة خارج المانيا ، في فرنسا ، عند شارل رينوفييه ، وهاملان . وفي ايطاليا عند كانتوني ، وتوگّو . وفي روسيا عند فدنسكى ، وشلبانوف . عرفت فلسفة شارل رينوفييه باسم « النقدية الجديدة الظاهرية »^(٥٤) . وتقوم على إنكار كل الكائنات الترنسندنتالية مثل الشيء في ذاته ، المطلق ، الحقائق الباطنة . كما ظهرت الكانطية ايضا خارج المركز في الاطراف ، وخارج الوعى الأوربى المركزى بل في امتداداته في أمريكا اللاتينية ليس بهدف نقد النزعة التجريبية ورفع اتجاه الوعى الأوربى من الواقع المادى إلى الواقع الفكرى ولكن تعبيرا عن المثالية المتضمنة في الدين الذى يمثل جوهر الوعى في الأطراف . ظهر ذلك عند نونيز ريجويرو . في الأرجنتين^(٥٥) . اعاد طرح الاسئلة الثلاثة الكانطية المشهورة في « المقدمات

(٥٤) شارل رينوفييه (١٨١٣ - ١٩٠٣) أكثر الكانطيين الجدد شهرة خارج المانيا . وهو فيلسوف فرنسى تأثر بكانت وليبنتر . وأهم اعماله : « موجز الفلسفة الحديثة » (ثلاثة اجزاء) ١٨٤٢ - ١٨٤٤ « أوكونى ، اليوتوبيا في التاريخ » ١٨٥٧ ، « محاولات في النقد العام » (خمسة اجزاء) ١٨٥١ - ١٨٦٤ ، « فلسفة تحليلية للتاريخ » (أربعة اجزاء) ١٨٩٦ - ١٨٩٨ ، « الموندولوجيا الجديدة » ١٨٩٩ ، « تاريخ المشاكل الميتافيزيقية وحلولها » ١٩٠١ ، « مآلهم الميتافيزيقا الخالصة » ١٩٠١ ، « الشخصانية » ١٩٠٣ ، « علم الاخلاق » (جزآن) ، « محاولة لتصنيف المذاهب » (جزآن) ، « فكتور هوجو شاعرا » ، « فكتور هوجو فيلسوفا » .

(٥٥) نونيز روجويرو (١٨٨٣ -) فيلسوف أرجنتينى ولد في أرجواى وأصبح « استاذاً في الجامعة الوطنية في الأرجنتين . كتب حوالى خمسة وعشرين مؤلفا أهمها : « موجه القلق » ١٩١٥ ، « المعرفة والعقيدة » ١٩١٦ ، « اسس الحكمة الشاملة » ١٩٢٥ ، « الحكمة -

لكل ميتافيزيقا مستقبلية .. » . واجابة على السؤال الأول : ماذا يجب على أن أعرف ؟ اجاب ريجويرو بأن العلم لا يقول أى شيء نهائى عن أى شيء . وفى العالم تناقضات فى كل مكان تقضى على غائية الانسان . واجابة على السؤال الثانى : ماذا يجب على أن أعمل ؟ اجاب بأن جوهر الازمة وسببها هى أزمة القيم . مشكلة الفعل هى مشكلة القيمة ، وعلى الانسان أن يرفع نفسه من مستوى الفعل إلى مستوى القيمة حتى يصبح العالم ذا معنى . واجابة على السؤال الثالث : ماذا يجب على أن آمل ؟ اجاب بأن المسيح هو المثل الأعلى الذى يجب على أن آمله . وتبدو هنا طبيعة الفلسفة فى الاطراف ، اعطاء الأولوية للأخلاق على المعرفة ، وللعمل على النظر ، وللقيمة على التصور بناء على الوعي الدينى الكامن وراء الوعي الفلسفى . وفى منطقنا العربية يمثل عثمان أمين هذا التيار ليس كإنط وحده بل المثالية الأوروبية ترجمة وتأليفاً وابداعاً فيما عرف عنه باسم « الجوانية »^(٥٦) ، ثم اعادة قراءة التراث القديم خاصة اللغوى والفلسفى والصوفى بل والفكر العربى المعاصر ، من هذا المنظور .

المقالية الشاملة » ١٩٢٦ ، « الكلام الجديد للمسيح » ١٩٢٨ ، « الفلسفة الشاملة » ١٩٣٢ ، « معرفة النفس وتقديمها » ١٩٣٤ ، « رسالة فيما بعد المطبق » ١٩٣٦ « الخلاصة للرد على عصر وسيط جديد واحد » ١٩٣٨ ، « الميتافيزيقا والعلم » ١٩٤١ .
(٥٦) عثمان أمين (١٩٠٥-١٩٨٧) استاذ فلسفة بجامعة القاهرة ، تعلم فى السربون ودرس الامام محمد عبده بالإضافة إلى شللر ممثل المذهب الانسانى الرحمانى فى إنجلترا . ومن ترجماته : « التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت ، « مبادئ الفلسفة » لديكارت ، « مشروع السلام الدائم » لكائط ، « مستقبل الانسانية » لياسبرز ، « فى الفلسفة والشعر » لهيدجر ، « كائط » لامليل بوترو ، « دفاع عن العلم » لالبراييه . ومن دراساته فى الفلسفة الغربية « ديكارت » ، « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » ، « الفلسفة الرواقية » ، « شخصيات ومذاهب فلسفية » ، « محاولات فلسفية » « نحات من الفكر الفرنسى » ومن محاولاته فى التراث « محمد عبده ، آراؤه الفلسفية والدينية » (بالانجليزية) ، « الرواقية والفكر الاسلامى » ، « رواد الوعي الانسانى فى الشرق الاسلامى » ، « فلسفة اللغة العربية » ، « نظريات فى فكر العقاد » ، « فى اللغة والفكر » ، « نحو جامعات أفضل » . ومن تحقيقه للخصى ما بعد الطبيعة لابن رشد ، « احصاء العلوم » للفارابى . ومن ابداعه « الجوانية » أصول عقيدة وفلسفة ثورة . النظر دراستنا عنه فى عهد ميلاده السبعين « من الوعي الفردى إلى الوعي الاجتماعى » ، « دراسات اسلامية من ٣٤٧ - ٣٩٢ » .

ثالثاً : الجمع بين المثالية والواقعية

كان نقد العقلانية ونقد التجريبية في الوعي الأوربي في مرحلة النهاية في القرن العشرين محاولات سلبية لضم التيارين الرئيسيين فيه نحو بؤرة واحدة مشتركة لإعادة وحدته من جديد التي بدأ منها . ثم بدأت محاولات إيجابية لضم هذين البعدين في الوعي الأوربي كما فعل كانط من قبل ثم الكانطيين ، وهيجل ثم الهيغلين بما في ذلك الهيغلية الجديدة والكانطية الجديدة . وقد بدأ هذا الضم عن طريق إيجاد فلسفات تجمع بين الطرفين بصرف النظر عن الالفاظ مثل : العقلانية والوضعية ، والروحانية والوضعية ، والمثالية والمادية ، الذاتية والموضوعية ، الحدسية والنفعية ، العقلانية والواقعية . وهي كلها الفاظ متقابلة تكشف عن الرغبة في الجمع بين بُعدى الوعي الأوربي في ميادين المعرفة والوجود والأخلاق . ولما صعب التوفيق المباشر بينهما بلا واسطة نشأت فلسفة الحياة بصرف النظر عن مظاهرها لتعيد الكرة من جديد وتحاول الجمع بين التيارين بتوسط عالم الشعور .

١ - المثالية الموضوعية

بصرف النظر عن دقة التسمية يشير هذان اللفظان المتقابلان إلى كل المحاولات التي نشأت لضم التيارين المتعارضين في الوعي الأوربي دون توسط سواء في الوعي القومي الفرنسي أو الالماني أو الانجليزى أو الأمريكى . وقد بدأت هذه المحاولات في الوعي الفرنسي أولاً لأنه هو الأقرب إلى الوحدة والبدائية بالتجربة الحية . بدأت المحاولة فيه مبكراً للغاية منذ القرن التاسع عشر عند كورنو^(٥٧) . اهتم بنظرية الاحتمالات . وحاول أن يشق طريقاً بين العقلانية والوضعية . فاعتبر النظام والحدوث ، الاتصال والانفصال واقعين على نفس

(٥٧) كورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧) رياضى اقتصادى وفيلسوف فرنسى . أهم مؤلفاته « عرض نظرية الصدق والاحتمالات » ١٨٤٣ ، « محاولة في أسس المعرفة » (جزء ١) ١٨٥١ ، « اعتبارات حول مسار الأفكار » ١٨٧٢ ، « المذهب الطبيعى ، والمذهب الحيوى ، والمذهب العقلى » ١٨٧٥ ، « رسالة في تسلسل الأفكار الرئيسية في العلوم وفى التاريخ » ١٨٨١ .

المستوى . وقد أدى هذا الوضع الميتافيزيقي إلى أن الانسان بالرغم من أنه لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة في الطبيعة إلا أنه يمكن أن يزيد من احتمال تصوره لها . وبالتالي اتفقت رياضياته الاحتمالية مع نظريته في المعرفة . لقد حاول الجمع بين الفكر والتاريخ وبين العقل والطبيعة في الحياة . وكتب رافيسون قليلا إلا أنه أثر اثرا بالغا في الفكر الفرنسي في اتجاه الروحانية الدينامية لمين دى بيران^(٥٨) . وكان استاذا لبرجسون . تنبأ بفلسفة المستقبل « الروحانية الوضعية » في تقريره عن الفلسفة الفرنسية . ركز على الجوانب الروحية في الشخصية الانسانية خاصة في ميادين الفن والاخلاق . ربط بين الميتافيزيقا وعلم النفس كعادة الفلاسفة الفرنسيين . وهو بمثابة شلنج فرنسا .

وفي المانيا حاول لوتزه ايجاد فلسفة وسطى بين المثالية والمادية مع سيادة المثالية^(٥٩) . وهو تجريبي في العلوم ، غائى مثالى في الفلسفة ، مؤله في الدين ، شاعر وفنان في الوجدان . سلم بوجود عوالم ثلاث : عالم الحقائق الضرورية ، وعالم الوقائع ، وعالم القيم . تسيطر الآلية في ميدان العلوم الطبيعية . ولكنها لا تعطى معانى . فهي مشروطة وتابعة للقيمة وللعقل الذى يحتوى على خطة معينة للعالم . أما علم النفس العلى فإنه يقوم على التوازى النفسى الجسمى (السيكونفيزيقي) ، وهو نوع من الميتافيزيقا التطبيقية يظهر فيها مفهوم الروح على أنه وحدة التجربة . يحاول العلم البرهنة على وجود اتساق في الطبيعة . أما الوجود فاته علاقة . والشئ ليس مجموعة متراسة من الصفات بل وحدة متكاملة ينظمها قانون . والأثر الطبيعى يصعب تفسيره كما يصعب تفسير

(٥٨) رافيسون (١٨١٣ - ١٩٠٠) فيلسوف مثالى فرنسى . درس شلنج في ميونخ ، واصبح استاذاً للفلسفة في رين ثم مفتشاً للفلسفة في التعليم العالى . أهم أعماله : « في العادة » ١٨٣٨ ، « محاولة في ميتافيزيقا ارسطو » (أربعة اجزاء) ١٨٣٧ - ١٨٤٦ ، « الميتافيزيقا والاخلاق » ١٨٩٣ ، « في اخلاق الرواقين » ١٨٥٠ ، « بحث في الرواقية » ١٨٥٧ ، « الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر » ١٨٦٧ ، « وصية فلسفية » ١٩٠١ .

(٥٩) لوتزه (١٨١٧ - ١٨٨١) . فيلسوف المانى واستاذ الفلسفة في جوتنجن أهم أعماله « الميتافيزيقا » ١٨٤١ ، « المنطق » ١٨٤٢ ، « علم النفس الطبى » ١٨٤٢ ، « تاريخ علم الجمال في المانيا » ١٨٦٨ ، « العالم الصغير » (ثلاثة اجزاء) ١٨٥٦ - ١٨٦٤ .

الوجود . ومع ذلك فهو ناتج عن المطلق الواحد ذاتا وأفعالا . والجوهر اللانهاى أى الله هو الخير . وهو اله شخصى لأن الشخصية أعلى قيمة وبالتالي الأكثر واقعية . ولا يمكن معرفة كل شيء . وتبقى المعرفة الشاملة وحدها مع الله . كل مظاهر الوجود مثل وحدة القانون ، والمادة ، والقوة تنتج الجمال الذى يمكن ادراكه عن طريق الاستبطان . وواضح بداية توحيد التيارين المثالى والمادى فى الجمال والدين . وكان لمنطق لوتزه أثر واضح على ظاهريات هوسرل ، وبداية الشخصية مع الظاهريات بعدها . كما استطاع فولكلت ضم المثالية الألمانية فى شتى صنورها منذ كالط لبعده لتحليل المعرفة^(٦٠) . فالمعرفة لها مصدران : الأول ، المادة التجريبية التى بدونها لا تحدث معرفة فعلية بالعالم الخارجى ، وهى مادة مستقلة عن الوعي . والثانى ، الفكر المنطقي الذى يصوغ المادة الحسية الأولى . فالمعرفة إذن تحتاج العمليات العقلية على المادة الحسية . أما الواقع فإنه يتجاوز الذات . والذات نفسها لاهى واقع مادى ولا هو شعور ذاتى . هى عالم بين عالمين ، بها واقع وبها فكر . وعلى هذا النحو يمكن الارتباط بين التيارين الرئيسيين فى الوعي الأوربي كراهص للظاهريات .

وفى المجتزأ تم التوحيد بين التيارين ليس فقط على مستوى المعرفة والوجود بل أيضا على مستوى الأعلاني على يد سدجويك^(٦١) . حاول فى فلسفته الاخلاقية الجمع بين الهندسية والنفعية إذ أنه وصلها بأنها نفعية على اساس حدسى . والالزام الخلقى الذى يشعر به الانسان والذى يمكنه من الحصول على السعادة يمكن ادراكه بالحدس . أما القواعد الخلقية الخاصة فإنها تعرف بالمنفعة لتحقيق هذا الالزام . وعلى هذا النحو يمكن تبرير شرعية الاخلاقية . وللتوفيق

(٦٠) فولكلت (١٨٤٨ - ١٩٣٠) . فيلسوف المائى . أهم مؤلفاته « التجربة والفكر » ١٨٨٦ ، « لسق علم الجمال » ١٩٠٥ - ١٩١٤ ، « ظاهريات وميتافيزيقا الزمان » ١٩٢٥ « مشكلة الفردى » ١٩٢٨ .

(٦١) هنرى سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠) فيلسوف انجليزي ، درس فى كامبردج وعلم بها . وأهم أعماله « مناهج الاخلاق » ١٨٧٤ ، « ملاح تاريخ الاخلاق » ١٩٠٢ ، « مجال علم الاقتصاد ومنهجه » ١٨٨٥ ، « محاضرات فى فلسفة كالط » ١٩٠٥ .

بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة أى بين القواعد الخاصة والمبادئ العامة لا بد من التأليه الطبيعى والعقل^(٦٢) . فالله هو الضامن لامكانية هذا التوفيق .

وفى أمريكا ظهرت ايضا محاولات للتوحيد بين التيارين على مستوى الاجتماع والسياسة على يد رافائيل^(٦٣) . فقد حاول الجمع بين العقلانية والواقعية . فأهمية العقل ترجع إلى أنه مطبق فى ميدان وليس عقلا فى فراغ . ويمكن حل جميع المتناقضات عن طريق جمعها فى أقطاب مما يدل على رغبة الوعى الأوربى فى تجاوز ثنائياته التقليدية والنزوع نحو بؤرة مشتركة واحدة هى القطب الذى يتجه اليه التياران المتقابلان . كما حاول كولكنز اقامة مثالية موضوعية مثل رويس ، شخصانية مطلقة ، وتأسيسها فى الجشطالت^(٦٤) وهنا تبدو الرغبة فى الجمع بين التيارين فى وسط ثالث هو علم النفس أو الشعور ، وهو ماتجلى بعد ذلك فى الظاهريات .

٢ - فلسفة الحياة

عندما لم تفلح المحاولات التى قدمتها الفلسفات الحديثة من أجل ربط هذين الخططين المنفرجين : التيار العقلى والتيار التجريبي اللذين خرجا من نقطة البداية الأولى فى الكوجيتو الديكارتي ، بعد محاولة كانط للربط بين الحس والفهم والعقل كثلاث طوابق متتالية فى الشعور ، ومحاولة هيجل لاعادة الوحدة الباطنية الجدلية بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود بدأت الفلسفة المعاصرة فى نقد الاتجاهين معا حتى يسهل ضمهما معا فى تيار واحد يصب فى بؤرة ثانية هى الشعور . ولما كانت محاولات الجمع الاولى من أجل خلق مثالية

(٦٢) التأليه الطبيعى Deism ، التأله العقل Theism .

(٦٣) رافائيل (١٨٨٠ -) فيلسوف امريكى ، اجتماعى سياسى قانونى . أهم أعماله :

« العقل والطبيعة » ، « القانون والنظام الاجتماعى » .

(٦٤) كولكنز (١٨٦٣ - ١٩٣٠) فيلسوف امريكى . أهم أعماله : « التدخل إلى علم النفس » ،

« المشاكل الملحة فى الفلسفة » ، « الانسان الحثير والحثير » .

موضوعية قد تمت في النهاية باسم المثالية وتحت تأثيرها وربما لحسابها جاءت محاولات جديدة باسم فلسفة الحياة تنقد العقل لحساب اللامعقول سواء كان في اللاشعور أو في إرادة الحياة أو في الحياة - القوة أو في الحياة العاقلة (الطريق الثالث) .

ظهرت فلسفة اللاشعور عند ادوارد فون هارتمان^(٦٥) . فاللاشعور لديه ، مثل شوبنهاور ، اساس الوجود والأخلاق ، والرغبة اساس الشقاء ، وتركها اساس السعادة . ويمكن للانسان أن يتجاوز السعادات الدنيوية عن طريق تنظيم المجتمع وذلك عن طريق ترك أوهام ثلاثة مسيطرة على الانسان : السعادة الدنيوية ، السعادة الاخروية ، السعادة في تقدم المجتمع . ومن ثم اصبح ممثلاً للرهينة السياسية والفكرية . وبالتالي جمع بين النزعة الارادية عند شوبنهاور وعقلانية هيجل وتصور شلنج حتى يتغلب على النزاع بين العقلانية واللاعقلانية وذلك بوضع اللاشعور كبؤرة مشتركة يلتقى فيها التياران . كما اثبت مطلقاً محايذا طالما أن الفكرة والارادة متفقتان . وتحتة تتدرج كل القيم في وحدانية ذاتية ، مثالية ظاهرية ، واقعية ترنسندنالية ، شقا لطريق ثالث بين الآلية والحيوية ، يقوم على الغائية . حاول صياغة مذهب حيوى جديد ونقل شوبنهاور من التشاؤم إلى التفاؤل ، ومن اللاغائية إلى الغائية .

ثم تحول عالم اللاشعور من مستوى الميتافيزيقا إلى مستوى علم النفس على يد فرويد^(٦٦) . استعمل في علاجه وسائل التنويم المغناطيسى بالاضافة إلى مناهج

(٦٥) ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢ - ١٩٠٦) فيلسوف مثالى المائى ، مؤسس المدرسة اللاعقلية والارادية المعاصرة . أهم أعماله : « فلسفة اللاشعور » (ثلاثة اجزاء) ١٨٦٩ ، « دين الروح » ١٨٨٢ ، « علم الجمال » ١٨٨٦ ، « نظرية المقولات » ١٨٩٧ ، « تاريخ الميتافيزيقا » ١٩٠٠ ، « مشكلة الحياة » ١٩٠٦ ، « دين المستقبل » ردا على جوير في « لادينية المستقبل » .

(٦٦) فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) طبيب لمساوى ، ومؤسس مدرسة التحليل النفسى . درس الطب في جامعة فينا ، واهتم بعلاج مرضى الاعصاب . ثم ذهب إلى باريس في ١٨٨٥ ليدرس مع شاركو ، وفحص المناهج المستعملة في مدرسة نانسى . أهم أعماله : « تفسير الاحلام » ١٩٠٠ ، « علم النفس المرضى للحياة اليومية » ١٩٠١ ، « محاولات ثلاثة في نظرية الجنس » -

الارتباط الحر وتفسير الأحلام . ولم يكتشف وسائل العلاج النفسي للأمراض النفسية والعصبية فحسب بل انتهى إلى نظرية نفسية تعتمد على مركزية الغريزة الجنسية وعالم اللاشعور في حياة الإنسان . فالنفس الانسانية تتكون من ثلاثة مستويات : الأنا وهو المستوى الاجتماعى الظاهر ، ومجموعة الرغبات الباطنة ، والأنا الأعلى الذى يقوم بدور الرقيب والذى يمثل الأخلاق والدين والقانون والمدنية و«الهو» الذى يمثل الواقع الاجتماعى . وكان له اثره البالغ في تجاوز الشائبة الديكارتية بين العقل والشعور ، وبين النفس والبدن . ثم قلل أدلر من أهميته الغريزة الجنسية وزاد من أهمية الأنا^(٦٧) . وحلل عقدة النقص الناتجة عن العيوب الجسمية والنفسية وتعويض الأنا عن ذلك وتحويلها إلى مغالاة في التفوق . ثم قدم يونج نوعا من التحليل النفسى هو « علم النفس التحليلى » الذى يحلل الصراع والتوتر الحالى عند المرضى ويرفض التفسير الجنسى للأمراض العصبية ، ويتميز عن التحليل النفسى عند فرويد وعلم النفس الفردى عند أدلر^(٦٨) . يستعمل منهج فرويد في

١٩٠٥ ، « الفكاهات وعلاقتها باللاشعور » ١٩٠٥ ، « نشأة التحليل النفسى وتطوره » ١٩١٠ ، « ليوناردو دافنشى وذكرى طفولته » ١٩١٠ ، « التوهم والتأويل » ١٩١٣ ، « في تاريخ حركة التحليل النفسى » ١٩١٦ ، « ما وراء مبدأ اللذة » ١٩٢٠ ، « الأنا والهو » ١٩٢٣ ، « دراسة في السيرة الذاتية » ١٩٢٥ ، « مستقبل الوهم » ١٩٢٧ ، « مسألة التحليل الدينى » ١٩٢٧ ، « المدنية وانتقاداتها » ١٩٣٠ ، « موسى والتوحيد » ١٩٣٩ . أدلر (١٨٧٠ - ١٩٣٧) عالم نفس ، اشترك مع فرويد أولا ثم اسس مدرسته الخاصة في فينا عام ١٩١٢ . أهم اعماله : « دراسة في النقص العضوى وتعويضه النفسى » ١٩٠٧ ، « التكوين العصابى » ١٩١٢ ، « علم النفس الفردى » ١٩٢٥ ، « مشاكل المرض العصبى » ١٩٣٠ ، « تربية الأطفال » ١٣٠ ، « ماذا تعنى الحياة لك ؟ » ١٩٣١ ، « الطفل المشكل » ، « التفوق والمصلحة الاجتماعية » ١٩٢٨ - ١٩٣٧ .

(٦٨) يونج (١٨٧٥ - ١٩٦١) عالم نفس سويسرى . كان مساعدا لفرويد وتلميذا له منذ ١٩٠٧ ثم انفصل عنه وقام بأبحاثه الخاصة . أهم مؤلفاته : « علم نفس عمليات الشعور » ١٩١٣ ، « محاولتان في علم النفس التحليلى » ١٩٢٨ ، « الانسان الحديث باحثا عن الروح » ١٩٣٨ ، « علم النفس التحليلى ، النظرية والتطبيق » ١٩٣٥ ، « علم النفس والدين » ١٩٣٨ ، « علم النفس والتربية » ١٩٤٦ ، « علم نفس التحويل » ١٩٤٦ ، « الرد على يعقوب » ١٩٥٢ ، « النفس غير المكتشفة » ١٩٥٧ ، « ذكريات ، وأحلام ، وتأملات » ١٩٥٧ . وهناك أعمال مجموعة أخرى تضم عديدا من الدراسات على فترات متباعدة مثل « الروح في الانسان والفن

الارتباط الحر وتحليل الاحلام ومع ذلك له آلياته الخاصة لتحليل تداعي الكلمات يختلف فيها عن فرويد . يقلل من أهمية دور الجنس ، ويؤكد على أهمية دور الصراع الحالى على صراع الطفولة وعقدها الماضية فى شرح الامراض العصبية وتفسيرها . وهو معروف ايضا بتصنيفه لانماط الشخصية إلى انطوائية والنبساطية طبقا لاتجاه الفرد فى العالم الخارجى . ويميز بين وظائف اربعة للعقل : التفكير ، والشعور ، والاحساس ، والحدس . وغاية الإنسان فى الحياة هو تحقيق الانسجام النفسى بين تنمية الذات والاحلاص للعالم الخارجى .

وتأخذ فلسفة الحياة فى المانيا منحى آخر انطلاقاً من اللاشعور إلى مافوق الشعور ، وتتحول إلى ارادة القوة ، وتتجسد فى « السوبرمان » عند نيتشه^(٦٩) . غلب على كتاباته الرمز والغموض . وأسلوبه نثرى عويص لا يخلو من شاعرية مثل اسلوب لاروشوفوكو ، فوفنارج ، طريقته لا مدرسية . درس شوبنهاور وامرسون ، وتعلم منهما اكثر مما تعلم من كانط أو هيغل . ويعتبره فوكو مع ماركس وفرويد أعظم ثلاثة فلاسفة معاصرين . عارض نماذج فلسفة التنوير ، وآثر النموذج الارستقراطى للإنسان المتفوق . ركز على الجوانب اللاشعورية والارادية للإنسان (ديونيزيوس) على حساب الجوانب العقلية

والادب « ١٩٢٦ - ١٩٥٢ » ، « أربعة أنماط قديمة » ١٩٤٨ - ١٩٥٤ ، « فى طبيعة النفس » ١٩٤٨ - ١٩٥٤ ، « رمزية الماندالا » ١٩٥٠ - ١٩٥٥ ، « الإنسان ورموزه » ١٩٥٩ . نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) كاتب وفيلسوف المالى ، ابن راع بروتستانتى . تعلم فى بون وليبزج . تفوق فى دراسته حتى أنه عُيِّن وهو فى الرابعة والعشرين استاذاً للدراسات القديمة فى جامعة بازل . زامله المؤرخ بوركهارت فى الجامعة ، وكان فاجنر وكوزيما جيرانه . مرض نفسياً فترك كرسى الفلسفة فى ١٨٧٩ . وقضى بقية حياته فى مصحات ايطاليا وفرنسا وسويسرا كاتباً ومفكراً حتى أصيب بالجنون فى يناير ١٨٨٩ . وقامت اخته برعايته حتى وفاته . أهم مؤلفاته « هكلنا تكلم زاردشت » ١٨٨٣ - ١٨٩٢ ، « ارادة القوة » ١٨٨٣ - ١٨٦٨ ، « فى الصدق والكذب فى الخطأ الاخلاق الخارجى » ، « المعرفة السعيدة » ١٨٨٢ ، « غسق الالهة » ، « فيما وراء الخير والشر » ١٨٨٦ ، « أنساب الاخلاق » ١٨٨٧ ، « المسيح الدجال » ١٨٩٥ ، « نشأة التراجيديا » ١٨٧٢ ، « اعتبارات عاصفة » ١٨٨٧ - ١٨٧٦ ، بالإضافة إلى مجموعة من الخطابات المتبادلة مثل « خطابات مختارة » ١٨٦٨ - ١٨٨٨ ، « مراسلات نيتشه وفاجنر » ١٨٦٩ - ١٨٧٨ .

الشعورية (ابولو) . نظريته للمعرفة آدائية ، والحقيقة لديه وجهة نظر ، كما سيبدو عند أورتيجا فيما بعد ، ضد الوضعية التي تثبت موضوعية الوقائع بلا تفسير . لذلك كان نيتشه من واضعى اسس علم اجتماع المعرفة وكما هو اوضح في دراسته في الصلة بين العقائد وظروف نشأتها الاجتماعية والتاريخية كما فعل مانهايم فيها بعد ومدرسة فرنكفورت بل ولدى فلاسفة العلم مثل كوك وفيربانك . وبالرغم من حاجة الانسان إلى الميتافيزيقا إلا أنه عادى المثالية التي تعقل الحياة وتنفي الوجود . نقد الثنائية التقليدية التي تفصل الحياة عن الوجود كما هو الحال عند ديكرت وكانط . ونقد الاخلاق المسيحية والنفعية ، وعادى الدين وآمن بالاحاد . وهو صاحب العبارة الشهيرة « ان الله قد مات » منتهاً إلى العدمية المطلقة . ساهم في نقد اللغة باعتباره العمل الرئيسي للفلسفة . فالتفكير لغة لتزييف الواقع . دور اللغة الكشف عن التجارب الحية حتى نبقى على مستوى البيولوجيا دون أبنية نظرية أو لغة فردية . وعلى هذا النحو يكون نيتشه أحد رواد فلسفة التحليل المعاصرة بل وأحد المصادر الرئيسية في الفلسفة المعاصرة ينقلها من فلسفة الحياة إلى فلسفة الوجود كما هو الحال عند ياسبرز في كتابيه « نيتشه » ، « نيتشه والمسيحية » ، وهيدجر في كتابه « نيتشه » (جزءان) (٧٠) . ثم شاعت فلسفة الحياة عند كتاب الجمهور العريض في ألمانيا أيضاً مثل أوكن (٧١) . وهو صاحب ميتافيزيقا روحية في مقابل المثالية والمادية وأشكالها من طبيعية ووضعية وآلية . والحياة الروحية تجربة تقوم على المعارضة والصراع لتؤكد الذات المقاومة لايجاد بدائل عن النزعتين الروحية والطبيعية . وهى اختيار حاسم في المواقف . وكل المتعارضات جزء من الحياة الروحية . والتوفيق بين النزعتين كدافعين حيويين ليس مجرد حدس عقلى بل هو جهد

(٧٠) انظر دراستنا « بين ياسبرز ونيتشه » ، قضايا معاصرة ، ج ٢ في الفكر الغربى المعاصر ص ٣٧٥ — ٣٩٧ .

(٧١) أوكن (١٨٤٦ — ١٩٢٦) استاذ الفلسفة في فيينا ، وكانت ذائع الصيت ، وحاصل على جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٠٨ . أهم أعماله « معنى الحياة وقيمتها » ١٨٩٦ ، « التيارات الكبرى في الفكر المعاصر » .

فردى شجاع ، عمل ملتزم ومخلص . ويحاول أوكن بذلك التوفيق بين التجربة الحية والبروتستانتية الليبرالية . ويضع بدلا من العقلانية المثالية مثالية نشطة قائمة على فهم الحضارة وإيجاد الدلالة الروحية للحركات التاريخية، فحوادث التاريخ وحدات حياة ، والمنهج التاريخي يرد الوقائع الجزئية إلى علاقاتها مع نفسها ومع منطقتها الذاتي في جدل تاريخي يقوم على نقد ذاتي للمبادئ المباعدة في الذهن والتي تقوم الابنية الفلسفية عليها^(٧٢) . كما طالب بضرورة التجديد الحضاري وكأنه بداية طريق طويل يحذر من الازمة ، سار فيه شبرانجر ، واشبنجر ، وتوينبي فيما بعد . وقد تقوم فلسفة الحياة على اساس بيولوجي كما هو الحال عند دريش^(٧٣) . اسس « الحيوية الجديدة » ضد التفسير الآلي للحياة ، ويقوم المذهب على التسليم بوجود قوة حيوية ابدية أو كمال أو طبيعي ذي حياة بالقوة ، وهو المفهوم الارسطي القديم « الانتلخيا » . والغائية تحدد المسار الكلي للعمليات الحيوية التي لا يمكن تفسيرها بالعلم .

وفي فرنسا ظهرت فلسفة الحياة عند جان ماري جويو^(٧٤) . وبالرغم من عمره القصير إلا أنه يعتبر نيتشه فرنسا . جمع بين فلسفة الحياة والمادية . والاخلاق تعبير عن فورة الحياة ، بلا الزام ولا جزاء . وتكون مع الدين والاجتماع والجمال علوم المستقبل التي تراث الدين . فالمستقبل لادين له . غلب على اسلوبه الانشاء وهو في حموة معارضة الفلسفة العقلية القديمة . ثم

(٧٢) وحدات حياة Syntagma ، المنطق الذاتي Noo Logic .

(٧٣) دريش (١٨٦٧ - ١٩٤١) بيولوجي وفيلسوف الماني مؤسس « الحيوية الجديدة » . وأهم أعماله « فلسفة العضو » ١٩٠٧ - ١٩٠٨ . « نظرية النظام » ١٩١٢ ، « نظرية الواقع » ١٩١٧ ، « العلية والحيوية » .

(٧٤) جان ماري جويو (١٨٥٤ - ١٨٨٨) فيلسوف حيوي فرنسي . أهم مؤلفاته « أخلاق ابيقور وعلاقتها بالنظريات المعاصرة » ١٧٧٤ ، « الاخلاق الانجليزية المعاصرة » أخلاق المنفعة والتطور » ١٨٧٩ ، « مشاكل علم الجمال المعاصر » ١٨٨٤ ، « الفن من وجهة النظر الاجتماعية » ١٨٨٥ - ١٨٨٧ ، « لادينية المستقبل » ١٨٨٦ ، « نشأة فكرة الزمان » ، « التربية والوراثة » ، « خطة لاخلاق بلا الزام ولا جزاء » .

استأنف نفس التيار فوييه لاعادة بناء الميتافيزيقا في التجربة^(٧٥) . حاول تأصيل اللاعقلانية بكتابة تاريخها الحديث . كما حاول صياغة فلسفة تصورات العالم مثل دلتاي تقوم على رصد مختلف صيغ التعبيرات عن الحياة . ولكن تظل فلسفته قائمة على اعادة النظر في الأخلاق المثالية وتأسيسها على العلوم الاجتماعية ، ونقد الاخلاق الكانطية ووضعها في نسق واحد مع الفن والدين والقانون والاجتماع . تقوم الاخلاق الجديدة على « الفكرة - القوة » وهي تعادل ارادة القوة عند نيتشه . وكان من أوائل الذين كتبوا في « علم نفس الشعوب » سواء على المستوى القومي أو على المستوى الأوربي . وكان يغلب عليه ايضا الخطابة والانشاء . كما ظهرت فلسفة الحياة عند جورج سورل لبضع اسس نظرية العمل المباشر مؤكدا على دور العنف في التاريخ^(٧٦) . العنف تعبير عن الارادة ، وهي الفكرة في أفعالها المتحققة ، خلق وابداع ، أخلاق وفعل وانتاج . يرفض الحلول الوسط لأنها علامة البرجوازية الساقطة . الاساطير الاجتماعية وسائل لاعقلية لتوجيه الشعوب . وهي قادرة على العمل المباشر . ولا تقوم الاشتراكية إلا بالعنف الذي تمارسه البروليتاريا المتعلمة والمنظمة . ثم استطاع برجسون صياغة فلسفة الحياة على نحو علمي دقيق وبأسلوب فلسفي

(٧٥) فوييه (١٨٣٨ - ١٩١٢) فيلسوف حيوي فرنسي . أهم مؤلفاته « مستقبل الميتافيزيقا مؤسسة في التجربة » ١٨٨٨ - ١٨٨٩ ، « الفكر والمدارس اللاعقلية الجديدة » ١٩١١ ، « خطة لتفسير العالم » ١٩١٢ ، « علم نفس الشعب الفرنسي » ١٨٩٨ ، « فرنسا من وجهة النظر الاخلاقية » ١٩٠٠ ، « تخطيط نفس للشعوب الأوربية » ١٩٠٢ . وأهم أعماله الأخرى « الحرية والحتمية » ١٨٧٢ ، « تاريخ الفلسفة » ١٨٧٥ ، « الفكرة الحديثة للقانون » ١٨٩٠ ، « تطور الأفكار - القوة » ١٨٩٠ ، « المزاج والشخصية عند الافراد والجنسين والاجناس » ١٨٩٩ ، « نقد المذاهب الاخلاقية المعاصرة » ١٨٩٩ ، « أخلاقية كانط واللائاخلاقية المعاصرة » ١٩٠٥ ، « العناصر الاجتماعية في الاخلاق » ١٩٠٥ ، « الديمقراطية السياسية والاجتماعية في فرنسا » ١٩١٠ .

(٧٦) جورج سورل (١٨٤٧ - ١٩٢٢) فيلسوف فرنسي ، ومنظر اجتماعي . تأثر بنيتشه وماركس وبرجسون . كان داعية للحركة النفاية الثورية ضد الليبرالية . وقد اعتمدت الفاشية الايطالية على بعض أفكاره ثم انعكست في الاشتراكية الوطنية الالمانية وكتابه الرئيسي « تأملات في العنف » ١٩٠٨ . وله ايضا « آراء » ، « كتابات في نظرية البروليتاريا » ، « أوهام التقدم » .

محكم^(٧٧) . وأراد أن يشق طريقاً ثالثاً بين الصورية والمادية . أهدع عالماً فلسفياً جديداً وأسلوباً يجمع بين الدقة العلمية والصورة الأدبية . بدأ بالهجوم على المادية في علم النفس ، وعلى التوازي بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية وقوانين الاحساس عند فشنر ، وعلم النفس المعمل عند فوندر لاثبات الديمومة والاحساس الداخلى بالزمان ، علامة الحرية ، كمعطى مباشر للوجدان . كما فنّد النظريات النفسية المادية التي تعتبر ملكات النفس مثل التذكر في مراكز حسية في المخ كما هو الحال عند شاركو . ثم فنّد النظرية التطورية الآلية المادية عند دارون ولامارك وسبنسر . وحاول الرد على اينشتين واثبات خلطه في الزمان بين المعية والديمومة . ثم أوقف المعركة بعد رد اينشتين عليه وعدم قدرة برجسون على مجاراته في الرياضيات . وارتبطت فلسفته بالجمال في دراسته عن الضحك ولتطبيق نفس الحدس وهو تحول الحياة إلى آلة ، والكيف إلى كم ، والمتحرك إلى ثابت ، هو ما يدفع الانسان إلى الضحك . وأخيراً رد على تصور علم الاجتماع الوضعي للدين عند دوركايم وليفى بريل للتمييز بين الدين الثابت والدين المتحرك ولنقد الالتزام الخلقي عند كانط ووضع اخلاق حيوية تقوم على نداء البطل ودافع الروح . وبقدر ما كان الفكر الغربى المعاصر يحاول تجاوز الثنائية الديكارتية القديمة إلا أنه في معرض رفعه للمادية وقع في ثنائية أخرى من أجل كشف البعد الشعورى الذى رده المادية إلى مستواها . وقع في ثنائية جديدة ، ثنائية العقل والحدس ، المادة والذاكرة ، الكم والكيف ، الامتداد والتوتر ، التطور والخلق ، المكان والزمان ، الخارج والداخل ، الثابت والمتحرك . وهى

(٧٧) برجسون (١٨٦٩ - ١٩٤١) فيلسوف فرنسى . كان استاذاً في الكوليج دى فرانس وانتخب عضواً في الأكاديمية في ١٩١٤ ، وحصل على جائزة نوبل للأدب في ١٩٢٧ . أهم أعماله « رسالة في المعطيات البدئية للوجدان » ١٨٨٩ ، « المادة والذاكرة » ١٨٩٦ ، « التطور الخالق » ١٩٠٧ ، « المعية والديمومة » ١٩٢٣ ، « الضحك ، محاولة في دلالة المضحك » ١٩٢٤ ، « منبعا الاخلاق والدين » ١٩٣٢ . ثم جمع مقالاته الرئيسية في مجموعتين « الطاقة الروحية » ١٩٠١ - ١٩١٣ . « الفكر والمتحرك » ١٩٠٣ - ١٩٢٣ . وجمع اصدقاؤه وتلاميذه بالرغم من وصيته ثلاثة مجموعات « كتابات وأقوال » ، الجزء الاول ١٨٧٨ - ١٩٠٥ ، الجزء الثانى ١٩٠٥ - ١٩١٥ ، الجزء الثالث ١٩١٥ - ١٩٣٩ .

اشكال جديدة للثنائية القديمة بين البدن والنفس . واهم دوкас مثل برجسون
 بعلم النفس الروحي الذى يكشف عن عالم الحياة ، ظاهرها وباطنها من خلال
 التراسل الروحي^(٧٨)

وفى اسبانيا ظهرت فلسفة الحياة عند أونامونو وأورتيجا بحيث لم يعد هناك
 فرق بينها وبين الفلسفة الوجودية . تقوم فلسفة أونامونو على ثنائية الصراع بين
 العقل والايمان ، والفكر والحياة ، والمدنية والحضارة^(٧٩) . الطرف الاول يمثل
 التجربة الخارجية والآلة ويعادل العقل والكم والمكان عند برجسون . والثاني
 يمثل الحياة والباطن والحركة مثل الحدس والكيف والزمان عند برجسون .
 وهو بذلك لا يعبر عن أزمة اسبانيا وحدها بل عن أزمة الوعي الأوربي كله .
 الفرد غاية فى ذاته . والمسؤولية الفردية تقع على المدينة تجاه كل انسان . ومع
 أن الانسان يعيش فى مجتمع إلا أنه يعيش بلحمه وعظمه ودمه فى حين أن
 المجتمع مجرد . الانسان العيان بالضرورة طيب كل ما هو مجرد فى المجتمع
 والانسانية . وعلى هذا النحو تتأسس الاطولوجيا العيانية . والكلمة لديه تعنى
 قدرة الانسان على إدراك العالم إدراكا حدسيا مباشرا ثم تحويله إلى قول وفعل ،
 إلى لغة وسلوك . ويؤمن أونامونو بالخلود لأن الايمان يتجاوز العقل ، ويفوق
 عليه . ويتضح هنا فى بداية التحول من فلسفة الحياة إلى الوجودية الجمع بين

(٧٨) دوкас (١٨٨١ - ١٩٦٩) فيلسوف أمريكى ولد فى فرنسا وأقرب إلى برجسون منه إلى
 الفلسفة الأمريكية . أهم عمل له « الطبيعة والعقل والموت » . علم النفس الروحي

Parapsychologie ، التراسل الروحي Télépathie .

(٧٩) أونامونو (١٨٦٤ - ١٩٣٦) فيلسوف وكاتب اسباني ، استاذ اللغة اليونانية والادب واستاذ
 تاريخ اللغة الاسبانية ورئيس جامعة سالامنكا . ويعتبر أهم شخصية أدبية فى اسبانيا بل أصبح رمزا
 لها . أهم أعماله : « سلام فى الحرب » ١٨٩٩ ، « فى التعليم العالى فى اسبانيا » ١٨٩٩ ، « العودة
 إلى الأصالة » ١٩٠٢ ، « الحب والشربية » ١٩٠٢ ، « حياة دون كيخوت وسلفه » ١٩٠٥ ،
 « دينس ومحاولات أخرى » ١٩١٠ ، « حديث البفيس وحوار » ١٩١٢ ، « ضد هذا وذاك »
 ١٩١٢ ، « هاولات » (سبعة أجزاء) ١٩١٦ - ١٩٢٠ ، « المواطن التراجيدى للحياة فى الإنسان
 وفى الشعوب » ١٩١٤ ، « ضباب » ١٩١٤ ، « احتضار المسيحية » ١٩٣٠ .

الفلسفة والادب كاسلويين في التعبير^(٨٠) . واستمر في نفس التيار تلميذه أورتيجا أى جاسيه^(٨١) . وبالرغم من أثر الكانطية الجديدة عليه إلا أنه كان ضد العقلانية الأوربية . فالحياة لها الأولوية على كل شيء ، والأشياء ليس لها وجود او قيمة مستقلة عن الحياة . تاخذ الأشياء دلالاتها من حياة الانسان . الحياة في جانب والعقل في جانب آخر . ولا يعنى ذلك أنهما منفصلان . هناك تعارض جدلى بينهما ، ووجود الانسان وسط هذا الجدل . ليست الحياة وجود بل صيرورة ، غاية وتحقق ، حاضر ومستقبل ، زمان وكرامة . والوجود الانسائي هو الذات وسط الظروف ، الأنا في التاريخ ، الوجود في الموقف . أما ما اصطلح عليه سلفا باسم نظرية المعرفة فهى وجهة نظر لتفسير العالم . ولما كانت وجهات النظر متعددة فهناك فلسفات متعددة ، كلها صواب . المطلق الوحيد هى الحياة الفردية ، الأنا وظروفه الذى عليه تلتقى كل وجهات النظر . لذلك عرفت فلسفته باسم « فلسفة المنظور » . ومن ثم لافرق بين الفلسفة

(٨٠) انظر دراستنا « أونامونو والمسيحية المعاصرة » ، قضايا معاصرة ج ٢ في الفكر الغربى المعاصر ص ٣٤٠ - ٣٥٥ .

(٨١) أورتيجا أى جاسيه (١٨٨٣-١٩٥٥) كاتب وصحفى وسياسى وفيلسوف وتلميذ أونامونو . ولد في مدريد ، وعاش في بونيس ايرس بالأرجنتين . درس في مدرسة اللجوزيت ثم في جامعة مدريد . قدم رسالته للدكتوراه « الحركة الألفية » ١٩٠٤ . ثم درس في ليزج وبرلين وماربورج مع هرمان كوهين وتعلم منه المنهج العلمى والاهتمام بالتربية . ثم عاد إلى اسبانيا استاذاً للميتافيزيقا في مدريد . وتضمن اعماله مجموعات ثلاثة : الأولى في الاجتماع والسياسة مثل : « ثورة الجماهير » ١٩٣٠ ، « الانسان والناس » ١٩٤٠ ، « موضوع عصرنا الحديث » ١٩٢٨ ، « الانسان والازمة » ، « اسبانيا بلا عمود فقرى » ١٩٢٨ ، والثانية حول الفلسفة مثل : « ماهى الفلسفة ؟ » ١٩٢٩ ، « نشأة الفلسفة » ١٩٤٣ ، « بعض دروس الميتافيزيقا » ١٩٢٣ ، « التطابق والحرية » ١٩٤٤ - ١٩٤٥ ، « التاريخ باعتباره نسقاً » ١٩٤١ ، « تفسير للتاريخ الشامل » ١٩٤٨ - ١٩٤٩ ، « فكرة المبدأ في فلسفة لينتزر وتطور النظرية الاستنطائية » ، « كانط » ١٩٣٠ . والثالثة حول الفن والحضارة مثل : « محاولات اسبانية » ، « في الحب » ، « القضاء على انسانية الفن » ١٩٢٦ ، « تأملات في دون كيخوت » ١٩١٤ ، « ظاهريات الفن » ، « فلاسكويز ، جويبا » ، « رسالة الجامعة » ١٩٣١

والفن ، كلاهما منظور^(٨٢) . والفلسفة عند خيراو بالآو ليست مجرد تلاعب بالمفاهيم والتصورات بل هي وسيلة لمساعدة الانسان على تطوير امكانياته الفطرية لتحقيق الشخصية^(٨٣) . الفلسفة أقرب إلى التربية ، تهدف إلى تحقيق رسالة علمية . وهنا يبدو أيضا التحول من فلسفة الحياة إلى الفلسفة الوجودية من خلال الظاهريات . وكما هو العادة في انتقال الفلسفة الأوربية من المركز إلى الاطراف فقد انتقلت فلسفة الحياة من أوروبا إلى أمريكا اللاتينية مثلا عند اليخاندو دوستوا^{٨٤} . فقد ميز بين نوعين من الحرية ، الثابت والمتحرك مثل قسمة برجسون للدين والاخلاق . الثابت ينطلق بالنظام الكوني وتناغم الظواهر . والمتحرك خلق وابداع متعلق بالانسان . ليس العالم وجودا كما هو عليه بل كما نعيشه ونجربه . عالم الشعور هو نقطة الالتقاء بين الحريتين . وتكون الغلبة فيه للحرية المتحركة على الحرية الثابتة أى للانسان على الطبيعة . وعلى هذا الاساس تكون الاخلاق ممكنة بغلبة الحرية على الحتمية . وواضح أن فلسفة الاطراف كامتداد لفلسفة المركز مركزة في أمريكا اللاتينية أكثر منها في آسيا وأفريقيا نظرا للقرب الحضارى بين أوروبا وأمريكا على عكس البعد الحضارى بين أوروبا من ناحية وأفريقيا وآسيا من ناحية أخرى .

(٨٢) انظر دراستنا « ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه » ، « دراسات فلسفية » ص ٤٤٦ - ٤٨٦ .

(٨٣) خيراو بالاو (١٨٩٥ -) فيلذوف اسباني يعيش الآن في المكسيك . درس مع أورتيجا وعمل معه ومع هنتر وكاسيو ومورته . تخصص في الفلسفة والادب والقانون وحصل على الدكتوراه من مدريد . تأثر بهوسرل وهيدجر . أهم أعماله « شروط الحقيقة الخارجية عند ليهنر » ١٩٢١ ، « روسو والآراء السياسية الحديثة » ١٩٢٥ ، « طريق الحقيقة » ١٩٢٧ ، « الحب والعالم » ١٩٤٠ ، « المدخا إلى الظاهريات » ١٩٤١ .

(٨٤) اليخاندو دوستوا A.De stua (١٨٤٩ -) استاذ الفلسفة في لياج ببرو . أهم أعماله « فكرة الحرية المنظمة في تاريخ الفكر الانساني » ، « تاريخ الأفكار الجمالية » « علم الجمال العام » ، « علم الجمال التطبيقي »

٣ - الطريق الثالث

منذ بداية الوعي الأوربي وشقه إلى قسمين متباعدين ومتنافرين ابتداءً من ديكرت وبيكون حتى أتت البدايات التالية للربط بينهما ولإعادة الوحدة إليه . ظهر ذلك في البداية الثانية عند كانط الذي حاول الجمع بين الحساسية الترنسندنتالية والجدل الترنسندنتالي أو بين هيوم دون الوقوع في الشككية وفولف دون الوقوع في القطعية . كما ظهر في البداية الثالثة عند هيجل الذي حاول الجمع بين التيارين معا ، الحسي والعقلي ، دون الوقوع في التجاور والثبات والتخارج كما كان الحال عند كانط ، وجعلهما وحدة عضوية واحدة متحركة . فالصلة بينهما صلة جدلية تاريخية . كانت هذه المحاولات تتم عن طريق المسك بالخطين معا ، وتقريب المسافة بينهما إلى أقصى حد ممكن ، لقد عيوب كل تيار بعيوب الآخر ، وإلغاء الطرفين ، أو ضرب كل منهما بالآخر حتى يظهر الصواب في الوسط المناسب . وكان ذلك يتم بثلاث طرق : الأولى ، نقد الصورية التي انتهت إليها العقلانية لانزال هذا التيار إلى أسفل حتى يقترب من الحس والتجربة من خلال الحدس والتجربة الحية . والثانية ، نقد المادية التي انتهت إليها الحسية التجريبية لرفع هذا التيار إلى أعلى ليقتررب من العقل من خلال الوعي أو الشعور . والثالثة القيام بالحركتين معا من خلال اكتشاف طريق ثالث بين الطرفين ، وإيجاد مقولة ثالثة مثل التجربة الحية ، الشعور بالزمان ، الوجود الإنساني ... الخ . لشق طريق الوسط مباشرة وللجوء إلى التجربة الحية التي تمسك بالطرفين في آن واحد . فإذا ما ظهر الوسط الجديد اقترب الطرفان القديمان . وظهر فلاسفة يمثلون هذا التيار الثالث الذي يجمع بين التيارين المتباعدين بصرف النظر عن مكانهم الجغرافي : ألمانيا ، بريطانيا ، فرنسا ، إيطاليا ، إسبانيا ، أمريكا مما يدل على وحدة الوعي الأوربي على الرغم من تركيز بعض مناطقه على تيار دون آخر مثل المثالية في ألمانيا ، والحسية في إنجلترا ، والتيار الثالث في فرنسا .

وقد بدأ ذلك منذ القرن الثامن عشر ووقوع كانط في الجمع الآلى بين التيارين . فقد حاول توماس ريد شق طريق ثالث بين مثالية بركلي وشك

هيوم . كما حاول مين دى بيران تأسيس الفلسفة على تجربة الجهد والتذكر قبل برجسون بقرن من الزمان . وقد حاول معظم فلاسفة الحياة ذلك خاصة فى فرنسا عند جويو ، وفوييه وبرجسون ، وفى اسبانيا عند أونو مونو وأورتيجا بل ايضا عند كبار الفلاسفة فى القرن التاسع عشر مثل كيركجارد ونيشته . بل لقد كان ذلك هو المشروع الرئيسى للفلاسفة بعد كانط : فشته ، وهيجل ، وشلنج ، وشوبنهاور . ثم تحول الأمر إلى مشروع قصدى سواء قبل الظاهريات عند دلتاى وبرنتانو أو فى الظاهريات عند هوسرل وشيلر أو بعد الظاهريات فى الوجودية الظاهرية عند ميرلوبونتى وجابريل مارسيل وياسبرز وهيدجر وسارتر . وأصبح طابعا عاما لكل الفلسفات المعاصرة بين الظاهريات والوجودية مثل الشخصانية والتوماوية الجديدة . بل لقد تجاوز ذلك إلى فلسفة العلم ذاتها الرياضى والطبيعى كما هو الحال عند هويتهدوبرود .

وكان دلتاى أول من حاول شق هذا الطريق الثالث ابتداء من فلسفة الحياة^(٨٥) . تأثر بكانط وبالتجريبية الانجليزية معا . ركز على نظرية المعرفة آخذا فى الاعتبار الرغبة الانسانية والفكر والحس . فالعقل والحس كلاهما مظاهر للنشاط الانسانى . نقد التأملات الميتافيزيقية على أسس تجريبية بالرغم من أهمية الميتافيزيقا فى تكوين تصورات العالم . كما نقد التجارب الحسية على اسس عقلية بالرغم من أهمية هذه التجارب فى الكشف عن الحياة . كان همه الأول خلق فلسفة حياة قائمة على فحص الدراسات الانسانية والاجتماعية ودراسة العلاقة بين التجارب الحية والتعبير والفهم ، فهم العقل ، وكيف يتوجه نحو الادب واللغة والتاريخ . وكان من أوائل واضعى علم التفسير « اهرمنيوطيقا » الحديث . سميت فلسفته « تصورات العالم » التى تجمع فيها كل العلوم الانسانية تعبيرا عن مرحلة تاريخية معينة تعبر عن « روح العصر »

(٨٥) دلتاى (١٨٣٣ - ١٩١١) فيلسوف المانى ومؤرخ للأفكار . وقد جمعت أعماله بعد وفاته فى تسعة أجزاء ١٩٢٢ - ١٩٢٣ . وأهمها : « المدخل إلى العلوم الانسانية » ١٨٨٣ ، « التجربة الحية والشعر » ١٩٠٥ ، « ماهية الفلسفة » ١٩٠٧ ، « بناء العالم التاريخى . فى العلوم الانسانية » ١٩١٠ ، « أنماط تصورات العالم » ١٩١١ .

كما شاء هيغل من قبل لولا أنه استل الشعور من التاريخ . ثم طور شبرا نجر فكر دلتاي مؤيدا علم النفس الوضعى دون شرح أو تفسير بل اعتمادا على الفهم وحده^(٨٦) . وهى التفرقة التى ستظهر فيما بعد فى الظاهريات الاجتماعية بين الشرح أو التفسير وبين الفهم . واقترح أنماطاً مثالية تمثل مقولات قيم مطلقة . هذه الانماط لفهم الشخصية هى مجرد مخططات للفهم ، مجرد أدلة نظرية لفهم الناس . وكان ذلك مقدمة لعلم النفس الوصفى عند برنتانو وفى الظاهريات عندما كانت فى مرحلتها الأولى علم نفس وصفى .

ولكن الذى نقل فلسفة الحياة إلى فلسفة الشعور القصدى قبل الظاهريات هو برنتانو^(٨٧) . حاول إنقاذ علم النفس من النزعة التجريبية مثل باقى فلاسفة الحياة . ميز بين ثلاثة صور للنشاط النفسى : التمثل ، والحكم ، وظاهرة الحبة والكراهية . وهى ثلاثة أحوال للقصدية أى موضوعات نفسية يتجه الشعور نحوها برؤية حدسية باطنية . ويمكن للحكم أن يكون واضحا بذاته ويكون صائبا كما يكون الحب صحيحا . الحياة العقلية أساسها فى النفس . فالعقل يتجه نحو الشعور . وأفعال العقل أفعال شعورية وهو ما سيسميه هوسرل فيما بعد فعل الشعور العاقل ، ومضمون الشعور العاقل^(٨٨) . والنفس خالصة ، أقرب

(٨٦) شبرا نجر (١٨٨٢-١٩٦٣) فيلسوف المانى معاصر قريب من دلتاي ، أهم أعماله : « أسس علم التاريخ » ١٩٠٥ ، « أشكال الحياة » ١٩١٤ ، « العلوم الانسانية والمدرسة » ١٩٢٠ ، « الأسس العلمية للتصور النظرى للمدرسة وللسياسة المدرسية » ١٩٢٥ ، « المثل الاعلى الثقافى الالمانى » ١٩٢٨ ، « الشعب والدولة والتربية » ١٩٣٠ .

(٨٧) برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) عالم نفسى وفيلسوف المانى . كان فى البداية قسيسا كاثوليكيا روميا ومدرسيا جديدا غير تقليدى . وكان له أثر كبير على كثير من الفلاسفة المعاصرين له والتالين عليه مثل شتومف ومارتى فى ملابهم المستقلة أو أثر مباشر على هوسرل ومينولج أو غير مباشر على نيقولاى هارتمان وماكس شيلر . أهم أعماله « علم النفس عند ارسطو » ١٨٦٧ ، « فى وجود الله » ١٨٦٨ ، « علم النفس من وجهة النظر التجريبية » ١٨٧٤ ، « فى أصل المعرفة الاخلاقية » ١٨٨٤ ، « فى مستقبل الفلسفة » ١٨٩٣ ، « المراحل الأربعة للفلسفة » ١٨٩٥ ، « الحدس والوضوح » .

(٨٨) فعل الشعور العاقل Noëse ، مضمون الشعور العاقل Noëme .

إلى الروح منها إلى البدن . والروح حامل للخير والعدل والحكمة . تأتي من الله . كان أرسطى النزعة وكأن الوعي الأوربي يعود لينقذ حاضره بالعودة إلى ماضيه . كما ميز مينونج بين ثلاثة عناصر في التفكير : فعل الذهن ، مضمون الذهن ، موضوع المضمون .^(٨٩) . الموضوع في العالم الخارجي ، يتجه نحو الذهن . قد يكون موجوداً وقد لا يكون . أما المضمون فهي صفة الذهن التي تمكن الانتباه من أن يتجه نحو الموضوع . لقد أعلن مينونج اكتشاف علم قبل جديد كما أعلن هوسرل فيما بعد وضع الصياغة الأخيرة له في الظاهريات . ويتمحور هذا العلم الجديد على نظرية الموضوعات . وهو ليس ميتافيزيقا كما أراد كانط أو فلسفة محكمة كما أراد هوسرل بل علم الواقع الذي طوره هوسرل في مقولته الشهيرة « كل شعور هو شعور بشيء » ، ثم هيدجر في شعاره « العودة إلى الأشياء ذاتها » . كل قصد للشعور موضوع سواء كان طبيعياً أو رياضياً أو نفسياً ، إلى أسفل أو إلى أعلى أو إلى الامام . والأحكام أما واضحة أو مجرد افتراض . ومع ذلك ظلت الموضوعات لديه أقرب إلى علم النفس منها إلى الميتافيزيقا . لذلك اتهمه هوسرل بالوقوع في النزعة النفسية . وجعل إيرنفلز الرغبة أول عامل في التقييم^(٩٠) . ففي الرغبات تتولد البواعث والقيم . وكان له أثر بالغ على نظرية القيم بالرغم من نسبيته ونزعة التطورية واعطائه الأولوية لعلم النفس على الأخلاق . وقد ايقظ برنتانو ايضاً شتومف في سباته كما ايقظ هيوم كانط مما يدل على انساب الفلاسفة وتولد بعضهم من بعض^(٩١) . وهو أفلاطوني واقعي مثل معظم الفلاسفة المعاصرين الذين يريدون

(٨٩) مينونج (١٨٣٥ - ١٩٢٨) فيلسوف بمساوي ، تلميذ برنتانو بالرغم من رفض الاستاذ نتائج التلميذ . أهم أعماله : « بحوث نفسية وأخلاقية في نظرية القيمة » ١٨٩٤ ، « في الافتراض » ١٩٠٧ ، « في نظرية الموضوع » ١٩٠٤ ، « في الامكانية والواقعية » ١٩١٥ ، « مقالات مجموعة » (ثلاثة أجزاء) ١٩١٤ .

(٩٠) إيرنفلز (١٨٥٩ - ١٩٣٢) أحد قادة مدرسة برنتانو . أهم أعماله : « في الصفات

الجشطلتية » ١٨٩٠ ، « مذهب نظرية القيمة » ١٨٩٧ ، « الاخلاق الجنسية » ١٩٠٧ .

(٩١) شتومف (١٨٤٨ - ١٩٣٦) فيلسوف الماني معاصر ، حلقة الوصل بين برنتانو وهوسرل .

« الاحساسات والتمثلات » ١٩١٨ ، « العواطف والاحساس بالعواطف » ١٩١٨ ، « نظرية

المعرفة » (الجزء الاول) ١٩٣٩ .

الجمع بين التيارين المتباعدين الأفلاطونية والارسطية وكما حاول الفارابي من قبل في « الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الالهى وأرسطاطاليس الحكيم » وكأن الفلسفة الأوربية المعاصرة هو مشروع الفارابي بعد ألف عام . طبق شتومف نظريته في تحليل العواطف في علم نفس الصوت والموسيقى ، وتحليل الصلة بين الاحساسات والتمثلات ، ومحاولة إعادة بناء الميتافيزيقا استقرايا باعتبارها استمراراً للعلوم . ونظراً لاهمية شتومف كمرحلة متوسطة نحو الظاهريات بين برنتانو وهوسرل أهدها هوسرل كتابه « بحوث منطقية » .

وفي إنجلترا حدث نفس الشيء ، نقد التيارين المتباعدين : الصوري في الرياضيات والمادى في الطبيعيات والتوسط بينهما بالانسانى سواء في الأدب أو في الفلسفة أو في تاريخ الفلسفة . فطبق كارول الرياضيات في الانتخابات وفي أدب الاطفال^(٩٢) . أدخل في مجموعته القصصية الأولى بعض الاحاديث المنطقية الفلسفية التى تقوم على التناقض . ثم تم الانتقال من الرياضيات والطبيعيات إلى « فلسفة العضو الحى » عند هوايتهد ، من مرحلته الأولى كفيلسوف الرياضة والطبيعة إلى مرحلته الثانية كفيلسوف الحياة والصبروة والواقع وكأنه برجسون إنجلترا^(٩٣) . لذلك كتب عنه برجسون كما كتب عن

(٩٢) كارول (١٨٣٢ - ١٨٩٨) اسم مستعار لبعض الكتابات غير المتخصصة لشارلز لودفيج دودجسون . درس الرياضيات وظل زميلاً طيلة حياته في أكسفورد . أعد طبعة جديدة لكتاب اقليدس (الجزء الاول والثاني) في ١٨٨٢ . وكتب قصصاً للاطفال مثل « اليس أرض العجائب » ١٨٦٥ ، « الرؤية من خلال الزجاج » ١٨٧٦ ، « صيد الشئير » ١٨٧٦ ، « سيلفى وبرونو » ١٨٨٩ .. الخ .

(٩٣) هوايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧) فيلسوف رياضى بريطانى اشتغل طويلاً بالرياضيات أولاً في كمبردج ١٨٨٤ - ١٩١٠ ثم أصبح بعد ذلك استاذاً للرياضيات التطبيقية في لندن ١٩١٤ - ١٩٢٤ . ثم عين استاذاً للفلسفة في هارفارد ١٩٢٤ - ١٩٣٧ . نشر مع رسل « اصول الرياضيات » (ثلاثة اجزاء) ١٩١٠ - ١٩١٣ ، « المدخل إلى الرياضيات » ١٩١١ . أهم أعماله « مبادئ المعرفة الطبيعية » ١٩١٩ ، « مفهوم الطبيعة » ١٩٢٠ ، « العلم والعالم الحديث » ١٩٢٥ . ومن أعماله المتأخرة « الصبروة والواقع » ١٩٢٩ ، « مغامرات الأفكار » ١٩٣٣ ، « صنع الدين » ١٩٢٦ ، « الرمزية » ١٩٢٨ ، « اغراض التربية » ١٩٢٩ ، « وظيفة العقل » ١٩٢٩ ، « أوجه التفكير » ١٩٣٨ . وله عدة مجموعات أخرى مثل « تفسير العلم » ١٩١٦ . ١٩٤١ ، « العلم والفلسفة » .

وليم جيمس . وتمتد جذور فلسفته إلى التجريبية البريطانية . فالطبيعة لديه موضوع للملاحظة من خلال الادراك الحسى . ونقد قسمة الطبيعة إلى طبيعة ظاهرة وهو علم التجربة المباشرة مثل اللون والصوت والطبيعة العلية ، عالم العلم الذى يخبرنا بالعالم على ما هو عليه ، عالم الجزئيات المتحركة والحاملة للون والصوت . العلم الذى يخبرنا بالعالم على ما هو عليه ، عالم الجزئيات المتحركة والحاملة للون والصوت . العلم الطبيعى كشف حساب الادراك الحسى وليس التأمل حول العلل . ومتأثرا بالنظريات النسبية قام بتحليل هذا العالم من خلال الحواس إلى بنية ذات أربعة أبعاد تتداخل فيها الحوادث . أهمها بعد المكان ودور المفاهيم الرياضية مثل النقطة والخط والتي لاتعطى مباشرة فى التجربة بل يتم تحديدها وكأنها اشياء أو مجموعة حوادث متداخلة فيما بينها فى نموذج من البساطة والوضوح . وأعاد تأسيس الميتافيزيقا ابتداء من النسبية مع نقد الميتافيزيقا التقليدية التى تقوم على التسليم بالجواهر الثابت الذى له صفات الاجسام الثابتة على طريقة نيوتن أو الحس الخالص على طريقة هيوم . وهو القسمة القديمة الناتجة عن ثنائية ديكارت لقسمين غير متعادلين . هناك واقع واحد ، الظاهر كما يبدو للحس ، أو لاشىء خارج التجربة . لاتوجد تصورات ثابتة ولا جواهر فى العالم . والانسان وسط هذا كله بعواطفه وأفكاره ودينه . للطبيعة واقع متغير ، عملية متطورة ، تجربة حية . لذلك قارب هوايتهد الواقعية الجديدة التى تضم المثالية والواقعية معا أو المثالية الموضوعية . الواقع صيرورة كلية . كل جزء فيه عملية تطور وخلق ذاتى عن طريق الاختيار واعادة التنظيم للمادة بحيث تصبح مادة متطورة ذاتية لكل المثالى مثل دوائر الثبات والكائنات العضوية الأخرى . ويقترح هوايتهد استعمال مفاهيم نابغة من دراسة العضو الحى ثم ينتقل منها إلى تفسير الحياة اليومية من الطبيعيات إلى علم النفس الانسانى ، محاولة لتصوير الواقع الانسانى دون ما حاجة إلى الخطاب المجرد للتعبير عن الحياة اليومية . ثم تحول من ذلك كله إلى فلسفة الدين . فصيرورة الله الأولى ، إلى العالم الطبيعى ، طبيعة الله الثانية . وهكذا يتم العودة إلى العالم من أجل اكتشاف الله.. وفى فلسفته الاجتماعية يرى هوايتهد أن الأفكار هى العامل الحاسم فى التاريخ ، وأن

الشخصيات المتميزة مثل العلماء هم الذين يسيطرون على العالم . وكان بروود مثل دلتاي على مستوى انجلترا^(٩٤) . أخذ من العلم مناهجه الفعالة . وصنف كل القضايا المستعملة في كل العلوم ، وحدد مفاهيمها الاساسية للبحث عن رؤية شاملة وراء العلوم ، واصفا التجارب الجمالية والدينية والاخلاقية والسياسية . بحث الصلة بين الرياضة والمادة الحسية ، وكذلك الصلة بين النسبية والقياس . كل شيء يحدث في ارتباطات المادة دون أى توجيه لامادى . أما الصفات الثانية فهي انبثاقات من فوق الطبيعة ، انبثاقات القوانين والصفات والانواع . المادة والنفس حياة العقل . وتبقى النفس بعد الموت في مكان كونى لا محدود . وتحدد وتفصل عن الجسم في شروط معينة . لذلك اهتم بعلم النفس الروحى مثل برجسون وجابريل مارسل . كان أقرب إلى الواقعية الجديدة نظر الربطه بين الماهية والوجود . ثم انتقل من ميدان العلوم الطبيعية إلى ميدان الفلسفة العامة . وحلل الأفكار والعقائد في عدة ميادين بما في ذلك فلسفة الذهن والميتافيزيقا والمعرفة . ميز بين الفلسفة النقدية والفلسفة التأملية . الأولى تقوم بتحليل المفاهيم الاساسية لقضايا العلم والحياة اليومية ولكنها قد تعطى تصورا حقيقيا للحياة . والثانية بالرغم من أنها لاتعطى حقائق قابلة للبرهنة عليها إلا أنها يمكن أن تكون رؤية كلية جامعة لنتائج العلوم الطبيعية والدين والفن والنظريات الاجتماعية والحس المشترك .

وانتقالا للفلسفة الأوربية من المركز إلى الاطراف خاصة في أمريكا اللاتينية انتقلت فلسفة الحياة ايضا بحثا عن طريق ثالث يتكامل فيه البعدان الرئيسيان للحياة ، المثال والواقع بناء على مطلب الحياة الوطنية . فهاجم كورن الوضعية الساذجة والقطعية دفاعا عن وضعية وطنية أرجنتينية^(٩٥) . وآمن بالحدس

(٩٤) بروود (١٨٨٧ - ١٩٧١) فيلسوف بريطانى ، ومفكر نقدى واقعى . كان استادا للفلسفة الاخلاقية في كمبردج أهم اعماله : « فحص فلسفة ماكس جارت » ١٩٣٣ - ١٩٣٨ ، « الفكر العلمى » ١٩٢٣ ، « الذهن ومكانه فى الطبيعة » ١٩٢٥ ، « نماذج خمسة النظرية الاخلاقية » ١٩٣٠ .

(٩٥) كورن (١٨٦٠ - ١٩٣٦) فيلسوف أرجنتينى . ولد فى بونيس ايرس وتوفى بها ، عالم نفسى واستاد نشرح واخلاق وميتافيزيقا ورائد الفكر الفلسفى فى الارجنتين ، ورئيس تحرير مجلة ■

والغائية والتطور والقيمة والايان الشخصى على طريقة برجسون . كما جمع بين الحرية الأخلاقية والحرية الاقتصادية بناء على ظروف العالم الثالث . كما تدور فلسفة تلميذه روميرو حول محاور ثلاثة : الأول المشكلات أو الاشكاليات على طريقة ارسطو ، وتعنى اعطاء الحق لكل الوقائع ضد بناء المذهب ، وهذا هو مقياس المعرفة . والثانى فلسفة تصورات العالم واعتبار البنيوية تصورا باطنيا جديدا للعالم فى مقابل تصورات خارجية مثل التطورية والآلية والعقلية . والثالثة الشخصية وتشير إلى بعد المفارقة أى إلى ميدانى القيمة والتاريخ^(٩٦) . وواضح تكيف الفكر الغربى المعاصر مع ظروف العالم الثالث فى رفض المذهبية ، والرغبة فى تكوين فلسفة جديدة للتاريخ وتأكيد حقوق الانسان .

رابعاً : الظاهريات

والظاهريات عند هوسرل هى تقريبا خاتمة المطاف فى تكوين الوعى الأوربى . لأن الفلسفة الوجودية هى تطبيق للمنهج الظاهرياتي فى الوجود ولأن الشخصية حلقة اتصال بين الظاهريات والشخصانية عند شيلر والشخصانية عند مونييه فى فرنسا وباون وزملائه فى أمريكا ولأن التوماوية الجديدة والاوغسطينية الجديدة مثل فلسفة بلوندل ونيور تجمع بين فلسفة الحياة والظاهريات والشخصانية والتوماوية الجديدة وترتبط بالظاهريات المتأخرة عند هوسرل خاصة فى مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة اخلاقية صوفية روحية

• Valoraciones . أهم أعماله : « أثر الفلسفة فى التطور الوطنى » ١٩١٩ ، « الحرية الخلاقة » ١٩٢٢ ، « الصورة الغنوصية » ١٩٢٤ ، « مفهوم العلم » ١٩٢٦ ، « فلسفة القيم » ١٩٣٠ ، « مذكرات فلسفية » ١٩٣٥ .

(٩٦) روميرو (١٨٩١-١٩٦٢) استاذ الفلسفة فى بونيس ايرس ومن أهم الشخصيات الفلسفية فى امريكا اللاتينية . ويُعتبر خليفه كورن . أهم أعماله : « نحو تصور حديد للواقع » ١٩٣٢ ، « مشكلة فلسفة الحضارة » ١٩٣٦ ، « فلسفة الشخص » ١٩٣٨ ، « المنطق » ١٩٣٦ (بالاشتراك) ، « برنامج الفلسفة » ١٩٤٠ ، « فيلسوف الاشكالية » ١٩٣٤ ، « ديكرات وهوسرل » ١٩٣٨ ، « مساهمة فى دراسة علاقة المقارنة » ١٩٣٨ ، « نظرية الحقبة وممارستها » ١٩٣٩ .

أيمانية . أما الفكر السياسى الاجتماعى الاقتصادى التاريخى ومدرسة فرنكفورت فإنه يمثل محاولة فى الظاهريات الاجتماعية عن طريق رفض الفكر السياسى التقليدى والماركسية الداروينية من أجل تحليل جدلى اجتماعى على مستوى الانسان . أما الفلسفة التحليلية التى تضم الفكر الرياضى المنطقى وفلسفة العلوم فإنها ايضا خرجت من ثنايا الظاهريات عند فتجنشتين . فالظاهريات عند هوسرل نهاية تكوين الوعى الأوربى ، وما بعدها تطبيقات لها فى الاخلاق والدين والسياسة والمنطق واللغة .. الخ . الظاهريات إذن اكثر من فلسفة فيلسوف بعينه بل هى الوعى الأوربى نفسه عندما يعلن عن نهاية البداية عند ديكرات وبداية النهاية فى الوجودية العدمية والفلسفة التفكيكية . ومع ذلك فقد ارتبطت باسم ادموند هوسرل^(٩٧) . فقد ضاغ الظاهريات كعلم خالص شعورى لا تجربى ولا صورى من أجل تحقيق وحدة الوعى الأوربى واعادة تأسيس نظرية العلم التى حاولها ديكرات ثم كانط ثم فشته ثم هيغل . وكانت الهدف الأقصى للوعى الأوربى كبديل عن الوعى القديم الذى مثلته الكنيسة والعلم القديم الذى مثله أرسطو . الظاهريات هو مشروع الفلسفة الأوربية كلها بعد أن تحقق منذ ديكرات حتى هوسرل . هى القصدية الحضارية للوعى الأوربى بعد أن استعاد وجوده من ثنايا العصر الوسيط والفلسفة المدرسية والسلطة الكنسية وتبعية القدماء واثبت ذاته فى العصور الحديثة منذ احياء الآداب القديمة والاصلاح الدينى وعصر النهضة وبداية بديكرات الذى وضع بؤرة الذاتية فى «الأنا أفكر» واكتماها فى «الانا موجود» . لم تنشأ الظاهريات مرة واحدة وإلى الابد بل خرجت من أزمة العلوم الانسانية خاصة المنطق والرياضة تجاوزا وعلم النفس والفلسفة حقيقة . كانت الظاهريات حتى ١٩٠١ أى حتى « بحوث منطقية » مجرد دراسات فى الرياضه والمنطق وعلم

(٩٧) ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فيلسوف المائى ولد فى نفس السنة التى ولد فيها برجسون . درس الرياضيات فى ليزج وبرلين وفيينا . واستمع إلى محاضرات برنتانو ، وحاضر فى الفلسفة فى هاله وجوتنجن وفريبورج . وقد تم استعراض أعماله من الظاهريات فى الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتى وتطبيقه فى ظاهرة الدين » (بالفرنسية) ١٩٦٦ .

النفس . ولم تكتمل كظاهريات إلا في ١٩١٣ بظهور الجزء الاول من « الافكار » ثم ظهور الجزأين الثاني والثالث في ١٩٢٤ - ١٩٢٥ . ثم تحولت الظاهريات بعد ذلك إلى تطبيقات في العلوم الانسانية لاثبات اصالة المنهج وجدته في التطبيق في المنطق وعلم النفس والفلسفة والاخلاق والحضارة . وهي مرحلة « علم النفس الفينومينولوجي » ١٩٢٥ ، « المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي » ١٩٢٩ ، « التجربة والحكم » الذي ظهر قبل وفاته بقليل في ١٩٣٨ ثم مؤلفاته في تاريخ الفلسفة « الفلسفة الأولى » بجزأها ١٩٢٣ - ١٩٢٤ ، « تأملات ديكرتية » ١٩٢٩ وأخيرا « أزمة العلوم الأوربية » ١٩٣٥ - ١٩٣٦ .

١ - المصادر والتكوين :

وتعتبر ظاهريات هوسرل مراجعة للمحاولات السابقة لنقد المنطق الصوري ونقد المنطق التجريبي ، ومحاولة تأسيس علم جديد خالص ينبثق من عالم الشعور . فقد حلل هوسرل مرات عديدة المنطق الرياضي عند بولزانو في نظرية العلم . كما ناقش نظرية الفكر عند ميمل . لم يستطع هذا المنطق أن يشق طريق الظاهريات لأنه لم يستطع البحث عن الماهية بالحدس القبلي ، واقامة الفلسفة وعلم النفس على معرفة الماهية . أن غياب حدس الماهيات في المنطق الرياضي جعله مجرد منطق خالص للتمثيلات كما هو الحال في علم النفس أو جعله صوريا خالصا كما هو الحال في الرياضة . لقد خلط المنطق الرياضي بين المنطق والرياضة . صحيح أنه قدم لنا نظرية جديدة في نقد العقل ولكنه لم يعطنا تقييما لها . لذلك أتت الظاهريات لتطور هذه النظرية وبيان امكانياتها ، توضيح ماغ مض منها ، واكمال مانقص فيها ، ونقلها من المستوى الرياضي والمنطقي إلى المستوى الظاهرياتي . إن التحليل النظري للتصورات خطوة حاسمة نحو الظاهريات . ولكن المنطق الرياضي من حيث هو نظرية في العلم نظرية رياضية تنقصها نظرية في المعرفة ونظرية في المنطق . لذلك اتت الظاهريات لتقوم بدور

حاسم في تطوير المنطق الرياضي ونقله من علم الصور المطقية إلى علم الانطولوجيا العامة .

وقد تناول هوسرل ايضا المنطق الفلسفى عند لوتزه وبين أن الحس الجذرى بالمبادئ ينقصه إذ لم يستطع النفاذ إلى الأسس النظرية للأفكار ، ولم يستطع توضيح المشكلات المتشعبة منه . لقد كان جل همه محاولة التوفيق بين الذهن والعاطفة دون القيام ببحث جذرى حاسم في الموضوع . لم يستطع لوتزه في تفسيره لنظرية المثل أن يستخلص كل إمكانياتها ، وظلت نظرية المعرفة لديه مملوءة بالتناقضات . ولم تتجاوز الظاهريات على يديه إقامة بعض العلاقات القبلية بين المضامين الحسية دون أن يعرف التصور الحقيقى لحدس الماهيات أو مقياسا مطلقا للحقيقة . لذلك كان تصوره القبلى بلا قيمة . وقد استطاعت الظاهريات وحدها اعطاء نظرية عامة للشعور من حيث هو مضمون وبناء للأشياء . وهكذا من مشاكل الصلة بين المنطق والرياضة وعلم النفس بدأت الظاهريات تشق طريقها الخاص^(٩٨) .

ولما كانت الظاهريات تتجه نحو عالم الشعور تقابلت مع فلسفة الحياة في صيغة فلسفة تصورات العالم عند دلتاي والتي كانت تحاول قبلها حل أزمة العلوم الانسانية . فاعتبرت ميدانها عالم الحياة وهو العالم الذى نظرتة الظاهريات . كما فرقت بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة ، وهى التفرقة التى سماها هوسرل فيما بعد التفرقة بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع . رفض هوسرل هذه الفلسفة لأنها لم تتجاوز النزعة التاريخية ولأنها كانت اسيرة روح العصر الذى تصور هيجل أن الفلسفة تعبير عنه وبالتالي فهى مازالت مشوبة بالوقائع المادية ولم تصل بعد إلى علم الماهيات . مازالت علما نسبيا ، ولم تتخلص بعد من الشك في الحصول على المطلق الدائم . وقد انتهت أخيرا إلى الوقوع في الاتجاه الطبيعى ، وأصبحت اتجاها نسبيا . صحيح أنها حاولت وضع نقد للعقل التاريخى ، هذا العقل الذى أهمله كانط وفي نفس الوقت وضع

(٩٨) الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية ، قضايا معاصر ح ١ في الفكر الغربى المعاصر ص ٢٩٩ -

اسس لعلم نفس جديد خالص مناهض لعلم النفس الطبيعي ، ولكنها لم تستطيع أن تقيم نظرية علمية محكمة ، وأن تضع المشاكل وتحلها بطريقة منهجية . ينقصها إذن التنظير العقلي المجرد للتجربة الباطنية . كما ينقصها التحليل المنطقي والرياضي . لقد لجأت فلسفة الحياة إلى الحدس العياني ولكنها ظلت اسيرة الجزئى والفردى دون أن تضعه فى علم رياضى شامل وموضوعى . لقد اعتنت بالتطور والارتقاء اكثر مما اعتنت بالبناء فجاءت الظاهريات لتعنى بالبناء اكثر مما تعنى بالتطور . وبهذا المعنى تصبح الفلسفة علما محكما كما كتب هوسرل فى مقاله الشهير « الفلسفة باعتبارها علما محكما » ١٩١١ والذى يُعد فاتحة للعلم الجديد ، علما نظريا خالصا استطاع أن يظهر نفسه من الاتجاه الطبيعى السائد فى المذاهب التجريبية المتعلقة بعلوم الانسان أو من الاتجاه النسبى الشكى السائد فى فلسفة تصورات العالم ، وتصبح الظاهريات مرادفة لهذا العلم المحكم الباحث عن المطلق^(٩٩) .

كما عرض هوسرل قبل اعلان محاولته لحل ازمة العلوم الانسانية لبرنتانو الذى حاول من قبل وضع اسس لعلم النفس الوصفى يفرق فيه بين الظاهرة الفيزيائية والظاهرة النفسية حتى يحل أزمة علم النفس التجريبي ، ويقضى على سيادة الاتجاه الطبيعى فى العلوم الانسانية كما فعل هوسرل فيما بعد . لقد وصف برنتانو لأول مرة بناء الشعور على أنه قصد متبادل وفتح بذلك آفاقا جديدة فى علم النفس خاصة فى ميدان العواطف والرغبات حتى أن الظاهريات فى بدئها كانت علم نفس وصفى قبل أن تستقل كعلم خاص . لقد رفض برنتانو من قبل علم النفس الذى يقوم على تتبع نشأة الظواهر النفسية فى مظاهرها المادية محاولا ايجاد النفس الذى يقوم على تتبع نشأة الظواهر النفسية فى مظاهرها المادية محاولا ايجاد علل مادية وارتباطات حسية بينها ، ولجأ إلى تحليل الظواهر الباطنة . ولكنه فى رأى هوسرل ، لم يستطع التخلص من شوائب الاتجاه الطبيعى . وظلت التجربة عنده مادية وليست خالصة . لم يكن علم النفس الوصفى حدسا للماهيات المستقلة ، ولم يستطع العثور على مفاهيم

(٩٩) « الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية ، المصدر السابق ص ٣٠٠ - ٣٠١ .

ملائمة يعبر من خلالها عن مضامينه الجديدة . لقد ظل قاصرا عن التفرقة بين الادراك الخارجى والادراك الداخلى ، بين الظاهرة الفيزيائية والظاهرة النفسية بعد أن صنف كثيرا من الظواهر النفسية على أنها ظواهر فيزيائية ، وكثيرا من الظواهر الفيزيائية على أنها ظواهر نفسية . لذلك اقترحت الظاهريات إعادة تصنيف الأشياء في مقولات مختلفة كامكانيات خالصة للشعور مرتبطة بنظرية الكثرة في الرياضيات دون الاكتفاء بتصنيف علم النفس الوصفى للظواهر النفسية إلى تمثلات وأحكام وعواطف وانفعالات أى أن علم النفس وحده لا يكفي دون الأنا الترنسندنتالى . ينقص علم النفس الوصفى إذن نظرية في المعرفة تعطيه اساسه النظرى حتى يصبح تحليلا للماهيات أى أنه لم يمارس « تعليق الحكم » الذى كان فى إمكانه تخليصه من رواسب الاتجاه المادى كما تنقصه مسائل البناء نظرا لغياب المنطق الخالص . صحيح أن علم النفس الوصفى قام بتحليل الجانب اللغوى من التجارب الحية ولكنه لم يقم معه الجانب المنطقى الذى استطاعت الظاهريات تحليله . لقد حاول علم النفس الوصفى وضع الظواهر النفسية فى عدة مجموعات دون أن يعطى كل ظاهرة استقلالها الخاص وماهيتها المستقلة . خلاصة القول أن كل أوجه النقد التى وجهها برنتانو إلى علم النفس التجريبي وجهها هوسرل بدوره إلى علم النفس الوصفى : بقايا الاتجاه الطبيعى ، عدم فاعلية نقد الاتجاه التجريبي ، بقايا الاتجاه التجريبي فى علم النفس ، غياب علم النفس كفلسفة وصفية خالصة ، غياب الفلسفة الترنسندنتالية ، أهمال الأسس النظرية للذاتية ، عدم التعرف على المعنى الحقيقى للقصد المتبادل ، العجز عن تحقيق مشروع الفلسفة الحديثة أعنى إقامة علم الذاتية الترنسندنتالية . أن عيوب علم النفس الوصفى جعلته قاصرا عن أن يصير ظاهريات^(١٠٠) .

ولقد حاول علم النفس النظرى الذى وضع شتومف اسسه حل مشاكل العلوم الانسانية خاصة علم النفس ونقد الاتجاهات الصورية والنفسية والطبيعية والنسبية والشككية كما فعلت هوسرل فى تمييزه بين الفعل والمضامين الأولية . لقد

(١٠٠) المصدر السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

أعطى علم النفس النظرى للظاهريات تحليل مضامين الشعور واستعار منه هوسرل تمييزه بين المضمون غير المستقل والمضمون المستقل في تمييزه بين المضمون الحسى والمضمون المجرد . كما تابع هوسرل شتومف في فكرته عن اتحاد الصفات الحسية في كل واحد ، وهو ماسماه هوسرل اتصال الظواهر النفسية . كما استخدم هوسرل فكرته عن « التمثل العام » من حيث هو اقتصاد الفكر في اقامة نظريته عن « الوحدة المثالية للنوع » . لقد استطاع شتومف وقف تيار علم النفس التجريبي واقامة نظرية في المعرفة مستقلة عن علم النفس . ولقد أهدى هوسرل كتابه « بحوث منطقية » إلى شتومف عرفانا منه بأنه هو الوحيد تقريبا الذى استطاع تصور الظاهريات قبل أن يضع فيها هوسرل اللمسات الأخيرة .

وإذا كانت الظاهريات قد استطاعت شق طريق ثالث بين المنطق الصورى وعلم النفس التجريبي ، وهو طريق الشعور الذى حاولت فلسفة الحياة بشتى صيغها اكتشافه حتى يتخلى المنطق عن صورته وعلم النفس عن ماديته والشعور عن غموضه وحيرته بين التيارين وعدم تحرره نهائيا من النزعة الطبيعية فإن هوسرل قد حاول ذلك من جديد مرة أخيرة قبل أن يكشف عن الظاهريات كعلم نهائى وكفلسفة ابدية . إذ تكشف مؤلفات هوسرل عن هذه المحاولات الثلاثة : نقد الصورية في الحساب والمنطق والرياضة ، نقد المادية في علم النفس ثم تأسيس علم الشعور في علم دقيق . نقد هوسرل الصورية في « فلسفة الحساب » بنقده التيار الصورى في فهم العدد من أجل البحث عن اسسه النفسية ، ونقدها في المنطق في « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » ، معيدا بناء منطق التصورات باعتباره منطق قضايا ومنطق اتساق ومنطق حقيقة . كما أن التصورات أو المعانى هى الماهيات في الشعور أو هى انطولوجيا المناطق .

بدأ هوسرل فكره بالدخول في المعارك الدائرة في فينا حول طبيعة الرياضة وماهيتها . وشارك في حل المسائل المعروضة ، وقدم حلوله في رسالتيه للدكتوراه : الأولى « مساهمة في حساب المتغيرات » في فينا ١٨٨٢ (وهو

مازال مخطوطا حتى الآن) والثانية « مفهوم العدد » في هاله ١٨٨٧ ثم في عمله الفلسفى الأول « فلسفة الحساب » الذى نشر الجزء الأول منه في هاله ١٨٩١ . حاول هوسرل رد التصورات والمفاهيم الرياضية إلى أسسها النفسية معارضا بذلك جميع الاتجاهات الرياضية التى ترد هذه المفاهيم إلى أسس صورية محضة . كان هوسرل أولا من انصار الاتجاه النفسى فى المنطق والرياضة. وهو الاتجاه الذى رفضه بعد ذلك فى الجزء الأول من « بحوث منطقية » . تناول هوسرل فى هذه الفترة مشاكل الكل والجزء قبل أن يعالجها فى المنطق . كما عرض لمشكلة الصفات الحسية لوحدة ما قبل أن يعرض لها فى الظاهريات . لذلك دخلت كثير من المفاهيم الرياضية واستقرت فى الظاهريات مثل : الكميات الخيالية ، المضمون الأولى ، العدد ، الحكم . وبقت تميزات كثيرة بين المستويات المختلفة مثل التمييز بين الوصف النفسى للظواهر وبين تحليل المعانى أو بين المضمون النفسى والمضمون المنطقى .. الخ . أراد هوسرل فى هذه الفترة حل أزمة الرياضة بارجاعها إلى علم النفس ، وكان ذلك مقدمة لاكتشاف عالم الشعور^(١٠١)

ثم حاول هوسرل مرة ثانية ، وذلك بعد بناء الظاهريات كمنهج فى الجزء الأول من الأفكار ١٩١٣ ، إعادة بناء المنطق الصورى وتحويله إلى ظاهريات فى « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » ١٩٢٩ لانزال المنطق الصورى إلى عالم الشعور ، وتحويل الصور العقلية الخالصة إلى قوالب للشعور تكون مناطق فيه يمكن أن تصبح بعد ذلك علما للانطولوجيا العامة . حول هوسرل منطق القضايا إلى رياضة صورية ، من أرسطو إلى ليبنتز وبولزانو ، ثم حول الرياضة الصورية إلى نظرية الكثرة ، ريمان . كان للمنطق الصورى القديم والجديد جانبان : القضايا والانطولوجيا . ثم انتقل المنطق من المجال الصورى الموضوعى إلى المجال الترنسندنتالى أى من ارسطو وريمان إلى ديكارت

(١٠١) الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية » ، المصدر السابق ص ٢٩٨ - ٢٩٩

وبولزانو . وبدلاً من تحليل القضايا أو الصور الرياضية يتم تحليل الشعور الذى يقوم بأجراء الأحكام ، ويتحول المنطق الموضوعى إلى ظاهريات للعقل^(١٠٢) .

ثم دخل هوسرل معركة ثانية شبيهة بالأولى وعلى النقيض منها لتحديد هذه المرة الصلة بين المنطق وعلم النفس . فقد كتب هوسرل قبل « بحوث منطقية » عدة مقالات عن « حساب التابع ومنطق المضمون » وعن « جبر المنطق » وكذلك « دراسات نفسية عن المنطق الأولى » وأيضاً « الصراع بين النفسيين والصوريين فى المنطق الحديث » . كما كتب عدة بحوث عن تاريخ المنطق . ثم انتسبت هذه المحاولات الجزئية كلها فى عمله الضخم « بحوث منطقية » بأجزائه الثلاثة ١٩٠١ - ١٩٠٢ بهاجم فى الجزء الأول منه « مقدمة فى المنطق الخالص » الاتجاه النفسى فى المنطق ويقدم فى الجزئين التالين بحثاً ستة ينتهى منها فى المبحث السادس من المنطق إلى الظاهريات . غير هوسرل إذن اتجاهه الأول النفسى فى « فلسفة الحساب » ، ووقف موقف المعارضة منه واعتبره اتجاهاً مادياً نسبياً تطورياً (فرارو) ووقعوا فى الشك وانكاراً لقوانين الفكر . لقد اعتبر الاتجاه النفسى فى المنطق قوانين الفكر مثل قانون التناقض وقانون الهوية قوانين طبيعية أو وظيفية دون أن يكون لها أى أساس فكرى أو منطقى بل مجرد بعض الصور التركيبية للفكر . لقد أراد المنطق الانثربولوجى الوصول إلى الموضوعية ولكنه انتهى إلى الخلط بين الواقعى والمثالى ، بين أساس الحكم وأساس الحقيقة ، بين حقيقة الواقع وحقيقة العقل^(١٠٣) . أراد هوسرل رفع المنطق المادى إلى عالم الشعور ، وتحويل مضمونه النفسى إلى تجربة حية فى الشعور . كان الهدف رفع المنطق من مجرد احساسات نفسية (مل) أو تكوينات بيولوجية (سبنسر) أو ترسبات أنثربولوجية (سيجوارت ، اردمان) إلى منطق للشعور تصبح فيه المادة تجربة حية . لقد وجه هوسرل فى الجزء الأول اعنف نقد للاتجاه النفسى فى المنطق ، وحول المنطق إلى علم معيارى نظرى أو « نظرية فى العلم » أو « علم

(١٠٢) المصدر السابق ص ٣٠٤ .

(١٠٣) المصدر السابق ص ٢٩٩ .

العلم » ، وذلك لأن نقص العلوم الجزئية يرجع اساسا إلى نقص جذرى فى بنائها النظرى أى فى التصور العام للمنطق . ولا تستطيع العلوم الجزئية تكملة هذا النقص الا بارجاع اساسها النظرية إلى الميتافيزيقا والمعرفة أى إلى المنطق الخالص . فالمنطق فى الحقيقة هو المعرفة نفسها . المنطق علم نظرى قبل أن يكون علما معياريا وظيفته وضع القواعد ، وقبل أن يكون علما محليا وظيفته تطبيق هذه القواعد فى العلوم الجزئية . لقد أراد الاتجاه النفسى فى المنطق جعل المنطق فرعاً من علم النفس أو اعتباره فيزيقا الفكر (سبنسر) حيث تكون قوانين الفكر فيه قوانين بيولوجية محضة . فلا فرق بين الاشكال المنطقية والمعادلات الكيميائية . يرفض هوسرل ذلك كله ، ويجعله خلطاً بين المادة والصورة أو وقوعاً فى الشك أو فى النسيية . كما يرفض اعتباره اقتصاداً فى الفكر (ماخ ، أفيناريوس) .

وفى البحوث الستة التالية حاول هوسرل بناء أهم المشاكل المنطقية . فدرس الصلة بين التعبير والدلالة ، وميّز بين العلاقة والمعنى ، وجعل المعنى مستقلاً عن علامته . واعتبره وحده مثالية بالرغم من تغير معانى الكلمات طبقاً لأفعال الشعور المعطية لهذه المعانى (المبحث الأول) . ثم رفض هوسرل النظريات الحديثة فى التجريد ، نظريات مل وسبنسر وهيوم ولوك التى تعتبر النوع المنطقى مجرد ارتباطات حسية والتى تنكر وجود الموضوعات العامة المستقلة عن هذه الارتباطات ونشأتها فى الوقائع الجزئية . ولا يرضى هوسرل عن نظرية بركل فى التمثيل ويعتبرها أيضاً قضاء على وجود الموضوعات المثالية (المبحث الثانى) . ثم فصل هوسرل فى مشكلة الكل والجزء ، واعتبر الكل سابقاً على اجزائه ومستقلاً عنها فى حين أن الجزء غير مستقل ، ويعتمد على الكل الذى هو موجود فيه كما هو الحال فى علم النفس الجشطلتى وبرجسون فى رؤيته للظواهر الحية ليفى شتراوس فى البنيوية (المبحث الثالث) . ثم فرق هوسرل بين المدلولات غير المستقلة والمدلولات المستقلة ووضع للمعانى المستقلة منطقاً خالصاً للمعانى (المبحث الرابع) . ثم انتهى هوسرل إلى المنطق الشعورى الذى يقتصر على تحليل التجارب الحية ومضامينها . فالشعور فى نفس الوقت

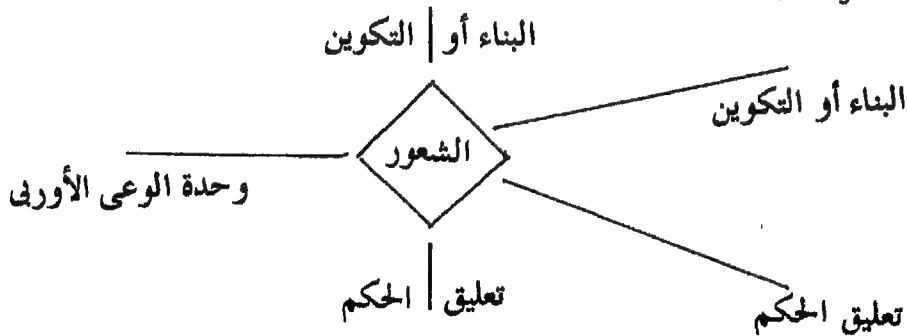
هو الأنا الخالص والادراك الباطنى . لذلك كانت التجربة الحية قصدا متبادلا يضم الأنا الخالص ومضمونه معا . واصبحت وظيفة الحكم هو وضع مادة أفعال الشعور فى تمثلات تقوم هى نفسها بوضع اسس له . إذ يقوم التمثل باعطاء وحدة كيفية لأفعال الشعور (المبحث الخامس) . وأخيرا ينتهى هوسرل إلى تحويل المنطق إلى ظاهريات ، ويحلل القصد المتبادل ، ويبين طرق ملئه . وتصبح المعرفة هى عملية هذا الملأ ، وتكون درجات المعرفة طبقا لدرجات هذا الملأ . وهى عملية تحويل الاحساس إلى ذهن (المبحث السادس) (١٠٤) .

وأخيراً حاول هوسرل للمرة الثالثة التوحيد بين المنطق وعلم النفس فى « التجربة والحكم » الذى ظهر فى ١٩٣٨ والذى يرجع عنوانه إلى مخطوط ١٩٢٩ . يدرس فيه هوسرل للمرة الأخيرة التجارب السابقة على الأحكام ، ويصف بناء الشعور من حيث هو قصد متبادل ، التجربة الحية مضمونه ، والصورة الخالصة قالبه . فبعد أن أنزل هوسرل المنطق من الصورة إلى المادة فى المرة الأولى ورفع المنطق من المادة إلى الصورة فى المرة الثانية حاول أن يثبى الطريق الثالث بالدخول فى أعماق الشعور وتحليل التجربة الحية فى عالم الشعور . ويتم ذلك بثلاث طرق : الأول بناء التجربة السابقة على الحكم والتجربة من حيث هى استقبال محض للعالم الخارجى يمكن ادراكها ادراكا مباشرا بالحدس أو بعد الايضاح ثم ادراك علاقاتها واسسها . الثانى بناء الفكر الحسمى وموضوعات الذهن وذلك بمعرفة البناء العام للحمل ونشأة اشكال المقولات ونشأة الموضوعات ودالات الاحكام . الثالث بناء الموضوعات على وجه العموم وأشكال الأحكام العامة وذلك ببناء العموميات التجريبية من أجل الحصول على العموميات الخالصة عن طريق الرؤية الحدسية للماهيات . وبذلك حاول هوسرل شق طريق ثالث ليحل الأزمتين فى العلوم الانسانية : أزمة الصورية وأزمة المادية .

(١٠٤) المصدر السابق ص ٣٠٢ - ٣٠٤ .

٢ - المنهج والتطبيق

لم يكتفِ هوسرل بوضع الظاهريات كعلم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم الانسانية مكون من خطوات ثلاث : تعليق الحكم ، والبناء أو التكوين ، والايضاح . ويكتفى الدارسون بذكر الخطوتين الأوليين دون الثالثة مع أنها هى الخطوة الوحيدة التى يظهر فيها لفظ منهج فى تعبير هوسرل « منهج الايضاح » . فالمنهج الظاهرياتي هو فى الحقيقة منهج للايضاح . وما الخطوتان الأوليان إلا مقدمة للخطوة الثالثة أو مجرد أفكار موجهة دون أن يتم صياغتها فى قواعد للمنهج كما هو الحال عند ديكارت فى « مقال فى المنهج » أو « قواعد لهداية الذهن » . بل أن الظاهريات كانت فى مرحلة الجزأين ، الأول والثانى من « الأفكار » أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج . ولم يتم صياغتها فى منهج إلا فى الجزء الثالث . وبالتالى يكون تعليق الحكم هو موضوع الجزء الأول « مقدمة عامة فى الظاهريات الخالصة » ١٩١٣ ، و « البناء » أو « التكوين » هو موضوع الجزء الثانى « بحوث ظاهراتية للبناء » ١٩٢٤ - ١٩٢٥ ، و « الايضاح » موضوع الجزء الثالث « الظاهريات وأسس العلوم » ١٩٢٤ - ١٩٢٥^(١٠٥) . وتتوجه كل خطوة إلى أحد الأبعاد الرئيسية فى الوعى الأوربى : تعليق الحكم لابعاد الواقع المادى (الخط النازل) عن بنية الشعور ، والبناء لتكوين الماهية فى الشعور (الخط الصاعد) ، والايضاح لتحويل القصد المتبادل إلى نظرية فى الحدس الموضوعى (الخط المستقيم) على النحو الآتى :



(١٠٥) المصدر السابق ص ٣٠٤

ويعنى « تعليق الحكم » وضع العالم بين قوسين أو وضعه خارج الميدان أو إخراجها عن دائرة الاهتمام . ويعنى ذلك عدم الحديث عن الظاهرة المادية وإزاحتها جانبا وعدم التعرض لها أو إصدار حكم عليها . ويرمى هوسرل من ذلك إلى القضاء على الاتجاه الطبيعى بكل مظاهره المادية ، نفسية ووضعية وانثروبولوجية وبيولوجية وذلك بالفرقة بين « علم الماهيات » الذى يأخذ الماهية موضوعا له و« علم الوقائع » الذى يأخذ الواقعة موضوعا له . لقد اعتبرت العلوم الانسانية التى اتخذت العلوم الطبيعية نموذجا لها الظاهرة الانسانية على أنها واقعة مادية مع أنها فى الحقيقة ماهية خالصة . لذلك يأتى « الرد الظاهرياتي » أولا ليظهر الوعى من الواقعة المادية . ثم يأتى « الرد الماهوى » ثانيا ليخلص الوعى من الواقعة النفسية حتى يمكن ادراك الموضوع الخالص فى الشعور . ويفرق هوسرل بين التعالى وبين المحايثة أو المباطنة كما فعل كانط من قبل . الأول الظاهرة التجريبية الخضة التى تتعدى الشعور وتتجاوز التجربة الحية . وهو معنى يشبه عما عرف به التعالى عند كانط ويختلف تماما عن معناه عند الوجوديين من تعالى الذات على نفسها واحساسها بأنها تتجاوز حدود الموضوع . فالظاهرة المتعالية يعلق الحكم عليها لأنها ظاهرة مادية خالية من كل معنى ، ظاهرة مصمته . ولا تصبح دالة إلا بعد حلولها فى الشعور كتجربة حية . أما « المباطنة » أو « المحايثة » فإنها تعنى وجود الظاهرة كتجربة حية فى الشعور حيث يمكن بناؤها بعد القضاء عليها كظاهرة متعالية . يعنى هوسرل بلفظ المباطنة ما عناه كانط ايضا ولكن هوسرل كشف عن مضمونه صراحة ، ورفضه كل كلمة فيها مقطع Trans الذى يدل على التعالى والتجاوز والمفارقة . وقد خصص هوسرل محاضرات خمسة لهذه التفرقة فى كتابه « فكرة الظاهريات » ١٩٠٧ .

ويعنى تعليق الحكم ايضا « قلب النظرة » من الخارج إلى الداخل ، ورفض رؤية الظواهر فى المكان بل رؤيتها فى الزمان خاصة وأن الظاهريات نشأت اساسا كتحليل للشعور الداخلى بالزمان فى محاضرات هوسرل « ظاهريات الشعور الداخلى بالزمان » ١٩٠٥ ، وكما هو الحال عند برجسون فى تحليله للديمومة .

فالشعور لدى هوسرل يتكون من ثلاثة ابعاد للزمان : التوتر ، الاستدعاء ، الانتظار أو التوقع . فالحاضر كما هو الحال عند برجسون مفتوح نحو الماضي عن طريق التذكر ونحو المستقبل عن طريق التطلع . والماضي في النهاية هو مستقبل الحاضر . وهى الأبعاد الثلاثة التى اطلق عليها هيدجر لفظ « الجذب » ويستعمل هوسرل كثيراً المقطع Ur الذى يدل على الأصل والنشأة لبيان تكوين الظواهر في الشعور الداخلى بالزمان . لذلك تحدث هوسرل عن « أصل العالم » (مخطوط) يبين فيه نشأة العالم في الشعور لا كما يوحى العنوان من أنه حديث عن نشأة الكون كما هو الحال في علم الجغرافيا الطبيعية والكونية و« أصل الهندسة » يبين فيه ايضا نشأة الاشكال الهندسية كمناطق في الشعور .

ولا يعنى تعليق الحكم الايمان بوجود « الشيء في ذاته » كما هو الحال عند كانط لأن الظاهريات عود إلى الاشياء ذاتها . وبهذا المعنى يكون هوسرل مثل الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط . فشنته وهيغل وشلنج وشوبنهاور الذين رفضوا الشيء في ذاته الذى لا يمكن معرفته الا بالايمان ، وحاولوا معرفته بنظرية العلم (فشنته) أو بالجدل (هيغل) أو بالهوية (شلنج) أو بالارادة (شوبنهاور) . لقد قضى هوسرل مثلهم على هذا التعارض بين الظاهرة موضوع العقل النظرى والشيء في ذاته موضوع العقل العملى ، واعتبار الظاهر ظاهرة تكشف عن الوجود كتجربة حية في الشعور فتصبح مرادفة للشيء نفسه .

وقد قيل كثيراً عن أوجه الشبه بين « تعليق الحكم » عند هوسرل والشك عند ديكارت . فكلاهما خطوة منهجية يتم فيها القضاء على الأوهام والمعتقدات الساذجة والاحكام المسبقة والأخطاء الشائعة حتى يمكن بعدها في الخطوة التالية وهو البناء عند هوسرل أو تطبيق قواعد المنهج الأربعة عند ديكارت القيام بالخطوة الايجابية في المنهج والتى يتم فيها الوصول إلى اليقين . كما قيل ايضا عن أوجه الشبه بين تعليق الحكم عند هوسرل ونقد العقل النظرى عند كانط من أن كليهما مجرد تمهيد لما سيتلو من بناء عند هوسرل واقامة قواعد الايمان عند كانط . كما قيل أيضا أن تعليق الحكم يفيد المعنى الأول لكلمة Aufheben

عند هيجل وهو الهدم وأن التكوين يفيد المعنى الثانى وهو البناء . وبالتالى يكون هوسرل فى قواعد المنهج الظاهريانى قد كشف عن بنية المذهب الفلسفى وجدلية الهدم والبناء^(١٠٦) .

ثم يأتى البناء أو التكوين بعد تعليق الحكم كخطوة ثانية يظهر الشعور فيها كقصد متبادل مكون من قالب Noëse ومضمون Noëme . الأول يمثل الجانب النظرى أو العقل فى الأنا الخالص ، وهو ما عبر عنه ديكارت باسم الأنا افكر أو ما سماه كانط الأنا الترنسندنتالى أى الذات التقليدية فى نظرية المعرفة . والثانى يمثل الموضوع ، وهو الذى جعله ديكارت حركة وامتنادا والذى اعتبره كانط مجرد ظاهرة أو حدس حسى . وهو عند هوسرل مضمون الشعور ليقضى على الاتجاه الطبيعى الذى يجعله مستقلا عن الذات العارفة وليقضى على الاتجاه الحسى عند هيوم الذى يجعله مجرد انطباعات حسية . يرى هوسرل إذن أن الشعور هو ذات وموضوع معا . وبذلك ينتهى هذا التعارض التقليدى بين الذات والموضوع كما ينتهى هذا الصراع التاريخى بين المثالية التى تعطى الأولوية للذات على حساب الموضوع وبين الواقعية التى تعطى الأولوية للموضوع على حساب الذات . الذات والموضوع عند هوسرل واجهتان لشيء واحد وهو الشعور الذى هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة . ومهمة الظاهريات تحليل الشعور أى تحليل القصد المتبادل وهو فى نفس الوقت تحليل للمعرفة والوجود فى آن واحد . هذه الوحدة بين الذات والموضوع ، بين المعرفة والوجود ، بين الصورة والمادة ، بين المثالى والواقعى هى التى جعلت الظاهريات فى النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التى تتم فيها الوحدة بين الله والعالم أى بين الحقيقة والواقع ، بين الحق والخلق بتعبير ابن عربى . وبذلك ينتهى هوسرل إلى مشروع ليبنتز لاقامة رياضيات شاملة أو انطولوجيا عامة يتم فيها التوحيد بين الممكن والواقع أو بين العقل والوجود . وبهذا المعنى تكون الظاهريات تعبيرا عن الفكر المعاصر الذى لا يود اعتبار الموضوع شيئا بل علاقة كما هو الحال فى منطق العلاقة عند رسل أو فى بناء العلاقات عند ليفى شتراوس أو فى اعتبار

(١٠٦) نفس المصدر ص ٣٠٥ - ٣٠٧ .

الموضوع متضايقا مع الشعور بتعبير برنتانو وهوسرل . يتم الشعور بإله « يتجه نحو » أو « ينطلق نحو » أو « يمتد نحو » .

ويضع هوسرل نظريته في الحدس ليعيد بها بناء نظرية الادراك الحسلي التقليدية . فالحدس لديه ادراك مباشر كما هو الحال عند الحدسيين . ولكنه يقوم على رؤية مزدوجة ، يسميها نظرية « الشعاع المزدوج » والتي يتم فيها توجيه شعاع من الذات نحو الموضوع أى من قالب الشعور إلى مضمون الشعور ، وتوجيه شعاع ثان من الموضوع نحو الذات أى من مضمون الشعور إلى قالب الشعور . وبدون هذا الشعاع المزدوج لا يصبح الادراك ممكنا . فالانتباه كما هو الحال عند مين دى بيران هو شرط الاحساس . ولا يمكن للحواس أن تقوم بوظيفتها في الادراك الحسى الا بفعل الانتباه . الادراك الحسى دون انتباه لا يتعدى مجرد انطباع حسى يحوله فعل الانتباه إلى ادراك حسى بالفعل .

وتمتد عملية البناء إلى جميع أحوال الشعور والظواهر النفسية مثل التذكر والتخيل والتصور . فكل ذلك يمكن تحليله في القصد المتبادل كما فعل سارتر في دراسته عن « الخيال » و « الخيلة » . لذلك انتهت الظاهريات إلى الاغراق في تحليل عمليات الابداع الفنى، واصبحت العلم الذى « يفسر » و « يفهم » الظواهر النفسية ، يفسر النشأة ويفهم الماهية .

والشعور عند هوسرل نوعان : الشعور المحايد والشعور الواضع-الأول مجرد شعور قبل أن يبدأ عملية تحليل القصد المتبادل . والثانى شعور بدأ هذا التحليل للظواهر المعرفية أو العملية الارادية التى تتعلق بالرغبات والميول . ولمضمون الشعور أنماط خمسة يسميها هوسرل أنماط وجود وهى : الواقعى ، الممكن ، المحتمل ، المشكل ، والمشكوك فيه . وذلك فى مقابل أنماط خمسة لقالب الشعور يسميها هوسرل أنماط الاعتقاد وهى : اليقين ، الافتراض ، الظن ، السؤال ، الشك .

ويتم البناء فى موضوعات ثلاثة بينها هوسرل فى الجزء الثانى من « الأفكار » : بناء الطبيعة المادية ، بناء الطبيعة الحية ، بناء عالم الروح .

فالواقع عند هوسرل مكون من ثلاث دوائر متداخلة : المادة الدائرة الكبرى ، والحياة الدائرة الوسطى ، والروح الدائرة الصغرى . وكل دائرة مكونة من مراتب ثلاثة : فالطبيعة المادية تبدأ من الطبيعة العامة ، تتلوها منطقة الاشياء التى تخضع للادراك الحسى ، تتلوها حساسية البدن ككل . أما الطبيعة الحية فتبدأ ايضا بالطبيعة الحية العامة . تتلوها الطبيعة الحية من خلال البدن ، تتلوها الطبيعة الحية من خلال الاستبطان . وفى هذه الأخيرة تظهر الذات الخالصة . أما عالم الروح فإنه يتكون ايضا بالتعارض بين العالم الطبيعى والعالم الشخصى وذلك بفعل تعليق الحكم . ثم يتلو ذلك ظهور البواعث فى العالم الشخصى . وأخيرا تظهر أولوية العالم الشخصى . وينتهى هوسرل من ذلك كله إلى أن العقل والواقع أو الشعور والواقعة الطبيعية يكشفان عن هذه الدوائر الثلاثة المتداخلة ذات المركز الواحد : الذات الخالصة ، الآخرون ، عالم الاشياء . وهو ماعبر عنه الوجوديون بعد ذلك ، سارتر ، وهيدجر ، وميرلوبونتي باسم الوجود فى العالم . فالذات مركز لعالمين : عالم الانسان وعالم الاشياء وبذلك وضع هوسرل اسس علم الاجتماع الظاهرياتي لدراسة الآخر وعلم الوجود الظاهرياتي لدراسة الشيء^(١٠٧) . وبعد اكتشاف البناء لهذه المناطق الثلاثة يأتي « الايضاح » وهى الخطوة الثالثة فى المنهج الظاهرياتي . مهمته توضيح الصلة بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا وكذلك الصلة بين الظاهريات وعلم النفس وذلك لوجود ثلاث مناطق متداخلة : النفس ، والبدن ، والشيء . فالنفس موضوع الظاهريات ، والبدن موضوع علم النفس ، والشيء موضوع الانطولوجيا . وهى المناطق الثلاثة التى عرضها هوسرل فى نظرية البناء . الظاهريات فى منطقة الشعور الخالص ، وعلم النفس فى منطقة الموجودات الحسية ، والانطولوجيا لعالم الاشياء . مهمة منهج الايضاح تحديد الصلة بين هذه المناطق الثلاثة وايضا تحديد الصلة بين العلوم الانسانية المطابقة لها وذلك عن طريق البحث عن الوضوح الحدس أو عن طريق التحليلات اللغوية للتصورات مثل : التصور المنطقى الصورى ، التصور المنطقى (نسبة

(١٠٧) نفس المصدر ص ٣٠٧ - ٣٠٩ .

إلى منطقة (الشعورى ، والتصور المادى . وهو ما يطابق أنواع المنطق الثلاثة التى حددها هوسرل فى « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » : علم الصور العامة الخالصة ، منطق الاتساق ، منطق الحقيقة . ويفرق هوسرل بين أنواع عديدة من الايضاح : التوضيح ، السر أو الكشف ثم الشرح^(١٠٨) . ويكون الايضاح فى اللغة وذلك بالتمييز بين الالفاظ المحكمة والالفاظ المتشابهة كما هو الحال عند الأصوليين فى حين أن التوضيح يتم بين الأشياء . أما السر أو الكشف فيتم فى الشعور لاستكشاف مناطقته وهو ما يؤدى فى النهاية إلى الشرح والبيان واخراج مضمونه إلى حيز الرؤية الواضحة .

ومنهج الايضاح فى جوهره هو منهج للتمييز . والتمييز روح العلم . وهو منهج يقوم اساسا على منع الوقوع فى الخلط . وأن تاريخ العلم الحديث ليثبت أن تقدمه كان مرهونا برفع الخلط والتمييز بين مستويين مختلفين من حيث الدرجة أو من حيث النوع ، وكما حدث فى علم النفس التجريبي فى الخلط بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية أو فى العلوم الانسانية التى اتخذت العلوم الطبيعية نموذجا لها ، بين الواقع والماهية ، بين الواقعة الطبيعية والشعور ، بين الواقع والعقل . وفى بعض الاحيان يتم التمييز بين مستويات ثلاثة مثل : الطبيعة المادية ، الطبيعة الحية ، عالم الروح كما هو واضح فى البناء أو فى ايضاح التصورات : التصور الصورى ، التصور المنطقى ، التصور المادى . الأول منفصل عن المادة تماما ، والثانى مرتبط بالمادة ، والثالث مادى محض كما هو الحال عند ابن سينا فى أنواع الموجودات قبل الكثرة ، ومع الكثرة ، وبعد الكثرة . الأول موضوع الانطولوجيا ، والثانى موضوع الظاهريات ، والثالث موضوع علم النفس . مهمة الايضاح رفع الخلط فى العلوم القطعية التى تخلط بين العزيزة والحدس ، التصور الشعبى والتصور النظرى ، الظن واليقين . وهو موجه اساسا ضد تحيز العلوم التجريبية لطرف واحد دون الطرف الآخر من أجل اعادة التوازن إلى الظاهرة . يقوم بالتعميم ضد التخصيص ، وبالرفع ضد

(١٠٨) الايضاح Eclaircissement ، التوضيح Clarification ، السر أو الكشف Elucidation ، الشرح Explication .

السقوط ، وبالتوسع ضد قصر النظر وضيق الأفق حتى يعيد بناء المثالي ، ويعيد التوازن إلى الوعي الأوربي في خط مستقيم بدلا من الانعراج الصوري والسقوط المادي . وقلب القلب عود إلى الوضع الصحيح كما أن سلب السلب ايجاب . وهو عود إلى الأصلي والأولى في مقابل التابع والثانوي في العلوم الطبيعية^(١٠٩) . الايضاح إذن هو السبيل لأقامة نظرية في الوضوح . وهذا الذي يسمح بحدس الماهيات أي رؤية العموميات الخالصة . فلا حدس دون وضوح . وهو ما اثبته برنتانو من قبل في كتابه « الحدس والوضوح » .

الايضاح هو الحل النهائي لازمة العلوم الانسانية التي تقوم اساسا على الخلط بين المستويات أو على المزج بينهما أو على التوحيد بين مستويين أو على وضعهما متوازيين على نفس المستوى أو على تماثلهما أو على رد أحدهما للآخر أو على رد أحدهما مكان الآخر أو على استبدال أحدهما بالآخر . يقوم الايضاح إذن بعديل الظاهرة وارجاع المستويات . لذلك كان الايضاح منهجا للمرور من مستوى إلى آخر : من الصوري إلى الترنسندنتالي ، ومن المادي إلى الشعوري . فالايضاح إذن ليس نظرية في المعرفة فحسب بل هو نظرية في الوجود يقوم على حفظ المستويات ثم الربط بينها ربطا صحيحا مستعملا مفاهيم جديدة للربط مثل حامل . فالواقعة حاملة للماهية وليست مرادفة لها . ومثل يعطى . فالفعل يعطى المعنى وليس مرادفا له . ومثل طرف متضايف . فالآخر طرف متضايف مع الشعور وليس خارجا عنه . يقوم الايضاح ايضا بالتخلي عن الالفاظ القديمة مثل « شيء » ووضع الفاظ جديدة مثل « حالة الشيء » حتى ينتقل المستوى من المادة إلى الشعور أو التخلي عن لفظ مثل فكرة أو مثال idée ووضع لفظ جديد مثل idéation ويعني به هوسرل عملية تحويل العالم إلى فكرة أو مثال وذلك للقضاء على صورية المثال القديم وتحويل الصوري إلى ترنسندنتالي وكما هو حاصل في علم اصول الدين في الصلة بين الواحد والتوحيد . والايضاح ايضا منهج جدلي بين الالفاظ والتصورات . إذ يتم

(١٠٩) الأصلي ، Originare ، الأولى Priamaire .

الثور فى مفهوم واحد على مفهومين متميزين كما هو الحال عند برجسون أو يضع المذهبين المتعارضين فى مذهب واحد ثم يرفضهما معا . مهمة الايضاح إذن الكشف عن الوحدة الباطنة فى الوجود : وحدة المعرفة والوجود فى الظاهريات ، وحدة الذات والموضوع فى الأنا أفكر ، وحدة الأنا والآخر فى التجربة المشتركة ، وحدة الاجزاء المتناثرة فى الكل الواحد .. الخ . خلاصة القول أن الايضاح القائم على التمييز حركه اصلاحية فى التاريخ . وذلك لأن مهمة الظاهريات مهمة اصلاحية ان لم تبشر بعالم جديد فعلى الأقل تحمل ازمة العلوم الانسانية . ويذكر هوسرل دائما لفظ « الاصلاح » ، ويستعمل مفاهيم الصراع والمعركة والنفى والاحتجاج والاعتراض والجدل والمحااجة والمراجعات^(١١٠) .

أما تطبيقات المنهج أو الظاهريات التطبيقية فإنها ليست فى الذاتية فحسب كرد فعل على أزمة العلوم الانسانية التى اتخذت مرة العلوم الطبيعية ومرة أخرى العلوم الصورية نموذجاً لها بل ايضا فى العلاقات بين الذوات . وهناك نوعان من العلاقات بين الذوات : الأول هو التجربة المشتركة التى يتم من خلالها الوصول إلى الموضوعية فى العلوم الانسانية وذلك باشتراك الذات مع الآخر فى نفس التجربة الشعورية ضمانا لعدم الخطأ خاصة وأن التجربة تحتوى على ماهية مستقلة عن الطرفين ، وتتميز بموضوعية بصورية من خلال مناطق الشعور فضلا عن أن كلا الطرفين يبدآن بالتجربة الحسية أى من الوقائع نفسها . وبذلك يكون الضامن للموضوعية أولا التجربة المشتركة . ثانيا وجود الماهيات المستقلة . ثالثا البدء بعالم الوقائع . لذلك تحولت الظاهريات إلى حلقات بحث تخرج من « مدينة العلماء » كما أوصى هوسرل بذلك . وهو ماسماه الأصوليون « الاجماع » . والنوع الآخر من العلاقات بين الذوات هو التجربة المشتركة للحضارة كلها ، وهو الشعور الجماعى أو الشعور الحضارى أو بتعبير دلتاى « الشعور التاريخى » فإذا كانت الذاتية اتجاها رأسيا يوضع فيه الشعور بين عالمين : عالم الصورة وعالم المادة فالشعور الجماعى اتجاها افقى

(١١٠) المصدر السابق ص ٣٠٩ - ٣١١ .

يوضع فيه الشعور بين حركتى التاريخ : الخلف والامام . وبالتالي تظهر الظاهريات على أنها فلسفة فى التاريخ يضع فيها الشعور الأوربى فى كل مرحلة جانبا من الظاهريات حتى تأتى آخر مرحلة فيه لتكملها وتضعها مرة واحدة وإلى الابد . ولا يقصد بالشعور الجماعى ما يعنيه الاجتماعيون باسم الشعور الجمعى الذى هو أقرب إلى الشئ - الواقعة . الشعور الجماعى هو شعور مثالى كالشعور الفردى تماما ، تعيش الحضارة فيه كما يعيش الشعور الفردى تجربة حية . والحقيقة أنه يصعب التفرقة بين الشعور الفردى والجماعى . فلكل منهما نفس البناء . فالجانب العقلى أو الصورى ، قالب الشعور الذى سماه هوسرل Noése فى الشعور الفردى يقابل الاتجاه العقلى فى الشعور الأوربى ابتداء من ديكارت . والجانب المادى أو التجريبي ، مضمون الشعور الذى سماه هوسرل Noème فى الشعور الفردى يقابل الاتجاه التجريبي فى الشعور الأوربى ابتداء من ديكارت ايضا بالاضافة إلى بيكون. والجانب الحى فى الشعور الفردى الذى سماه هوسرل عالم الحياة Lebenswelt يقابل فى الشعور الأوربى فلسفة الحياة عند دلتاى وشيلر ودريش وبرجسون وغيرهم ممن رفضوا هذا التعارض التقليدى بين الصورى والمادى ، المثالى والواقعى ، العقلى والتجريبي . لذلك تصعب التفرقة فى الظاهريات بين العلم أو النظرية Eidos وبين المقصد أو الغاية فى التاريخ Telos . وقد وضح هذا الارتباط بين الشعورين ، الفردى والجماعى . فى « تأملات ديكارتية » التى عرض فيها هوسرل الظاهريات كنظرية فى الذات أو فى الشعور الفردى وكنظرية فى العلاقات بين اللوات بمعنىها : الخبرة المشتركة فى المعرفة والخبرة الجماعية فى الحضارة ابتداء من ديكارت الذى يبدأ الشعور الأوربى عنده^(١١١) .

لقد استطاعت الظاهريات أخيرا بتصورها للشعور على أنه قصد متبادل ضم الخطئين المتباعدين : العقلى والتجريبي نحو نقطة واحدة ، وأصبحا خطين ملتقين فى الكوجيتو كما تصوره هوسرل على أنه « كوجيتاتوم » ، وحدة

(١١١) المصدر السابق ص ٣١١ - ٣١٢ .

للذات والموضوع ، والأنا والآخر ، والعقل والتجربة . وبالتالي تحقق مشروع الحضارة الأوربية لاقامة علم شامل هو الظاهريات التي كان الجميع يبحثون عنها ويحاولون التعبير عنها بأشكال متعددة . لقد كان هذا المشروع هو الباعث الأول الذى يحرك الحضارة الأوربية . وهو الغائية الكامنة فى تاريخها . لذلك كان الشعور الأوربى تقدما بالطبع يسير نحو غاية . وينحو نحو الكمال ، ويتسم بطابع البحث الدائب والمستमित عن الحقيقة طبقا لشعار لسنج : لو اعطيت لى الحقيقة فى اليد اليمنى والبحث عن الحقيقة فى اليد اليسرى لاخترت اليسرى . أصبحت الظاهريات هى « الفلسفة الأولى » التى كان يبحث القديماء عنها . وكتب هوسرل لذلك بالفعل جزأين لها ١٩٢٤ - ١٩٢٥ . كما كانت هى نفس المشروع الذى حاول صياغته ليبنتز لاقامة رياضة شاملة .

ظهر هوسرل فى النهاية ليختم الوعى الأوربى بداية بالأنا أفكر أو الكوجيتو ونهاية بالأنا موجود أى موضوع التفكير . وبالتالي توحد الذات والموضوع ، المعرفة والوجود ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الصورى والمادى أو بتعبير القديماء التنزيل والتأويل فى الشعور فى جديد . وانتهت الثنائية الديكارتية ، وانفراج الشعور فى خطين متباعدين ، وتم اغلاقهما من جديد فى بؤرة واحدة هو الشعور باعتباره قصدية . بالظاهريات تكتمل المثالية الغربية بعد أن بدأت عند ديكارت ، وتطورت ب بدايات جديدة عند كانط وهيكل حتى انتهت أخيرا عند هوسرل . وبالتالي تنتهى قصة الوعى الأوربى ، ويغلق قوسان جديدان فى تاريخ الوعى الانسانى عبر تاريخ الحضارة البشرية والذى حمل لواءه الانبياء والفلاسفة والعلماء والمصلحون والأدباء والشعراء والقادة العظام^(١١٢) .

لقد استطاعت الظاهريات أن تكشف أزمة الوعى الأوربى فى تصويره للعالم والتى انعكست على رؤيته للعلوم الانسانية . وإن تاريخ الوعى الأوربى هو فى الحقيقة تاريخ هذه الأزمة التى لم تنقطع والتى لم تنفرج إلا بعد اكتمال الظاهريات .

(١١٢) موقفنا من التراث الغربى ، المصدر السابق ص ٣١ .

لقد ظل الوعي الأوربي عاجزا عن تحديد ميدان مستقل للعلوم الانسانية بالرغم من اعتباره الانسان بؤرة الكون واعلانه حقوق الانسان . فإذا كان القرن التاسع عشر هو عصر انتصار العلوم الطبيعية منهجاً وتطبيقاً وأثراً حتى أنه ليؤرخ للحضارة الأوربية بعد أن استقر فيها المنهج التجريبي وأثبت خصوصيته وجديته وبعد أن تمت تطبيقاته في العلوم ، وحدث الانقلاب الصناعى أى الثورة التكنولوجية الأولى ، واصبح التقدم يقاس بالسنوات لا بالقرون - إذا كان القرن التاسع عشر كذلك فإنه يمكن أن يقال أن القرن العشرين هو بداية أزمة العلوم الانسانية بل وبداية أزمة الضمير الأوربي نفسه . إذ كان بمثابة مرآة عكست انتصارات القرن السابق وصورتها بوصفها عقبات وخيمة تهدد كيان العلم ، وتنذر الحضارة الأوربية بالخطر حتى لقد تنبأ البعض لها بالفناء مثل نيتشه وانتهائه إلى العدمية واشبنجلر وتأكيده على انهيار الغرب . ولكن المحاولة العلمية الجادة فى هذا الموضوع هى تلك التى قام بها هوسرل فى آخر حياته ، آخر صيحة له بعد أن اسس الظاهريات ، واطمأن إلى أنه عثر فى النهاية على هذا العلم الشامل الذى طالما راود الفلاسفة الأوربيين والذى جعلته الحضارة الأوربية مطلباً وغاية . وهى المحاولة التى ضمنها كتابه الضخم « أزمة العلوم الأوربية والظاهريات الترنسندنتالية »^(١١٣) .

ولقد بدت هذه الازمة فى تردد الوعي الأوربي وحيرته أمام الظاهرة الانسانية ، مرة يقيمها على العلم الطبيعى ، ومرة أخرى يقيسها على العلم الرياضى . لقد ظل المثل الأعلى للمنهج العلمى حتى أواخر القرن التاسع عشر هو منهج العلوم الطبيعية الذى يُعد بالفعل أهم مكاسب الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة إن لم يكن أهمها على الإطلاق والذى اصبح نموذجاً لكل فكر يريد أن يصير علماً . واستطاعت العقلية الأوربية بفضلها القضاء على كثير من النظريات الذاتية ووجهات النظر والابنية الاسطورية والميتافيزيقية . اصبح منهج العلوم الطبيعية شرط اليقين والضامن للموضوعية والكفيل بتقدم العلم . واثبت تاريخ العلم حتى هذا العصر صدقه . واصبح المعمل هو بداية العصر ،

(١١٣) المصدر السابق ص ٢٩٥ .

فيه تقاس الظواهر ، ويكشف القانون في تجربة معملية ، صورة مصغرة لما يحدث في الطبيعة الخارجية التي امكن السيطرة عليها والتنبؤ بأحداثها بفضل الجهد الانساني في اكتشاف القوانين العلمية واختراع اجهزة الضبط والقياس . كان لابد من تحويل كل ظاهرة في الخارج إلى ظاهرة معملية ، ظاهرة حسية كمية تخضع للقياس ويمكن الوصول فيها إلى قانونها الموضوعي الذي يحكمها .

وكانت العلوم الانسانية في هذا الوقت مازالت في نطاق النظريات الفلسفية العقلية والحدسية تخضع لأهواء الفلاسفة ولأمزجتهم الشخصية أو نتاج لظروف العصر وأحداثه أو خليط من العلم والاسطورة ، تصل فيها البساطة إلى حد السذاجة أو صدى لبعض المعتقدات الموروثة الشعبية أو الدينية . كانت علوم النفس والاجتماع والاخلاق والقانون والسياسة والجمال صدى لروح الفيلسوف ونزعتة المثالية التي كانت في الغالب صدى لايمان مستنير . كان الانسان من طبقة والطبيعة من طبقة أخرى . ولما كان الانسان أشرف ما في الكون فكيف يقاس بمقياس العلوم الطبيعية التي تدرس الاشياء الأقل كمالا ؟ لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والاخلاق وغيرها من العلوم الانسانية إلى تبنى هذا المثل الرائع الذي اعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي ، وحولت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية . فنشأ علم النفس التجريبي ، وخرج معامل الفزيولوجيا لأول مرة على يد فوند وفشنر وآخرين حتى شاركوه . وفي علم الاجتماع نشأت المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي وضع اساسها أوجست كومت ثم دوركهيم وليفي بريل . فاعتبر دوركهيم الظواهر الاجتماعية اشياء تخضع للكم والقياس . واعتبر ليفي بريل تحليل العقل جزءا من علم الاجتماع أو علم الانسان أو علم الوراثة أو البيولوجيا . وكان أوجست كومت قد وضع من قبل قانون الحالات الثلاثة لفلسفة في التاريخ ترى أن العصر الحاضر هو عصر العلم والتجريب بعد أن انقضى العصر اللاهوتي والميتافيزيقي إلى غير رجعة . وفي علم الاخلاق حول ليفي بريل هذا العلم المعياري القديم إلى دراسة للعادات وجعله فرعا من علم الاجتماع .

ولقد تقدمت العلوم الانسانية بعد تبنيها مناهج العلوم الطبيعية . واستطاعت أن تتخلى ايضا عن النظرات الفلسفية الذاتية والجوانب الاسطورية فيها . ولكن بعد ذلك ، وفي أوائل القرن العشرين بدأت الازمة في الظهور . فقد تكشف للبعض مثل هوسرل وبرجسون ومونييه وميرلوبونتي وجيرفنتش ولمعظم الفلاسفة المعاصرين أن الظاهرة الانسانية ليست كالظاهرة الطبيعية ، وأنها من نوعية مخالفة ، وأن الظاهرة النفسية مختلفة عن الظاهرة الفيزيقية ، وأن الظاهرة الاجتماعية ليست شيئا ملموسا يقاس كما . إذا كانت الظاهرة الطبيعية كما فالظاهرة النفسية كيف . وإذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن قياسها فالظاهرة النفسية تند عن القياس . وإذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن التنبؤ بمسارها ووقوعها إذا علمنا قانونها وسيطرنا عليها فالظاهرة الانسانية تند عن القانون وتتميز بحريه باطنية فيها لا يمكن التنبؤ بمجراها ووقت وقوعها أو بأشكالها المستقبلية . وإذا كانت الظاهرة الطبيعية موضوعا فإن الظاهرة الانسانية أقرب إلى الذات . والانسان ذات وليس موضوعا ، وهو ما عناه الوجوديون بعد ذلك واطلقوا عليه التعالي أو المفارقة^(١١٤) .

ومن ناحية أخرى رأى البعض أن نموذج اليقين في العلم هو المنهج الرياضى أى اتساق الفكر مع نفسه لاتطابقه مع الواقع كما هو الحال في المنهج التجريبي . بل أن العلوم الرياضية أقوى يقينا من العلوم الطبيعية لأن معدل التغير في الأول أقل بكثير من نسبة الخطأ في الثانية . بل أن العلوم الطبيعية نفسها تتخذ اليقين الرياضى نموذجا لها في الموضوعية والشمول . وبالتالي فعلى العلوم الانسانية ان ارادت أن تصير علوما مضبوطة أن تأخذ الرياضة نموذجا لها فهى الأصل في البحث عن اليقين ، وأن تتبنى المنهج الصورى ، خاصة وأن أزمة العلوم الانسانية التى تبنت المنهج التجريبي أخذت في الظهور ، ولم يكن هناك مفر من الرجوع إلى الأصل في العلوم الرياضية . ومن ثم اخذت العلوم الانسانية تنمو نموا رياضيا ، وتتبنى المناهج الاحصائية . وأصبحت الظواهر كلها طبيعية أم

(١١٤) المصدر السابق ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

رياضية أم إنسانية مجرد معادلات ورموز . وأصبح اليقين كله فى الوصول إلى نظرية شاملة تشابه نظرية الكثرة أو نظرية المجموعات فى الرياضيات البحتة . وأصبح نموذج العلم هو الرياضيات الشاملة التى حاول ليننتز من قبل وضع أسسها التى يعتبرها هوسبرل المشروع الأوربى لإقامة نظرية فى العلم مرادفة للبحث عن الحقيقة وبديلاً للحقيقة ذاتها . وكما كان خلاص العلوم الإنسانية من قبل على يد بيبكون وميل فإن خلاصها الآن يتم على يد كانتور ، وديدكند ، وبريمان ، وبولزانو .

ولكن حدثت أزمة ثانية . ففى هذه المرة أيضاً نددت الظاهرة الإنسانية عن التحليل الرياضى ، وظهرت نولجيتها المستقلة ، ولم يعد فى الامكان تحليلها على أنها مجرد مجموعة من التصورات الرياضية أو المفاهيم المنطقية . الظاهرة الإنسانية ظاهرة حية ، والرياضيات علم صورى محض . ولا يمكن دراسة الحياة بمنهج موضوعى فارغ من كل مضمون . وقد ادى ذلك كما لاحظ هوسبرل إلى فقدان عالم الحياة فى العلوم الإنسانية . وأصبحت أزمة العلوم الإنسانية فى جوهرها أزمة للشعور الأوربى نفسه بفقدته التجربة الحسية التى هى مصدر العلم ومادته . ومن ثم كانت الظاهريات دعوة للحياة التى لا يمكن وضعها فى نطاق العقل أو ردها إلى المادة . وعلى مشارف هاتين الأزميتين الأولى والثانية بدأت الظاهريات فى البحث عن منهج خاص للعلوم الإنسانية يحفظ نوعية الظاهرة ، ويميزها عن الظاهرتين الطبيعية والرياضية ، وبالتالى شق طريق ثالث هو الظاهريات^(١١٥) . وإن كانت الظاهريات قد جاءت كرد فعل لأخطاء علمية فى العلوم الإنسانية التى تبنت العلوم الطبيعية أو العلوم الرياضية كنموذج لها إلا أنها لم تكن فى نهاية الأمر سوى استكشاف لعالم الشعور^(١١٦) .

(١١٥) المصدر السابق ص ٢٩٧ - ٢٩٨

(١١٦) المصدر السابق ص ٣٣١ .

لقد اعتبر هوسرل نفسه نبي العصر مثلما كان سقراط وأوغسطين من قبل وديكارت من بعد ينبه الحضارة الأوربية إلى الخطر المحدق بها والذي سيؤدى بها إلى الهلاك . وذلك لأن أزمة العلوم الانسانية أخطر بكثير مما تتصور إذ أنها تعبر عن أزمة الانسانية الأوربية نفسها أو أزمة الوجدان الأوربي الذى فقد عالم الحياة . ويعبر هوسرل عن هذه الأزمة بعدد من الالفاظ : فقدان ، خسارة ، قلب ، انهيار ، سقوط ، فصم ، خلط ، استبدال ، ضيق ، ضياع ، فقر ، نسيان ، سوء فهم ، كسر .. الخ . وبهذا المعنى تكون المظاهرية دعوة مثالية من نوع جديد ؛ مثالية الشعور أوتيارا روحيا اشراقيا من نوع تقليدى مثل سقراط وأوغسطين أو أن شئنا نزعة صوفية يسهل على أى اتجاه اجتماعى عملي مثل الماركسية رفضها . كما تدل اقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة على أن المظاهرية نزعة صوفية فى صياغة عقلية تعتبر بحق بمثابة حكمه الاشراق فى الوعي الأوربي^(١١٧) . وتكون المظاهرية بهذا المعنى احدى الاتجاهات الروحية المعاصرة وريثة المثالية الترنسندنثالية التى هى بدورها وريثة الايمان التقليدى . لذلك يصرح هوسرل فى آخر العلوم الأوربية مستهدفا اعطاء أوربا دفعة روحية جديدة قائلا : إن لمحنة الوجود الأوربي مخرجين فقط : سقوط أوربا فى غربتها عن معنى حياتها العقل وسقوطها إلى درك العداء للروح والبربرية أو ولادة أوربا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولة العقل التى استطاعت القضاء نهائيا على الاتجاه الطبيعى . فلنكافح ضد هذه الأخطاء باعتبارنا أوربيين طبيين فى شجاعة لا يتوانى كفاحها الدائم . ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الناشئ عن عدم الاعتقاد ونار الشك الحارقة فى رسالة الغرب الانسانية ، ومن رماد الجهد الكبير لفونكس^(١١٨) تبعث حياة داخلية ، وتعود الروح كضمان

(١١٧) انظر دراستنا : « حكمه الاشراق والفينومينولوجيا » ، دراسات اسلامية ص ٢٢٣ - ٣٤٥ .

(١١٨) فونكس (العناء) طائر يحرأى كلما احترق لُغث من جديد من خلال الرماد .

لمستقبل كبير وطويل للانسانية ، حينئذ تكون الروح وحدها هي
الخالدة^(١١٩) .



(١١٩) انظر دراستنا : « فينومينولوجيا الدين عند هوسرل » قضايا معاصرة ج ٢ في الفكر الغربي المعاصر ص ٣٣٩ (توسعنا في الظاهريات على غير العادة مع باقى المذاهب لأنها تمثل نهاية الوعى الأورنى واكتمال مشروع الفلسفة الغربية . كما أن « مقدمة في علم الاستغراب » كله هى محاولة لاعادة كتابة « أزمة العلوم الأوربية » لهوسرل من خارج الوعى الأورنى وليس من داخله ، من الاطراف وليس من المركز . ولا يعنى ذلك اننا نولى الظاهريات عناية خاصة أو أننا متأثرون بها على وجه التحديد) .

(والحقيقة أن « نهاية الوعى الأورنى » كان فضلاً واحداً . ولما تضخم اكثر مما يجب بحيث بدأ الوعى الأورنى فى النهاية وكأنه حامل مخاض جديد اضطرت إلى قسمته إلى فصلين « نهاية البداية » التى تتمثل قمتها فى الظاهريات ، « بداية النهاية » التى تكشف عن نهاية الوعى الأورنى بالفعل بعد الظاهريات خاصة فى الفلسفة التفكيكية) .

الفصل السادس



تكوين الوعي الأورني "بداية النهاية"



الفصل السادس

تكوين الوعي الأوري (بداية النهاية)

أولاً : الفلسفة الوجودية

لما كان تكوين الوعي الأوري يبدأ بالمصادر ثم يبدأ في القرنين السابع عشر والثامن عشر ثم يبلغ الذروة في القرن التاسع عشر ثم يصل إلى نهايته في القرن العشرين إلا أن تضخم النهاية التي ورثت تراكم الوعي الأوري كله حتى أصبح كالحامل وعلى أهبة المخاض جعلت من الحكمة التي يؤيدها التاريخ أيضاً التمييز في النهاية بين نهاية البداية كما تتمثل في نقد المثالية ونقد التجريبية والجمع بين المثالية والواقعية ثم أخيراً في الظاهريات وبين بداية النهاية كما تبدو في الفلسفة الوجودية والشخصانية والتوماوية الجديدة ومدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعي ثم في فلسفة العلوم والفلسفة التحليلية بوجه عام . وقد تكون الحرب الأوربية الثانية ونهايتها في أواسط الأربعينات هي الحد بين نهاية البداية ، إكمال ديكارت بهوسرل، وبداية النهاية في العودة إلى الإنسان (الشخصية) أو الايمان (التوماوية الجديدة) أو في ماركسية القرن العشرين (مدرسة فرنكفورت) أو في فلسفات العدم والتفكيك (الوجودية والتفكيكية) .

كانت الظاهريات هي اعلان الوعي الأوربي عن نهايته بعد اكتمال المثالية الغربية وضم الشقين فيه وتأكيده وحدته الأولى التي راحت ضحية الثنائية التي خرجت منها . وأصبحت كل الفلسفات التالية لها هي مجرد تطبيقات لها أو شروح عليها أو موازاة لتحليلاتها . فالفلسفة الوجودية في معظمها تطبيق لمنهجها . والشخصانية والتوماوية الجديدة والاتجاهات الايمانية الحديثة كلها مرتبطة بها . فالشخصانية من مبادرة شيلر الذي يعتبر حلقة الاتصال بين الظاهريات والشخصانية . والتوماوية الجديدة من اكتشاف برنتانو كما اكتشف هيدجر دنزسكوت ، تلتقى مع الظاهريات في العودة إلى الاشياء ذاتها . والاتجاهات الايمانية الحديثة سواء في المسيحية عند بلوندل أو في اليهودية عند بوبر ، وهيشيل ، وروزنزفايخ هي استعمال لمنهج تحليل الشعور ووصف التجارب المشتركة والعلاقات بين الدوات . بل أن مدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعي السياسي إنما هي تطبيق للمنهج الظاهرياتي من خلال فيبر في العلوم الاجتماعية . كما أن الفكر الرياضي العلمي المنطقي والفلسفة التحليلية هو استمرار للظاهريات من خلال فتجنشتين وفلسفة اللغة . فكل التيارات في الفلسفة المعاصرة هي بطريقة أو بأخرى من الظاهريات أو معها أو ضدها كما هو الحال في فلسفة ما بعد الحداثة في الفلسفة التفكيكية والكتابة في نقطة الصفر .

والوجودية من أشهر الفلسفات المعاصرة التي راجت في المركز أو في الاطراف . تعبر في المركز عن أزمة العصر وفي الاطراف عن حاجة دفينه للتحرر من القهر الديني والسياسي والاجتماعي . وتضم عددا من الفلاسفة والمفكرين والادباء في كافة أرجاء القارة الأوربية خاصة في فرنسا والمانيا واسبانيا . والسؤال الآن : كيف يتم تصنيف الفلاسفة الوجوديين وطبقا لأي مقياس ؟ لقد جرت العادة على التصنيف القومي للفلاسفة نظرا لوجود قوميات متعددة نوعية داخل الشعور الأوربي العام . ولكن لما كانت الوجودية تعبر عن أزمة الوعي الأوربي ككل فقد تجاوزت حدود القوميات، ولم يعد هنالك فرق بين سارتر في فرنسا وهيدجر في المانيا وكيركجارد في الدانمارك . كما

لم يعد هناك فرق بين هوسرل في ألمانيا وبرجسون وجابريل مارسيل وميرلوبونتي في فرنسا ، وأونا مونو وأورتيجا في إسبانيا . وكنا قد رفضنا من قبل تصنيف الوجودية إلى مؤمنة وملحدة، الأولى عند كيركجارد وإسبرز ومارسل وأونامونو وأورتيجا ، والثانية عند سارتر وهيدجر وميرلوبونتي وكامو نظراً لصعوبة معرفه مقاييس الايمان والاحاد. هل هما الكنيسة والعقائد والايمان التقليدى أم الدفاع عن مصالح الناس ونقد المجتمع ؟ وكيف يكون الوجودى مؤمناً وهو يتعاون مع الاستعمار مثل ياسبرز ومارسل ؟ وكيف يكون ملحدًا وهو يدافع عن قضايا التحرير وشعوب العالم الثالث مثل سارتر وميرلوبونتي وكامو ؟ وآثرنا التصنيف السياسى : وجودية محافظة مدافعة عن الغرب وهى فى الغالب الدينية مثل ياسبرز ومارسل وأورتيجا ، ووجودية تحررية ناقدة للغرب مثل ياسبرز وميرلوبونتي وكامو^(١) . والآن ، وبالنسبة للوعى الأوربي واكتماله فى الظاهريات فإن التصنيف يكون الوجودية الظاهرية التى خرجت من تطبيق المنهج الظاهريانى فى الوجود، والوجودية المستقلة عن الظاهريات وإن كانت موازيه لها أو على اتصال عرضى بها كرفقة سلاح .

١ - الوجودية الظاهرية

وكما خرج من ديكارت كبار الديكارتيين ومن كانط الكانطيون بعده ، والكانطيون الجدد ، ومن هيجل الهيجليون والهيجليون الجدد كذلك خرج من هوسرل وهو العلامة الرابعة فى تطور الوعى الأوربي الهوسرليون أو الظاهراتيون أو فلاسفة الوجود، يطبقون المنهج الظاهريانى فى الوجود ، ويصدرون عليه أحكاماً كما اصدر الفلاسفة بعد كانط احكاماً على الشئ فى ذاته . واسسوا « الانطولوجيا الفينومينولوجية » أو الوجودية الظاهرية بالرغم من اختلافهم حول الوجود وتباين أحكامهم عليه بأنه عبث أو عدم أو موت أو جسم أو موقف ... الخ . وأهم الوجوديين الظاهريانيين : ميرلوبونتي ، كامو ،

(١) « أونامونو والمسيحية المعاصرة » « قضايا معاصرة » ، ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ٣٤٠

سارتر ، هيدجر ، ياسبرز ، مارسل بصرف النظر عن درجة استعماهم للمنهج والتصاقهم به أكثر (ميرلوبونتي ، سارتر ، هيدجر) أو أقل (كامو ، ياسبرز ، مارسل) .

ففى فرنسا ، درس ميرلوبونتي موضوعى الشعور والاخلاق^(٢) . كما درس علاقة الوعى بالعالم رافضا النظريات الثنائية بين النفس والبدن وكذلك الذاتية الغالية والواقعية الغالية بحثا عن الطريق الثالث الذى حاول شقه معظم الفلاسفة المعاصرين . كما رفض نظريات السلوك الشرطى لتأسيسه على المستوى الانسانى الخالص متجاوزاً المستويين الفيزيقي والحيوى . كما رفض الاحكام المسبقة حول الاحساس والارتباط والانتباه، وأعاد دراسة كل ذلك باعتباره صلة الجسم بالعالم المدرك . الجسم أداة فزيولوجية ونفسية وحركية وجنسية ولغوية واجتماعية . والعالم المدرك هو عالم الشعور والمكان والاشياء الطبيعية والعالم الانسانى . ثم انتهى من تحليل الجسم والعالم المدرك إلى الوجود فى ذاته والوجود فى العالم وتحليل الزمانية والحركية . كما تعرض فى كتاباته الاخلاقية والسياسية إلى نقض الماركسية . ولكن تظل فلسفة المعنى هى الغالب عليه ضد فلسفات اللامعنى واللامعقول والعبث والتناقض عند كامو وسارتر . وهو أقرب فلاسفة الوجود إلى هوسرل وأكثرهم انتساباً إليه . أما كامو فقد تأثر بشوبنهاور ونييتشه والوجوديين الألمان^(٣) العالم الخارجى لديه حالة للذات ، والمشكلة الفلسفية الاولى هى

(٢) ميرلوبونتي (١٩٠٨ - ١٩٦١) فيلسوف فرنسى . قام بتدريس الفلسفة فى عديد من المدارس الثانوية . وبعد الحرب الاوربية الثانية اصبح استاذاً فى جامعة ليون ثم فى السربون ثم فى الكوليج دى فرانس . نشر بالتعاون مع سارتر « الازمنة الحديثة » . فرض نفسه على المجتمع الفلسفى برساليته « تكوين السلوك » ١٩٤٢ ، « ظاهريات الادراك الحسى » ١٩٤٥ . ومن كتاباته السياسية « الانسانية والعب » ١٩٤٧ ، « مغامرات الجدل » ١٩٥٥ . ومن كتاباته فى المعنى « المعنى واللامعنى » ١٩٤٨ ، « ثناء على الفلسفة » ١٩٥٤ وهى محاضراته الافتتاحية بعد تعيينه فى الكوليج دى فرانس ، « علامات » ١٩٦٠ ، « العين والعقل » ١٩٦٠ ، « المرقى واللامرقى » ١٩٦١ . تركه دون أن يتم والذى نشر بعد وفاته .

(٣) البير كامو (١٩١٣ - ١٩٦٠) فيلسوف وكاتب وروائى فرنسى . نشر مجلة « المعركة » ، وحصل على جائزة نوبل فى الادب ١٩٥٧ . أهم أعماله الفلسفية « اسطورة سيزيف » =

الانتحار . فلسفته مِشعبة بالتشاؤم . فالإنسان باستمرار في حالة تناقض ، ويوجد في مواقف متناقضة مثل الغيرة والطموح والانانية . وهو محكوم عليه بالامعنى واللاغاثة كما أنه محكوم عليه بالحرية عند سارتر . وصور العبث واللامعقول والتناقض في الإنسان وفي الخلق بأسطورة سيزيف التي تحكم فيها الآلهة على الإنسان بأن يصعد إلى قمة الجبل حاملاً صخرة على كتفيه وقبل أن يصل إلى الغاية يتدحرج مع صخرته إلى أسفل ليعاود من جديد الصعود ، وكأسطورة بلوب التي تخطط توبها ثم تفككه لتعاود خيطه من جديد . جمع بين الفردية واللاعقلانية . وهو أقرب فلاسفة الوجود إلى كيركجارد . وكان سارتر مع ميرلوبونتي أقرب فلاسفة الوجود إلى الظاهريات . فقد بدأ بوضع تقابل بين « الأنا أفكر » و « الأنا موجود » كما فعل هوسرل في « تأملات ديكرتية »^(٤) . الأول فراغ معرفي كما وضع عند كانط في تصورهِ للأنس، والثاني

١٩٤٢ . وكان دبلوم تخرجه من مدرسة المعلمين العليا « الزمان والخلود عند أوغسطين وأفلوطين » . وله أعمال أخرى تجمع بين الفلسفة والأدب مثل « العرس » ، « رسائل إلى صديق المائي » ، « أحبار حديثة (ثلاثة أجزاء) » ، « الإنسان المتمرد » ، « الصيف » ، « الاتجاه والمكان » ، « خطاب السويد » . وله أعمال روائية مثل « الغريب » ، « الطاعون » ، « السقوط » ، « النفي والمملكة » . وله أعمال مسرحية مثل « كاليجولا » ، « سوء التفاهم » ، « حالة الحصار » ، « العادلون » ، وله ترجمات واعداد لأعمال أدبية إنجليزية .

(٤) جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) أشهر فيلسوف فرنسي ارتبطت الوجودية باسمه . وهو روائي ومسرحي وناقد . درس في السربون ثم مع هوسرل في جوتنجن . وفي نهاية الحرب الأوربية الثانية ظهر كأحد قادة اليسار الفرنسي في باريس . انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي وأعلن عن تمسكه بالماركسية حتى بعد انفصاله عن الحزب . أسس مع ميرلوبونتي مجلة « الأزمنة الحديثة » . بدأ محاولاته الفلسفية الأولى بدراسته « تعالى الأنا موجود ، تخطيط لوصف ظاهرياتي » ١٩٣٦ « الخيال » ١٩٣٦ ، « تخطيط نظرية للانفعالات » ١٩٣٩ ، « الخيال » ١٩٤٠ . ثم صب ذلك كله في « الوجود والعلم » ١٩٤٣ . ثم عبر عنه في « الوجودية فلسفة إنسانية » ١٩٤٨ والذي قبل فيه لفظ الوجودية عنواناً لفلسفته . وللجمع بين الوجودية والماركسية كتب « نقد العقل الجليل » الجزء الأول « نظرية المجموعات العلمية » ١٩٦٠ والجزء الثاني نشر بعد وفاته وإيضاً « كراسات لتأسيس الأخلاق » ١٩٨٣ . وله أيضاً « تأملات في المسألة اليهودية » ١٩٥٤ . ثم جمع معظم مقالاته الأدبية والسياسية في عشر مجلدات بعنوان « مواقف » . الأول يحتوي على مقدمات الكتب والروايات ١٩٣٥ - ١٩٤٥ ، والثاني مقولاته المشهورة بعنوان « ما

ملاء وجودى . ثم رفض النظريات الميتافيزيقية والحسية للخيال من أجل تأسيس نظرية ظاهراتية ابتداء من تحليلات هوسرل . ثم حاول تأسيس علم نفس ظاهراتى لنظرية الانفعالات بعيدا عن علم النفس العقلى عند فولف وكانط وعلم النفس التجريبي عند هيوم وفشتر . ثم حاول من جديد تأسيس علم نفس ظاهراتى للخيال وكأنه درس أولا قالب الشعور noëse ثم بعد ذلك مضمون الشعور moème فى موضوع الخيال ، الجانب الداقى أولا ثم الجانب الموضوعى ثانيا . ثم انتقل من علم النفس الظاهراتى إلى الانطولوجيا الظاهراتية التى تسترد الوجود بعيدا عن الادراك والمظهر ، ويتم فيها القضاء على مثالية بركلى التى تعتبر أن الوجود هو الادراك . الوجود يتجاوز الظواهر ، وطابعه لا ينكشف فى ظواهر على عكس كانط وهوسرل . ومع ذلك لا يوجد شئ فى ذاته مخفى . كل شئ يوجد يتعالى على المقولات والادوصاف والتعينات التى يمكن معرفتها من خلال مشاركة الوجود فيها . الوجود وجودان: الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، الاول مصمت ، كامل ، ثابت ، يعبر عن علاقته بنفسه أو مع الآخرين خارج نفسه ، غير مخلوق ، لاسبب لوجوده ، وحادث .

هو الادب ؟ ، ١٩٤٨ ، والثالث كتاباته السياسية فى فرنسا وأمريكا وأفريقيا ١٩٤٩ ، والرابع رسمه لشخصيات المفكرين والأدباء ١٩٥٠-١٩٦٠ ، والخامس عن الاستعمار والاستعمار الجديد ١٩٥٤-١٩٦٢ ، والسادس عن مشاكل الماركسية ١٩٥٠-١٩٥٤ ، والسابع عن نفس الموضوع ١٩٥٣-١٩٦٤ ، ثم الثامن والتاسع والعاشر .

أما أعماله المسرحية والروائية فهى رسائل أدبية للتعبير عن آرائه الفلسفية . فن الروايات « الغثيان » ١٩٣٨ ، « دروب الحرية » (ثلاثة اجزاء) : عصر العقل ، التأجيل ، الموت فى الروح . ومن القصص القصيرة « الحائط » ، « الغرفة » ، « ارستورات » ، « اللفة » ، « طفولة رئيس » . ومن المسرحيات ، « الذباب » ، « الباب المغلق » ، « الايادى القذرة » ، « موتى بلا قبور » ، « المدن الفاضلة » ، « الشيطان والاله الطيب » ، « كين » ، اعادة صياغة مسرحية الكسندر ديماس « نكراسوف » ، « سجناء الطونا » . « الطرواديون » ليوربيدس . وله ايضا « أوجه النقد الادبى » . « جان جنيه كاتب مسرحى وشهيد » ، « عبيط العائلة » ، « جوستاف فلوير » (١٨٢١-١٨٥٧) ، « نداء إلى المثقفين » ، « مسرح المواقف » ، « مذكرات حرب عابثة » ، ثم كتب سيرة ذاتية فى « الكلمات » ١٩٦٦ واكملها فى « بودلير » جزءان ١٩٧٧ بعد أن كان قد نشر بودلير ١٩٤٧ .

والثاني الموجود لذاته وهو الوجود الانساني ، وجود الوعى وهو وجود هش ، لزج ، رطب ، رخو كالبلغم ، ليس له بنية ثابتة ، مفتوح للمستقبل ، إمكانية تحقق الوجود عدم . وحسب الانسان للعدم يجعل الاحكام ممكنة على الوجود ويبدو العدم فى التساؤل وسوء النية والنفى . ثم يحلل الوجود لذاته فيكتشف الزمان مثل ميرلوبونتي وهيدجر . ويصف الوجود للآخرين فيكتشف البدن والملكية والفعل . وفى السلوك الفردى تتمايز بدائل الاختيار فيما بينها بفرديتها وهويتها وبأنها ليست شيئا آخر سوى ذاتها . الوجود الانسانى مشروع للتحقق تحققا ذاتيا بفعل الحرية . لا ماهية مسبقة له من أجل تأسيس الحرية . فالوجود حرية . والانسان بلا ماهية ، محكوم عليه بالحرية واختيار أفعاله وتحمله للمسؤولية . ويتجلى ذلك فى الموقف والالتزام . وفى محاولة الانسان انكار ذلك والتغلب على القلق الناشئ من الحرية فإنه يسلك وكأن حياته واختياراته تحددها المواقف والادوار الاجتماعية التى يجد نفسه فيها مثل القلق والصراع والكراهية واليأس . وتتفق الوجودية والماركسية فى نقد المجتمع وأهداف الحرية السياسية وتحليل الطبيعة البشرية سواء فى الذاتية أو فى العلاقة بين النوات . وعالج المسألة اليهودية بطريقته الخاصة فى تحويل المشكلة من الموضوعية إلى الذاتية وأن الآخر هو رؤية الذات له وليس رؤية الآخر لغيره من النوات والسؤال : هل استطاع سارتر وغيره من الفلاسفة الوجوديين التخلي عن الثنائية المتعارضة التقليدية : الوجود العدم ، الموجود فى ذاته والموجود لذاته والتى تجعل الفكر المعاصر أقرب إلى المانوية التى يختصم فيها الطرفان المتعارضان ، يدمر كل منهما الآخر ، وبالتالي ينتهى عصر هيجل وحل التناقضات فى طرف ثالث مركب يجمع بين المتناقضين ؟ ثم نقد جابرييل مارسيل الاخلاق عند سارتر وجعلها أقرب إلى الفوضوية والوجود المنعزل^(٥) .

(٥) جابرييل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فيلسوف كاثوليكي وجرى فرنسى . بدأ بنشر « اليوميات الميتافيزيقية » ١٩١٤ - ١٩٢٣ مع ملحق « الوجود والموضوعية » الذى يعد أولى كتاباته النظرية . وله « ميتافيزيقا رويس » ١٩١٧ - ١٩١٨ ليكشف عن ارتباط الوجودية بفلسفة الروح . ولكن اعماله الرئيسية « الوجود والملكية » ١٩٢٨ - ١٩٣٤ ، « رفض =

فالجودية عند مارسل لا تعارض العقائد المسيحية . غاية الحياة الاتصال بين الذوات وكذلك الاتصال بين الانسان والآخر المطلق وهو الله . وتبقى هذه العلاقة على الفردية والحرية في مقابل الشمولية والقهر والقبول المشترك للقواعد والاعراف . لذلك حذر من طغيان البشر على الانسان ، واستبدال المجرد الآلى بالانسان الواقعى . الوجود ليس موضوعا بل ذات . وهو وجود روحي وفردى كما هو الحال عند رويس من أنصار الهيجلية الجديدة في أمريكا . الوجود مقولة خاصة لا ترد إلى الملكية . « أنا جنسى ولا أملك جسمى » . الوجود فعل الكينونة وليس فعل الملكية . ويؤكد على الغائية مثل فشته بمعنى الاخرويات الدينية وبلغة العقائد المسيحية مثل التجسد والايمان والخلاص والفداء . ويتحدث عن الآخر في مصطلحات العقيدة المسيحية مثل السر والابوة والطاعة والامل . يشير إلى الظاهريات ليوحى باستقلاله الفلسفى عن الدين ، وينتقد فلسفة الوجود القائمة على العدم والعبث . ويتحدث عن الانطولوجيا العيانية في مقابل التحليلات الصورية والوضعية . ويستكمل باقى المقولات الجودية مثل العالم الهش ، والمفارقة ، والشعور ، والموقف ، والحياة . ويكشف عن أساسها الدينى فى التواضع ، والايمان ، والفضل الالهى ، والشهادة ، والموت ، والامل . تظهر فى كتاباته لغة كيركجارد وأوغسطين وبسكال ونيتشه وهيدجر ، لغة القلق والحصر والهم ، فى مقابل الانسان المجرد عند المثاليين والانسان الفيزيقي عند الوضعيين . يخلق لغة وجودية مثل

العبث « ١٩٤٠ ، « الانسان الحى ، مقدمات لميتافيزيقا الامل » ١٩٤١ - ١٩٤٤ ، « وضع السر الانطولوجى وتناولاته العينية » ١٩٤٩ ، « سر الوجود » ١٩٤٩ - ١٩٥٠ (جزآن) « التأمل والسر » ، « الايمان والواقع » ، « الانسان المشكل » ١٩٥٥ ، « الكرامة الانسانية » ١٩٦٤ ، « البشر ضد الانسانى » ١٩٥١ ، « الحضور والخلود » ١٩٥٩ . أما مسرحياته فمثل « الكوانتور من مقام فا الكبير » ، « النظرة الجديدة » ، « ميت الغد » ، « المصلى الحامية » ، « نحو مملكة أخرى » «الرسول» علامة الصليب « الشوكة » ، « اموا تكاثروا » ، « زمنى ليس زمنك » ، « عشق الحس المشترك » ، « البعد المتوهج » ، « رجل الله » ، « القلوب الشرهة » ، « روما لم تعد فى روما » ، « قلب الآخرين » ، « العتبة اللامرئية » ، « طريق كريت » . « محطم الإقائيم » ، « الفنار » ، « العالم المكسور » .

المشاركة والانا والحرية موازية للغة الدينية مثل الاخلاص والسر والاخوة . بل
ويطبق الوجودية الدينية في ميادين السياسة والاجتماع ضد خطايا التكنولوجيا
والحرب. ويكون العود إلى الايمان هو الحل ، والمسيحية هي البديل . ويغلب
على مسرحه طابع التجريد بالرغم من دعوته لاقامة انطولوجيا عيانية .

وفي المانيا ، انتسب ياسبرز وهيدجر كلاهما إلى الظاهريات كانتساب
جابريل مارسل وسارتره ومارسل اشبه بياسبرز ، وسارتر أشبه بهيدجر في
استخدام كل منهما للظاهريات لتأسيس وجودية ايمانية عند مارسل وياسبرز
وجودية انسانية عند سارتر وهيدجر. بدأ ياسبرز كمحلل نفسي^(٦) . ثم
اكتشف من تحليل ملفات المرضى المواقف الانسانية المحددة لهم . فالأمراض
النفسية ليست فردية بل هي وجودية . ليست تمزقا والمحلل للفرد بل بعث
جاء للانسان لفرديته ووجوده . لذلك كانت المعرفة العقلية للوجود مجرد رموز
يمكن قراءتها وحلها . الفلسفة فن فك الرموز واستنطاق الاسرار . الفلسفة
قراءة للوجود لاكتشاف المواقف المحددة مثل المرض والموت والخطيئة . ومع

(٦) كارل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٨٦٩) احد الفلاسفة الوجوديين الالماني . بدأ كعالم تحليل نفسي في
كتابه الاول « عالم النفس المرضى العام » ١٩١٣ ثم انتقل إلى فلسفة الوجود في « فلسفة »
١٩٣٢ (ثلاثة أجزاء) . وأهم اعماله الاخرى « سترلندبرج » ، فان جوج ، هولدرن ،
سويدلبرج « ١٩٢٢ » ، « ليتشه » ١٩٣٦ ، « ليتشه والمسيحية » ١٩٤٦ ، « العقل
والوجود » ١٩٣٥ ، « كشف حساب ووجهات نظر » ١٩٣٦ - ١٩٤٠ ، « الايمان
الفلسفي » ١٩٣٧ ، « فلسفة الوجود » ١٩٣٧ ، « الحقيقة والرمز » ١٩٤٧ ، « المدخل إلى
الفلسفة » ١٩٥١ ، « الخلود » ١٩٥٨ ، « الفلسفة العظام » ١٩٥٦ . وفي السياسة « الذنب
الالماني » ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، « العقل والخلل في عصرنا » ١٩٥٣ ، « القنبلة الذرية ومستقبل
الانسانية » ١٩٥٨ ، « الحرية واعادة التوحيد » ١٩٦٠ ، وله ايضا « ديكارت
والفلسفة » ١٩٣٧ ، « الموقف الروحي لعصرنا » ١٩٣١ ، « نشأة التاريخ ومعناه » ، « فكرة
الجامعة » ، « علم نفس تصورات العالم » ١٩١٩ . وله سيرة ذاتية بعنوان « تاريخ حياة »
١٩٥٣ . انظر ايضا دراساتنا : « وداع الفيلسوف » ، كارل ياسبرز يرى لنفسه » ، قضايا
معاصرة ج ١ في الفكر الغربي المعاصر ص ٣٥٦ - ٣٧٤ « بين ياسبرز ونيتشه » ص ٣٧٥ -
٣٩٧ . « كارل ياسبرز ، الرجعية والابتنعاز في فكر الفيلسوف الراحل » ص ٣٩٨ - ٤٤١
« كارل ياسبرز ، المواطن النازي الامريكي عند الفيلسوف الراحل » ٤٤٢ - ٤٦٥ .

ذلك ينتهى تحليل الوجود الانسانى إلى اكتشاف بُعد المفارقة أى اكتشاف الله فى أعماق الوجود . ومن ثم يلحق ياسبرز بيسكال وجابريل مارسل وأوغسطين . وطبق منهجه فى التحليل النفسى الوجودى فى دراسة عدة حالات من الادباء والفنانين والصوفية مثل سترندنبرج ، فان جوخ ، هولدرلن ، سويدنبرج لبيان كيفية الانتقال من علم النفس المرضى إلى الفلسفة ، ومن ملفات المرضى النفسيين إلى المواقف الفلسفية . وحاول نفس الشئ مرتين مع نيته كتطبيق للمنهج النفسى على كبار الفلاسفة . وتدل مقولاته الوجودية مثل الموقف المحدث ، الاتصال ، المفارقة ، على مدى انتسابه لكيركجارد ونيته . وللدن وموازاتها لمفاهيم المسيحية مثل الخطيئة والايمان والخلاص . ويظل ياسبرز أقرب الفلاسفة الوجوديين إلى التحليل العقلى . يعالج مشكلة الوجود من خلال العقل وليس عن طريق الفكر الموضوعى . فالوجود ليس موضوعا خارجيا بل هو موجود مفارق يتجاوز ذاته . الوجود ثلاثة اشياء : الأول الموقف الانسانى الذى يكشف عن نفسه فى العلم والالم والذنب والموت وبالتالى فهو ذات وليس موضوعا . والثانى الحرية والمسؤولية عن الأفعال . والثالث الاتصال بين اللواتى والبحث عن الحقيقة لتجاوز الموجود ذاته من أجل الاتصال والتواصل مع الآخرين . حلل اتجاهات الانسان الممكنة فى العالم والقرارات التى يتخذها الانسان فى مواقف صعبة مثل الموت والصراع والتغير والذنب وطرق الاستجابة لها . وحاول إعادة كتابة تاريخ الفلسفة مثل دلتاي وفلسفة تصورات العالم على اسس نفسية . وحرصا على الوضوح والدقة والموضوعية التى تميز العلم أراد ياسبرز إعادة تأسيس الفلسفة اعتمادا على مناهج ثلاثة موجودة منذ القدم . الاول التوجه الفلسفى فى العالم ويعنى بيان حدود المناهج والابحاث العلمية التى تكوّن رؤى العالم ونقصها ونسبيتها . والثانى انارة الوجود ويتضح فيه منهج هوسرل فى خطواته الثالثة « الايضاح » ، كما يظهر « كشف » هيدجر ، ويعنى النفاذ المعرفى إلى الوجود كما يفعل برجسون بالحدس بناء على القرارات المصيرية التى يتخذها الانسان من أجل تلبية مطالب الوجود الانسانى . والثالث طريق الميتافيزيقا وهو البحث المستمر عن الحقيقة

في عالم المعرفة والسلوك والغوص في حياة الانسان من خلال الافكار المتناقضة والصراعات الجوهرية والرموز الميتافيزيقية المختلف عليه في الماضي . جمع بين الفلسفة والدين كما كان الحال في العصور الوسطى ، وجمع بين علم النفس والتاريخ في العصور الحديثة كأساس لاعادة بناء تاريخ الفلسفة كله . وبالرغم مما تبدو عليه فلسفته النظرية من بريق وجودى انساني الا أن فلسفته السياسية أقرب إلى المحافظة الدينية والرجعية الغربية . كما استعمل هيدجر ظاهريات هوسرل كمنهج لتحليل التجربة المباشرة ضد المعرفة المسبقة والمنطق البنائي المسبق والثنائية التقليدية في الفلسفة الغربية مميزاً بين الوعي والعالم الخارجي^(٧) .

(٧) هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) اشهر فيلسوف وجودى الماني . كتب رسالته « رسالة في المقولات والمعنى عند دندرسكوت » ١٩١٦ تحت اشراف ريكيرت من الكانطيين الجدد . درس في جامعة ماربورج ثم عمل مع هوسرل في جامعة فريبورج . ولم يرحها طيلة حياته مثل استاذة هوسرل والذي اشراف على كتابه « الوجود والزمان » ١٩٢٧ . وكان أثر هوسرل قد ظهر عليه من قبل في رسالته الاولى « نظرية الحكم في النزعة النفسية » ١٩١٤ . تأثر بكيركجارد ونييتشه وأعاد قراءة تاريخ الفلسفة كله من خلال المقولات الوجودية خاصة الفلاسفة قبل سقراط وكانط وهيغل والشعراء خاصة هولدرن . قبل الايديولوجية الاشتراكية الوطنية عندما اصبح رئيسا لجامعة فريبورج في ١٩٣٣ . مما اثار كثيرا من التساؤلات حول علاقته بالنازية . ثم صدر الجزء الثاني من « الوجود والزمان » بعنوان « الزمان والوجود » ١٩٥٩ . وأهم مؤلفاته التي يعيد فيه قراءة تاريخ الفلسفة من منظور الوجود هي « ماهي الميتافيزيقا ؟ » ١٩٢٩ ، « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » ١٩٢٩ ، « ظاهريات الروح لهيغل » ١٩٣٠ - ١٩٣١ ، « المدخل إلى الميتافيزيقا » ١٩٣٥ « نيتشه » ١٩٦١ (جزءان) ، « هراقليطس » ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ، « شلنج » وهو شرح لرسالة شلنج في ماهية الحرية الانسانية ، « تفسير ظاهرياتي لنقد العقل الخالص لكانط » . وأهم مؤلفاته التي يجمع فيها بين فلسفة الوجود وتاريخ الفلسفة « ماهية الاساس » ١٩٢٩ ، « هيلدرن وماهية الشعر » ١٩٢٩ ، « رسالة في النزعة الانسانية » ١٩٤٦ وهو خطابه الشهير إلى بوفريه ، « مسائل » (اربعة اجزاء) وتحتوى على معظم دراساته الصغيرة في الخمسينات والستينات مثل « في مسألة الوجود » ١٩٥٥ ، « الهوية والاختلاف » ١٩٥٧ (الجزء الاول) ، « ماهي الفلسفة ؟ » ١٩٥٥ ، « هيغل واليونان » ، « دعوى كانط في الوجود » ، « نظرية افلاطون في الحقيقة » ، « ماهي الطبيعية وكيف تتحدد ؟ » (الجزء الثاني) ، « الطريق الزراعي » ١٩٤٩ ، « تجربة الفكر » ١٩٤٧ ، « هيبل » ١٩٥٨ ، « الصفاء » ١٩٥٩ (الجزء الثالث) « نهاية الفلسفة ورسالة الفكر » ١٩٦٨ ، « الدابر » ١٩٦٢ ، « الظاهريات وفكر الوجود » ١٩٧٠ ، مداخلاته في حلقتي بحث تور وزهرنجر ١٩٦٦ - ١٩٦٩ (الجزء الرابع) . وله ايضا « طرق الغابة » ١٩٤٩ ، « ماذا يعني

وكل نظرية تجعل الذات متفرجة تطلب البرهان على وجود العالم الخارجى كما هو الحال عند ديكارت وكانط تقع فى تناقض لأنه لاوجود لمثل هذا البرهان .

يُعرف الوجود عن طريق تحليل التجارب الانسانية ومن خلال المشاركة ثم وصف الوجود الانسانى فى محيطه ومع الآخرين ومع الاشياء المستعملة أو القابلة للاستعمال . الوجود الشرعى هو الوجود الفردى ، نسيجه الزمان ، الوجود من أجل الموت ، الهم ، الحصر ، الضيق . والتاريخ يُعد للشعور . أما الوجود اللاشرعى ، فهو الوجود العام ، العددى ، اللاشخصى الذى حاولت المثالية تصوره ، والعلم الطبيعى دراسته وتحويله إلى موضوع . وتدور محاور فلسفته حول التمييز بين الوجود والموجود أى الوجود العام والموجود الخاص ، الوجود الانسانى ووجود الشيء ، وحول علاقة الوجود بالزمان والزمان بالوجود وحول تحليل الواقعة الانسانية وقراءتها أى وصف الوجود الانسانى . هذا بالإضافة إلى قراءة تاريخ الفلسفة كله منذ اليونان حتى العصر الحاضر من منظور فلسفة الوجود .

يصعب التمييز بين هذه المحاور الأربعة إلا أنها تدور كلها حول مسألة الوجود مع تبنى المنهج الظاهرياقى فى تحليل الوجود . فمنذ « الوجود والزمان » يتساءل هيدجر عن معنى الوجود ، ويحلل مفاهيم الضرورة والبناء . ثم يكشف الزمان كنسيج للوجود كى يكتشف بعد ذلك الوجود كنسيج للزمان فى « الزمان والوجود » . والحقيقة كشف للوجود ، والخطأ تغطيه له ، كشف للوجود الانسانى وأبعاده المختلفة كالزمان والتاريخ . والميتافيزيقا بحث فى الوجود من حيث هو وجود مثل التعريف الارسطى القديم . هى بحث فى معانى الوجود وحدوده فى الصيرورة والمظهر والفكر والواجب . ويستعمل هيدجر احيانا شعر الطبيعة وتشبيهاته مثل « طريق الغابة » الذى لا يقود إلى شئ ، والحقيقة فيه اشبه بالضوء الذى يسقط على الأرض من ثنايا فروع الاشجار المشابهة اعلى الطريق . لا فرق بين الفكر والوجود ، فالفكر هو

الفكر ؟ » ١٩٥١ - ١٩٥٢ ، « محاولات ومحاصرات » ١٩٥٤ . وله ايضا « المشاكل الرئيسية للظاهريات » ١٩٢٧ ، « التصورات الرئيسية » ١٩٥٢ ، « فى ماهية الحرية الانسانية » ١٩٣٠ .

فكر الوجود . والوجود هو الوجود الانساني كما يبدو في تعبيرات هيدجر الشهيرة « اللغة منزل الوجود » ، « الانسان راعى الوجود » . لا فرق بين الفكر والشعر والطبيعة والوجود في تحليل الشعور . الانسان شاعر ، والوجود شعر الفكر . ويحلل هيدجر بعض الالفاظ للانتقال بها من اللغة إلى الوجود مثل « يبنى » ، « يسكن » ، « يفكر » أو بعض الالفاظ اليونانية مثل « لوجوس » عند هرقليطس ، « موريا » عند بارمنيدس ، « البشا » عند هرقليطس . ثم يؤصل هيدجر فلسفته في الوجود في قراءته لتاريخ الفكر كله بما في ذلك الفكر الشرق عند زرادشت كما فعل نيتشه والفكر اليوناني عند افلاطون ومعنى الحقيقة وأرسطو ومعنى الوجود كما فعل برنتانو . فالطبايعيون الاوائل قبل سقراط طرحوا مسألة الوجود كما اعاد تفسير نظرية المعاني والمقولات عند دزنسكوت في العصر الوسيط . وفي العصور الحديثة أعاد تأويل مشكلة الميتافيزيقا عند كانط والحساسية الترنسندنتالية على أنها اكتشاف الوجود وليس مجرد مادة للحدوس الحسية القبلية ، قارئا الحاضر في الماضي ، ومؤولا الماضي بالحاضر . فكانط فيلسوف وجود . وله دعوى في الوجود . كما قدم تفسيراً ظاهرياً لنقد العقل الخالص لكانط كخطوة أولى نحو تأويل وجودى له . وقام بنفس الشيء مع ظاهريات الروح عند هيغل شارحا الوعى ، واليقين الحسى ، والادراك ، والقوة ، والذهن ثم الوعى الذاتى على أنها كشف للوجود . ويرصد تأويل هيغل لليونان . وهو تأويل وجودى مثل تأويله . ويشرح رسالة شلنج « فى ماهية الحرية الانسانية » كاشفا عن الوجود من خلال الحرية كما هو الحال عند سارتر . ويعيد قراءة نيتشه على أنه نهاية للفلسفة وبداية للفكر . ويعرض تفسيره للظاهريات على أنها مبحث للوجود وليس وصفاً للماهيات المستقلة . وواضح أن الوجودية الظاهرية عند هيدجر ليست فقط كشفا للوجود إعلانا للنهاية بل هى إعادة قراءة لتاريخ الفلسفة كله بحيث تبدو البدايات كلها متجهة نحو النهاية .

٢ - الوجودية المستقلة

وتعنى الوجودية المستقلة عن التطبيق المباشر للظواهريات وإن نشأت من نفس الدوافع : نقد العقلانية الصورية التي ابرزتها المثالية ، ونقد الحسية التجريبية التي تمثلها الوضعية ، والبحث في عالم الحياة واكتشاف الوجود . وهذا لا يعنى تجاهل الظواهريات بل ذكرها على أنها فلسفة روحية تسير في نفس الاتجاه . وأشهر نموذج على هذه الوجودية المستقلة في نشأتها عن الظواهريات وإن لم تكن منفصلة عنها الوجودية الروسية عند سوليفيف وبرديايف ، والفلاسفة الروحيين الذين جمعوا بين الوجودية الروسية والبرجسونية مثل لوسكى .

تأثر سوليفيف بالمسيحية والبوذية والافلاطونية الجديدة وفلسفات الاديان^(٨) . كان في البداية من انصار الحركة السلافية التي ارتبطت بالمثالية والتصوف ضد الوضعية الاوربية . وتقوم فلسفته على فكرة واحدة الوجود أو الفردية المطلقة اللامشروطة بحيث يصعب التمييز فيها بين الإنسان والعالم والله . الحقيقة لا عقلية ولا تجريبية بل معرفة متكاملة . من خلال التجربة الصوفية القدرة على الكشف عن الوجود اللا مشروط . بعد ذلك يمكن اعمال التأمل العقلي لفهم الموضوع والخيال لتصوره وكأننا في ثنايا حكمة الاشراق . المعرفة الكاملة وحدة الفلسفة والدين والعلم . ومهمة الفلسفة تبرير المثل الاجتماعية والدينية ، وبالتالي فهي خادمة للدين . كما ظهرت لديه من رموز الاخلاق والدين والشعر والجمال . ثم تنعكس واحدة الوجود في المجتمع لتصبح وحدة

(٨) سوليفيف (١٨٥٣ - ١٩٠٠) فيلسوف مثالي روسي ولاهوتي وشاعر . بدأ التأليف برسائلته « أزمة الفلسفة الغربية » ١٨٧٤ ثم برسائلته الثانية « نقد المبادئ المجردة » ١٨٨٠ . وبعد تعيينه استاذاً للفلسفة في موسكو قام بعدة رحلات إلى إنجلترا ومصر . ثم استقال واستقر في سان بطرسبرج حيث ارتبط بدستوفسكى . ثم غادر البلاد احتجاجاً على الحكم بالاعدام على قتلة القيصر الكسندر الثانى . ثم بعد عدة رحلات إلى فرنسا وإنجلترا والبلقان استقر في زغرب بيوغوسلافيا وعلن ولاءه النهائي للكنيسة الكاثوليكية . وأهم أعماله « تاريخ الشيوعية » ١٨٨٧ ، « الاسس الدينية للحياة » ١٨٨٢ - ١٨٨٤ ، « روسيا والكنيسة الشاملة » ١٨٨٨ ، « المسألة القومية في روسيا » ١٨٨٣ - ١٨٩١ ، « تبرير الخير » ١٨٩٤ - ١٨٩٧ ، « مقابلات ثلاثة » ١٨٩٩ - ١٩٠٠ ، « الوعي الروسي » ١٨٨٣ - ١٩٠٠ .

الشعب أو الكنيسة ، ملكوت الله على الأرض حيث تحل كل التناقضات الاجتماعية في ثيوقراطية حرة تجمع بين الكاثوليكية الغربية والارثوذكسية الشرقية في نظام ملكي ! وهناك دور خاص للشعب السوفيتي في الفلسفة لأنه أكثر تأهيلا على ممارستها وتحقيق مشروعها . وواضح أنها فلسفة متدينة سياسية انتهت إلى المصالحة مع الكنيسة الكاثوليكية . ثم حاول برديايف تأسيس مسيحية جديدة^(٩) . وفي نفس الوقت نظر « للفئكية » وهي الفلسفة المناهضة للماركسية والتي كانت تعبر عن البرجوازية ورغبتها في التحرر عن طريق فلسفة مثالية باطنية صوفية أقرب إلى الليبرالية منها إلى الفلسفة الاجتماعية . تحمس للكانطية وانتهى إلى البحث في الله والإيغال في تحليل التجارب الصوفية . عارض الصراع الطبقي الخارجى في سبيل تحرر داخلى للشخصية الانسانية عن طريق الدين وجدل لاهى والانسانى في الفرد وكما هو الحال عند ماكس شيلر . بحث عن نظرية كاملة قادرة على اعادة المثقفين إلى حظيرة التصوف . فالرأسمالية نظام لا انسانى ، والمسيحية التقليدية أداة الاستغلال . والشوعية تؤدى إلى اشتراكية الانتاج . والماركسية لا تحل مشكلة الحرية والشخصية لأنها جعلت الفرد تحت سيطرة الطبقة . أقرب النظريات الكاملة المسيحية

(٩) برديايف (١٨٧٤ - ١٩٤٨) فيلسوف روسى ، وجودى صوفى . عادى الماركسية الرسمية ثم عارض الثورة في ١٩٠٥ وهاجر من روسيا بعد الثورة الكبرى . وأهم اعماله : « معنى الخلق ، محاولة لتبرير الانسان » ١٩١٤ ، « عصر وسيط جديد » ١٩١٩ - ١٩٢٣ ، « معنى التاريخ ، محاولة في فلسفة المصير الانسانى » ١٩٢٣ ، « محاولة في الميتافيزيقا الاخرية ، الفعل الخلاق والموضوع » ١٩٤١ ، « الحقيقة والوحى » ١٩٤٦ - ١٩٤٧ . « على عتبة العصر الجديد » ١٩٤٧ ، « ملكوت الروح وملكوت قيصر » ١٩٤٨ . وله أعمال أخرى تدور حول الوجود والمصير الانسانى والحرية الانسانية مثل : « خمس تأملات في الوجود ، الوحدة ، المجتمع ، المشاركة ، مصير الانسان ، محاولة في اخلاق التناقض » ، « في العبودية وفي حرية الانسان » ، « مصير الانسان في العالم المعاصر » ، « الجدل الوجودى بين الالهى والانسانى » ، « الروح والحرية » ، « الروح والواقع » . وله ايضا في الفلسفة السياسية والتقد الاجتماعى « المسيحية والواقع الاجتماعى » ، « المسيحية والمعاداة للسامية » ، « في الروح البرجوازية » ، « الانسان والاله » ، « الماركسية والدين » ، « مشكلات الشيوعية » ، « مصادر الماركسية ومعناها » ، وكتب ايضا في الادب « روح دوستوفسكى » ، وفي الفلسفة عن شخصيته « كونستانتين ليونتييف » . وله ايضا سيرة ذاتية « محاولة في سيرة ذاتية روحية » ١٩٤٠ .

الشخصانية الوجودية . الواقع الحقيقى هو وجود الذات وابداعاتها الحرة وجوهر هذا الخلق هو جدل الالهى والانسانى ، سر تولد الله فى الانسان ، والانسان من الله . والحياة الاخرى هو البعد الرابع فى الحياة لأن كل التحققات الارضية فانية زائلة .وسمى هذه الفلسفة « العصور الوسطى الجديدة » .كان يمكن للوجودية الروحية أن تكون بديلا عن الماركسية ومناقضة لها فى وجودية روحية ماركسية . وهو ما حدث بعد ذلك فى « لاهوت التحرير » فى أمريكا اللاتينية . وحاول لوسكى خلق مذهب حدسى مطلق يوفق فيه بين أفلاطون وبرجسون فى تصور حلولى قائم على تصوف مستمد من سوليفيف^(١٠) . والفلسفة تجربة إلهية بما يفوق الطبيعة . العالم واحد ، لا فرق بين الله والانسان والطبيعة . وواضح أنه فى الوجودية المستقلة خاصة الروسية تصعب التفرقة بين المثالية والتصوف والدين والوجودية على عكس الوجودية الظاهرية .

وإذا كانت الوجودية الروسية نموذجاً لوجودية مسيحية مؤمنة فقد ظهرت وجودية يهودية مؤمنة أيضا عند روزنرفايج ، ومارتن بوبر ، وجوشوا هيشيل . نيلز روزنرفايج المثالية الالمانية بوجه عام وهيجل بوجه خاص بل وكل فلسفة لا تعطى الأولوية للوجود على الفكر^(١١) . فكلاهما دينان صحيحان ، ولهما رؤيتان صائبتان للواقع ، ويمكن الحوار بينهما للكشف عن وحدتهما الباطنية . الطريق إلى الحقيقة الخلق والوحى والخلاص ، وعناصرها الاولى الانسان والعالم

(١٠) لوسكى (١٨٧٠—١٩٦٥) مثالى روسى . كان استاذاً للارثوذكسية فى سان پترسبورج . هاجر إلى الولايات المتحدة فى ١٩٢٢ مع فرانك (١٨٧٧ - ١٩٥٠) واصبح استاذاً للارثوذكسية فى نيويورك . أهم اعماله « الاساس الحدسى للمعرفة » ١٩٠٦ ، « العالم باعتباره كلاً عضوياً » ١٩١٧ ، « دوستوفسكى ورؤيته المسيحية » ١٩٤٥ ، « تاريخ الفلسفة الروسية » ١٩٥١ .

(١١) روزنرفايج (١٨٨٦ - ١٩٢٩) فيلسوف وحدى ، يهودى المالى . درس فى جامعات برلين وفريبورج ولينز . وهو تلميذ لكوهين وصديق حميم لبوبر . شارك معه فى ترجمة العهد القديم إلى اللغة الالمانية . كان قاب قوسين من التحول إلى المسيحية لولا أنه شعر بقربه من الله أثناء الصلاة فى احدى المعابد اليهودية القديمة فى برلين ١٩١٧ . عمله الرئيسى « نجم الخلاص » ١٩٢١ . وله ايضا « التعليم اليهودى » ١٩١٧ ١٩٢٣ . يعالج قضايا التنوير وينقد التعليم التقليدى . وله بعض الكتابات السياسية على هيجل .

والله . وهذه الطرق الثلاثة وهذه العناصر الثلاثة تمثل نجما سداسيا للخلاص . أما مارتن بوبر فتدور فلسفته حول ثلاثة محاور^(١٢) . الأول فلسفة الحوار ، العلاقات بين النوات كما هو الحال عند هوسرل وجابرييل مارسل وبرجسون ، علاقات التبادل ، الأخذ والعطاء . أما علاقة الذات بالاشياء فهي . احادية الطرف ، علاقة استعمال وسيطرة . وقد يتشخص الآخر ويتحول إلى شيء في علاقات الكراهية . وقد يتحول الشيء إلى آخر في علاقات المحبة واحترام الطبيعة . الله هو الأنا الأبدى ، الأنا الحق ، الأنا المطلق ، مضدر كل شيء . لا يمكن ملاحظته أو رؤيته بل ينكشف للذات عندما يكشف عن نفسه . وقد اصل هذا المحور في التراث اليهودي . والمحور الثاني الفلسفة اليهودية التي حاول بوبر تجديدها طبقا لمتطلبات العصر وتأصيلها في الايمان بالانبياء والحوار مع المسيحية ومعالجة مشكلة الخير والشر . وتظهر قمة هذا المحور في الله ، الأنا المطلق مع نقد الفلسفات المعاصرة التي أعلنت موت الاله ، واثبات ملكوت الله على الأرض (اسرائيل) . والمحور الثالث هي دراساته المستفيضة عن

(١٢) مارتن بوبر (١٨٧٨ - ١٩٦٥) فيلسوف ولاهوتي يهودي . ولد في فينا . درس الدين اليهودي والاخلاق في جامعة فرانكفورت حتى صعود النازية . فاضطر إلى ترك المانيا في ١٩٣٣ ، واستقر في فلسطين في ١٩٣٨ ، واصبح استاذاً للفلسفة الاجتماعية في الجامعة العبرية . وبعد احواله إلى التقاعد حاضر بخارج اسرائيل ، واصبح أول رئيس للأكاديمية الاسرائيلية للعلم والانسانيات . وأهم مؤلفاته في المحور الأول كتابه الشهير « الانا والانت » ١٩٢٣ ، وايضا « بين الانسان والانسان » ١٩٢٦ - ١٩٣٨ ، « الحياة حوار » ١٩٢٣ - ١٩٥٥ ، « مشكلة الانسان » ١٩٣٠ ، « معرفة الانسان ، فلسفة العلاقات بين النوات » ١٩٥١ - ١٩٦٣ ، « طريق الانسان طبقا لتعاليم الخاسيد » ١٩٥٢ . وأهم مؤلفات المحور الثاني « في اليهودية » ١٩٠٩ - ١٩٥١ ، « الايمان النبوي » ١٩٤٩ ، « نمطان للايمان » ١٩٥١ ، « الخير والشر » ١٩٥٢ ، « كسوف الله » ١٩٥٢ ، « ملكوت الله » ١٩٣٢ ، « اسرائيل والعالم ، محاولات في زمن الازمة » ١٩٢٨ - ١٩٥٨ . وأهم مؤلفات المحور الثالث « المقامات العشرة ، أقوال خاسيدية » ١٩٤٧ ، « الخاسيدية والانسان المعاصر » ١٩٤٨ ، « روايات خاسيدية » ١٩٤٩ ، « اسطورة بعل شيم » ١٩٥٤ ، « قصص ربي ناختام » ١٩٥٦ . وله روايتان « ياجوج ومأجوج » ، « من أجل السماء » ١٩٤٥ ، ومجموعة من الاقوال المأثورة ما بين ١٩٠٢ - ١٩٦٤ .

« الخاسيدية » . وهى طريقة يهودية صوفية فى أوربا الشرقية أسسها « بعل شيم توف » . جمع بوبز أقوال زعماء الطريقة وكتب عن أسطورة مؤسسها وعن أحد كبار صوفيتها ، ووصف مقاماتها العشرة ، وحاول إيجاد دلالتها بالنسبة إلى الانسان المعاصر . وتشبه فلسفة هيشيل فلسفة بوبر خاصة فى محورها الأولين : العلاقات بين النوات والفلسفة اليهودية^(١٣) . فبالنسبة للمحور الأول الانسان لا يعيش بمفرده بل فى علاقة مع الآخرين . وهو الاساس الاول لاقامة فلسفة فى الدين . فالانسان يعيش مع الله قدر عيشه فى الحياة . وهناك علاقة متبادلة بين الانسان والله قدر علاقة الانسان بالآخرين . الله يبحث عن الانسان والانسان يبحث عن الله . الله يتجه نحو الانسان بالكلام والوحى وارسال الانبياء . والانسان يتجه نحو الله بالعبادة والصلاة والعمل الصالح . وفى المحور الثانى وهو الفلسفة اليهودية حاول تأسيس فلسفة وجودية دينية مستمدة من التراث اليهودى الصوفى ، ويعبر فيها عن الطابع المأساوى للانسان المعاصر . وحاول تأصيل فلسفته فى تصور اليهودية للطبيعة والخلق وفى الشعائر وفى رسالات الانبياء وفى حضور اسرائيل عبر التاريخ . كما يبين حدود الاتجاه النقى فى الدين وأهمية الايمان الشخصى . ويدلو أن الفلسفة اليهودية طوال الوعى الأوربى كانت تتمثل كل مرحلة فلسفية ، وكل حضارة سواء الشرقية القديمة أولا أو اليونانية ثانياً أو الاسلامية ثالثاً أو الغربية ، حديثة ومعاصرة ، رابعا . وهو ما يثبت ايضا تدأخل المصدرين اليهودى والمسيحى فى تكوين الوعى الأوربى .

(١٣) جوشوا هيشيل (١٩٠٧ - ١٩٧٢) فيلسوف للدين ، ومؤرخ للفلسفة اليهودية . وهو امريكى من اصل المائى . أهم أعماله فى المحور الاول « الانسان ليس بمفرده » ١٩٥١ ، « الله باحثا عن الانسان » ١٩٥٦ ، « الانسان باحثا عن الله » ، « بين الانسان والانسان » ١٩٥٩ ، « ماهو الانسان ؟ » ١٩٦٣ . وفى المحور الثانى « قلق الحرية » ١٩٥٩ ، « الأرض لله » ١٩٥٠ ، « السبت » ١٩٥١ ، « الانبياء » (جزآن) ١٩٦٢ ، « اسرائيل صوت الخلاود » ١٩٦٧ . وله ايضا عدة مؤلفات فى تاريخ اللاهوت والفكر اليهودى مثل « لاهوت اليهودية القديمة » (جزآن) ، « ابن ميمون » ١٩٣٥ ، « مسألة اليقين فى فلسفة سعديا » ١٩٢٤ ، « ابرافانيل » .

ثانياً : الشخصية والتوماوية الجديدة والأوغسطينية الجديدة

ومن خلال الظاهريات وتطبيقاتها المباشرة أو غير المباشرة ، من التلاميذ المباشرين لهوسرل أو من غير المباشرين ، المعاصرين له أو اللاحقين عليه ، في فلسفة الوجود أو في العلوم الانسانية مثل علم النفس والمنطق والفلسفة والاخلاق والاجتماع واللغة والتاريخ والجمال والقانون والدين بدأت تيارات جديدة تنفرد عن الظاهريات ، وتستقل عنها ، وتسير موازية لها . تخرج من نفس الدوافع . وتحقق نفس الاهداف . تحاول ضم الوعي الأوربي وتجاوز ثنائه في طريق ثالث . ومثال ذلك الشخصية والتوماوية الجديدة . فقد حاول شيلر ومونييه وغيرهم اكتشاف الانسان باعتباره شخصاً أى قيمة ، لا هو عقل خالص ولا هو حس خالص ، ولا ارادة عمياء ، ولا مجرد تجربة حية بلا اتجاه . اكتشفا بعد الشخص وحللاً معا ابعاد الشخصية الانسانية . ولما كانت الظاهريات من خلال أحد مصادرها احياءاً للأرسطية كما فعل برنتانو أولاً ثم هيدجر ثانياً ظهرت التوماوية الجديدة احياءاً للأرسطية من خلال توما الاكويني في ظروف العصر الحديث وأزمات الوعي الأوربي لعله يستطيع أن يبدأ من جديد بالعودة إلى بعض قواعد الايمان . ظهر جاك ماريان وبوشنسكى وتيار دى شاردان وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين ، يعترفون بأزمة العصر دون تشاؤم ، ويجدون حلاً لها في تفاؤل الايمان . وهناك مجموعة ثالثة من الفلاسفة جمعت بين الشخصية والتوماوية ، بين الافلاطونية والارسطية ، بين المثالية الروحية والواقعية الانسانية ، بين تشاؤم العصر وتفاؤل الايمان مثل بولندل ، بارت ، نيبور ، تليش ، فروم . وآخرون . ويمكن أن نطلق عليهم تسمية الأوغسطينية الجديدة .

١ - الشخصية

والشخصانية تيار عام نشأ في جميع انحاء القارة الأوربية وامتدادها في الولايات المتحدة . وبالإضافة إلى هذا الامتداد العرضي الجغرافي فإنها ايضاً امتدت طويلاً في التاريخ . إذ يرجعها البعض إلى بدايات الوعي الأوربي بل وإلى

مصادره القديمة عند أوغسطين ، وبويثوس ، وتوما الاكوينى . ففى المانيا قد تمتد جذور الشخصية إلى لينتز فى تصوره للموناد ، وإلى أوكن فى تصوره للشخصانية التأليمية ، وإلى لوتزه فى الشخصية اللاهوتية ، وإلى شليرماخر ، وهانزدرابر ، وأوتو ، وترولتش للتأكيد على الطابع الشخصى للعالم فى الميتافيزيقا والجمع بين نظريتى المعرفة فى العصور الحديثة والوسطى والنزعة البرجماتية فى المنطق والتركيز على أهمية القيم فى الاخلاق ، وفى نفس الوقت معاداة النزعتين المثالية الصورية فى الفلسفة والمادية الطبيعية فى العلم .

ففى المانيا ظهرت الشخصية عند ماكس شيلر متطورا من الكانطية إلى فلسفة الحياة عند أوكن إلى الظاهريات عند هوسرل^(١٤) . ظل فى الظاهريات وزاوج بينها وبين فلسفة الدين (الكاثوليكية) والدينامية الاجتماعية والنزعة الانسانية جامعا بين المثالية والواقعية . استطاع تحويل الظاهريات من الفلسفة والمنطق وعلم النفس إلى باقى العلوم الاجتماعية ، وتحويل رؤية الماهيات من مجرد إدراك حدسى لمثل افلاطون إلى خلق موضوع الرؤية ذاته . كما أكد على أهمية العلاقة بين ماهيات الموضوعات وماهيات التجارب القصدية وأن التجارب القصدية ليست مجرد تجارب ذاتية بل تكشف عن وجود الموضوعات . ويبدو ذلك فى موضوعات القيمة حيث تتحدد ماهياتها بماهيات التجارب القصدية مثل التعاطف ، والمحبة ، والمشاركة ، والحياة ، والعتاب ، والحنق . هناك سلم للقيم يبدأ من اللذة فى أدناه حتى الشخص فى اعلاه . والشخص هو الوحدة

(١٤) ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) عالم نفس واخلاق وفيلسوف دين اجتماعى المانى ، تلميذ أوكن. ثم انضم فى ميونخ إلى جماعة هوسرل وأصبح احد دعايتها . أهم أعماله « المنهج النفسى والمنهج الترنسندنتالى » ١٩٠٠ ، « النزعة الصورية فى الاخلاق والاخلاق المادية للقيم » ١٩١٦ ، « فى الخالد فى الانسان » ١٩٢١ ، « ماهية العاطفة وصورها » ١٩٢٣ ، « أشكال العلوم والمجتمع » ١٩٢٦ ، « وضع الانسان فى العالم » ١٩٢٧ ، « تصورات العالم الفلسفية » ١٩٢٩ . وله أعمال متفرقة أخرى مستقلة من أعماله التجميعية الاولى أو مستقلة عنها يبدو فيها التحليل الظاهرياقى للتجارب الاخلاقية مثل « انساق الحنق » ١٩١٢ ، « الحياة » ١٩١٣ ، « الموت والبقاء » ١٩١١ - ١٩٢١ ، « الانسان والتاريخ » ١٩٢٥ - ١٩٢٦ ، « فكرة السلام والسلمية » ١٩٢٧ ، « معنى الالم » .

العينية للأفعال . وهناك شخصية شاملة وكاملة وراء الشخصيات الفردية ، قد تكون شخصية السيد المسيح . وانتهى إلى فلسفة في الدين تتمركز حول ظهور الخلود في الزمان كما هو الحال عند أوغسطين . وقد أصبح شيلر من مؤسسي علم اجتماع المعرفة ، وعلم الاجتماع الثقافي والانثربولوجيا الفلسفة . وواضح أنه جمع بين دلتاي وهوسرل وبرجسون في اطار العلوم الانسانية الاخلاقية والاجتماعية . وكما تحولت الظاهريات النظرية الثابتة على يد شيلر إلى ظاهريات اجتماعية تطبيقية متحركة كذلك تحولت على يد هيلبرن إلى وجودية ظاهراتية^(١٥) . وانتهى إلى مثالية ترنسندننتالية مما يدل على استمرار المثالية الأوربية في الفكر المعاصر ولكن دون صورتها وتصوراتها . ثم ظهرت الشخصانية ايضا ابتداء من علم النفس عند شترن^(١٦) . كان مبدعا في ميدان اختبارات الذكاء . واقترح معامل الذكاء عن طريق تقسيم عمر الذكاء الفردي طبقا لمراحل العمر واعتبار ذلك المعامل دائما لكل فرد . واعتمد على المناهج النفسية لقياس الذكاء . وبسبب التركيز على علم النفس الفردي انتقل إلى الفلسفة الشخصانية . فالفرد وحدة نفسية فيزيقية تتسم بالغائية والفردية .

وفي إنجلترا تمتد جذور الشخصانية إلى بركلي في الشخصانية المؤهلة ، فريزر في نزعته الذاتية والمثالية الذاتية ، وجرين ، وكيرد ، ووارد في نزعتهم الفردية ، وعند بلفور ، وكوك ولسون ، وسوفلي ، وكار في نزعتهم الشخصانية المونادية مثل ليبنتز ، وعند شيللر في الشخصانية الانسانية ،

(١٥) هيلبرن (١٨٧٨-١٩٦١) مفكر سويسري . مساهمته الرئيسية في علم التربية وهو التقلبد السويسري العريق منذ بتسالوتزي وروسو .

(١٦) شترن (١٨٧١ - ١٩٣٨) عام نفس وفيلسوف الماني . مساهمته الرئيسية في تأسيس علم النفس الفردي وعلم نفس الطفل وعلم النفس التطبيقي . أهم أعماله « علم النفس والشخصانية » ١٩١٧ ، « الشخص والشئ » (ثلاثة أجزاء) ، « فلسفة العصر الحاضر تضع ذاتها » .

وما كتاجرت في الشخصية الجمالية^(١٧). الشخصية هنا لفظ يجمع بين
عديد من التيارات الفلسفية في الفكر الغربى المعاصر بما في ذلك البرجماتية
الانسانية والهجولية الجديدة والنزعة الانسانية. ولم تتفرد في إنجلترا شخصية
مستقلة عن المذاهب السائدة.

وفي أمريكا ظهرت الشخصية عند عديد من المفكرين مثل لاد في
الشخصانية المؤله وبكهام ، وبرونسون ، وهوينون كولكنز في نزعتهم نحو
المثالية الشخصية ، والشخصانية المطلقة ، وعند ويلسون ، ويوتس ، وفولونج
والواقعية الشخصية ، وكنودسن ، وبرايتمان وأهمية المعطى الشخصى ، وعند
هاريس ، وباتريك والواقعية الشخصية. بل يعتبر رويس ايضا من دعاة
الشخصانية^(١٨). ولكن أهم شخصيتين تفردا بالشخصانية هما باون
وهاويسون. فقد جمع باون بين التأليه والمثالية في الشخصية^(١٩). كما جمع بين
اللاهوت والفلسفة. واعتبر هاويسون الواحدة اسوأ التيارات في الفلسفة
المعاصرة لانكارها مركزية الشخص^(٢٠). كما عارض المثالية المطلقة والتأليه
الكونى بسبب واحديتها واستبعادها التجربة الشخصية وتحولها إلى أنا وحدية

(١٧) فريزر (١٨١٩ - ١٩١٤)، كيرد (١٨٧٥ - ١٩٠٨)، وارد (١٨٤٣ - ١٩٢٥)،
بلفور (١٨٤٣ - ١٩٢٥)، كوك ولسون (١٨٤٩ - ١٩١٥)، سوفلى (١٨٥٥ -
١٩٣٥)، كار (١٨٥٧ - ١٩٣١).

(١٨) لاد (١٨٤٢ - ١٩٢١) بوكهام (١٨٦٤ -)، برونسون (١٨٦٣ -)، هويتون
كولكنز (١٨٦٣ - ١٩٣٠)، ويلسون (١٨٦٤ - ١٩٤١)، يوتس (١٨٦٧ -)،
فلولنج (١٨٧١ - ١٩٦٠)، كنودسن (١٨٧٣ - ١٩٥٣)، برايمان (١٨٨٤ - ١٩٥٣)، هاريس
(١٨٣٥ - ١٩٠٩)، باتريك (١٨٣٧ -) .

(١٩) باون (١٨٤٧ - ١٩١٠) فيلسوف أمريكي واستاد الفلسفة في بوسطن. درس الاخلاق
والدين. وكان له أثر كبير على نشأة الشخصية وصياغتها في أمريكا. أهم أعماله
« الميتافيزيقا » ١٨٨٢، « فلسفة التأليه » ١٨٨٧، « نظرية الفكر والمعرفة » ١٨٩٧،
« الشخصية » ١٩٠٨، « كانط وسبنسر » ١٩١٢، « رسائل تاريخية » ١٨٦٩. « غاية
تصنيف العلوم وأهميته » ١٨٨٦، « مهام الشخصية والمسيحية » ١٩٣٩، « المسيحيون في
مواجهة مشكلة السلام » ١٩٣٩.

(٢٠) هاويسون (١٨٣٤ - ١٩١٦) استاذ الفلسفة في كاليفورنيا .

ووحدة وجود فارغة من أى مضمون مركزى فى الشخصية الانسانية . دافع عن المثالية الشخصية التى على عكس المثالية المطلقة لاتنكر الفردية أو طبيعة الفرد الاخلاقية . اعترف بالوعى القبلى ولكنه جعله انسانيا وليس الهيا . وواضح أن الشخصية على هذا النحو نزعة دينية تأليهية ابتداء من الشخصية الانسانية .

وفى فرنسا تمتد جنور الشخصية إلى مالبرانش فى تأكيده على النشاط كمناسبة للفعل وتبعه فى ذلك جوليكس^(٢١) . كما ظهرت ايضا عند لينياك فى الشخصية المؤهلة^(٢٢) ، وعند مين دى بيران فى فلسفة الجهد ، وعند كورنو فى الحيوية الاجتماعية ، وعند رافيسون فى الواقعية الروحية ، وعند رينوفيه فى النقدية الجديدة ، وعند لاشيليه فى الواقعية الروحية ، وعند بوترو فى فلسفة الانقطاع والانشاقات الروحية ، وعند برجسون فى فلسفة التغير والتطور الخالق والحدس . ولكن الذى تفرد باسم الشخصية وجعلها مذهباً له هو مونيه^(٢٣) . وعرفت باسم « الشخصية السياسية » . والشخص هو احد اختيارات الطريق الثالث . وهو وجود وليس عقلاً أو حساً ، وجود متجسد ، يتصل بالآخرين ، يصارع ويحابه ، ويتحرر فى موقف ، ويلتزم برأى ، له كرامة وحق . وفى نفس الوقت يتصل الشخص ببعده روحى . وفى نفس

(٢١) جوليكس (١٦٢٥ - ١٦٦٩) فيلسوف هولندى من اتباع مالبرانش .

(٢٢) لينياك (١٧١٠ - ١٧٦٩) فيلسوف فرنسى شخصائى .

(٢٣) مونيه (١٩٠٥ - ١٩٥٠) فيلسوف فرنسى ، شارك فى المقاومة ، وساهم فى حركة الديمقراطية والسلام العالمى . واسس مجلة « روح » فى ١٩٣٢ . أهم أعماله « فكر شارل بيجى » ١٩٣١ ، « ثورة شخصية وجماعية » ١٩٣٤ ، « من الملكية الرأسمالية إلى الملكية الانسانية » ١٩٣٦ ، « بيان لصالح الشخصية » ١٩٣٦ ، « الشخصية المسيحية » ١٩٣٩ ، « المسيحيون فى مواجهة مشكلة السلام » ١٩٣٩ ، « المواجهة المسيحية » ١٩٤٤ ، « مونثالامير » ١٩٤٥ ، « حرية بشروط » ١٩٤٦ ، « رسالة فى الشخصية » ١٩٤٦ ، « المدخل إلى الفلسفات الوجودية » ١٩٤٦ ، « ماهى الشخصية » ١٩٤٧ ، « بقطة افريقيا السوداء » ١٩٤٨ ، « الخوف الصغير فى القرن العشرين » ١٩٤٨ ، « الشخصية » ١٩٤٩ ، « المسيحية نار » ١٩٥٠ . ونشر بعد وفاته « اليقين الصعب » ١٩٥١ ، « أمل المتشائمين » ١٩٥٣ .

الوقت ، هو وجود كامل منزله . وفي السباسبية تحولت الشخصية إلى نيار دينى (كاثوليكي) يسارى .

وقد ظهرت الشخصية فى باقى البلدان الاوربية ، فى هولندا عند كونستام فى الشخصية النقدية ، وفى روسيا عند لوسكى والشخصانية العضوية ، وعند برديائيف ، وفى سويسرا عند بودوان ، مما يدل على توجه الوعى الأوربى كله نحو مزيج من المثالية والتدين والوجودية والالتزام الاجتماعى استجابة لازمة العصر ونداء السلام^(٢٤) .

٢ - التوماوية الجديدة

هى تيار فى الفكر الغربى المعاصر نشأ من نفس الدوافع العامة ، نقد المثالية الصورية والتجريبية المادية واكتشاف بعد ثالث فى الايمان يكشف بُعد المفارقة والخلود اعتماداً على أرسطو كما شرحه توما الاكوينى رغبة فى تجاوز أزمة العصر والحقاق بمرحلة ما قبل النقد وتجاوز المثالية إلى الوجود والمستقل عن الذات . وقد بدأ هذا التيار عند روس الذى شرح أرسطو من جديد ثم جرابمان ، وتيار دى شاردان ، وجاك مارتيان ، وبوشنسكى وفتر .

ظهرت التوماوية الجديدة أولاً فى إنجلترا عند روس فى صورة اعادة تقديم لأرسطو فى الفكر المعاصر كما فعل بويثيوس فى نهاية عصر آباء الكنيسة^(٢٥) . وترجع أهميته إلى أنه يكشف عن الرغبة فى تجاوز المثالية إلى الواقع ذاته ، وتأصيل هذا التجاوز عند القدماء فى أرسطو نظراً لتشابه الموقف الحضارى بين القديم والجديد . وفى المانيا أكد جرابمان الذى يعتبر أول التوماويين الجدد

(٢٤) بودوان (١٨٩٣ -) فيلسوف شخصانى سويسرى .

(٢٥) روس (١٨٧٧ - ١٩٤٠) عالم ارسطى بريطانى ، ناشر ومترجم لأعمال ارسطو ، والمعد لطبعات اكسفورد لها . ترجم كتاب « الميتافيزيقا » ، « الاخلاق إلى نيقوماخوس » . كما شرح « الميتافيزيقا » وكتاب « الطبيعة » . ونشر كتاب « الميتافيزيقا » لثيوفراستس . وعُرف ايضا بتخصصه فى الاخلاق .

صحة كتب توما الاكوينى وتوارىخها وسلطتها^(٢٦) . كما عرف أوغسطين وفلاسفة عصر النهضة . وفى غمرة الازمة يتم الكشف عن التاريخ ، ويؤرخ الوعي الأورنى لذاته باحثا عن مصادره لعله يجد فيه دفعة جديدة . وبالرغم من أن بيير تيار دى شاردان ليس توماويا جديدا بالمعنى الحرفى إلا أنه كذلك بالمعنى الروحى أى أنه يشارك فى الحدس التوماوى والبداية بالطبيعة ولكن بأسلوب العصر العلمى واكتشافاته العلمية^(٢٧) . درس نشأة الكون وتكويناته الاولى وأسس علم « الانطولوجيا العلمية الشاملة » وضع مبدأين لتطور المادة الحية هما اللاغائية والتعقيد وبالتالى استحالة تقسيمها إلى انواع . ومع ذلك يثبت مسار التطور على شكل الحرف أوميغا W وجود الله . فقد بدأ التطور من بذرة أولى انشطرت إلى قسمين بعد السقوط . ثم ارتفع الشيطان نحو نقطة النهاية التى لم تظهر بعد . هذا التطور الكونى كله هو السيد المسيح . وهو ا شبه بنظرية المسيح الكونى فى كتابات بولس والاشراقين الكونيين . جمع تياردى شاردان بين الدين والعلم واستخدم النظريات العلمية الكونية لاثبات العقائد الدينية وفى مقدمتها السقوط والخلاص . ويؤدى انكار الغائية إلى اثبات الارادة الخارجية فى مسار الكون من البسيط إلى المركب فى الخلق ، ومن المركب إلى

(٢٦) جرايمان (١٨٧٥ - ١٩٤٩) قسيس المائى ومؤرخ للفلسفة فى العصر الوسيط . علّم فى ايشتات وفينا وميونخ . أهم أعماله « تاريخ المناهج المدرسية » ١٩٠٩ ، « الحياة الروحية فى العصر الوسيط » ١٩٢٦ ، « أعمال القديس توما الاكوينى » ١٩٣١ .

(٢٧) بيير تياردى شاردان (١٨٨١ - ١٩٥٥) جزويتى فرنسى ، جيولوجى وفيلسوف . حاضر فى العلم الطبيعى الخالص فى كلية الجزويت بالقاهرة . ومنذ ١٩١٨ كان استاذاً للجيولوجيا فى المعهد الكاثوليكي بباريس . اشتهر بدراساته عن الكون وتكويناته الاولى فى الصين وآسيا الوسطى . ولكن نظرا للحكم على نتائج دراساته بمعارضتها للعقائد المسيحية مُنع من التدريس ، ونشرت مؤلفاته بعد وفاته فى عدة مجلدات يضم كل منها عدة دراسات على سنوات متفرقة فى موضوع واحد . وأهم أعماله « ظهور الانسان » ١٩١٣ - ١٩٥٤ ، « العلم والمسيح » ١٩١٩ - ١٩٥٥ ، « مستقبل الانسان » ١٩٢٠ - ١٩٥٢ ، « رؤية الماضى » ١٩٢١ - ١٩٥٥ ، « الوسيط الالهى » ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ، « الطاقة الانسانية » ١٩٣١ - ١٩٣٩ ، « الظاهرة الانسانية » ١٩٣٨ - ١٩٤٠ . « تنشيط الطاقة » ١٩٣٩ - ١٩٥٥ ، « مكان الانسان فى الطبيعة » ١٩٤٩ .

البسيط في البعث. وهويشبه برجسون في الهدف ولكن مع اختلاف الوسائل. فتتأرجح شاردان اقرب إلى روح العصر الوسيط، وبرجسون اقرب إلى روح العصر الحديث. الأول خارجي لاهوتي، والثاني داخلي علمي. الأول عقلي آلي، والثاني حدسي عضوي. وواضح من أعماله التقابل بين الالهى والانسانى في ظاهرة الانسان وظهوره ومستقبله، وطاقته وتنشيطها، ومكانته في الطبيعة ثم في الوسط وتجليات الالهى في الانسانى ووضع الانسان في الطبيعة والتاريخ. وجاك ماريان هو ممثل التوماوية الجديدة بالمعنى الحرفى (٢٨). دافع عنها مؤكدا امكانية تطبيقها لحل مشاكل العصر. وتدور فلسفته على عدة محاور في الفن والفلسفة والدين والاخلاق والسياسة.

(٢٨) جاك ماريان (١٨٨٢ - ١٧٩٣) فيلسوف فرنسى ولد في باريس ، وتعلم في مدرسة هنرى الرابع في السربون . درس مع برجسون . ثم تحول إلى الكاثوليكية في ١٩٠٦ . كما درس علم الاحياء مع دريش سنتين ، وفلسفة توما الاكوينى مع الاب كليفيساك . وكان استاذاً في المعهد الكاثوليكي للفلسفة في ١٩١٤ وفى معهد دراسات البحر الابيض في تورنتو في ١٩٢٣ . وحاضر في عديد من الجامعات الامريكية . وتدور مؤلفاته حول الفن والفلسفة والدين والاخلاق والسياسة . ففى الفن « الفن والمدرسية » ١٩٢٠ ، « حدود الشعر » ١٩٢٦ ، « موقف الشعر » بالاشتراك مع زوجته رايسه . وفى الفلسفة « عناصر فلسفية » في عدة مجلدات منها « مقدمة عامة للفلسفة » ، « نظام التصورات » ، « سبع دروس في الوجود » ، « فلسفة الطبيعة ، محاولة نقدية في حدودها وموضوعها » ، « رسالة قصيرة في الوجود والوجود » . وله ايضا « الفلسفة البرجسونية ، دراسات نقدية » ١٩١٤ ، « من برجسون إلى توما الاكوينى » ، « العلم الملائكى » ، « حلم ديكرات » ١٩٢٩ ، « مصطلحون ثلاثة : لوتر ، ديكرات ، روسو » ١٩٢٥ . وفى نظرية المعرفة « التمييز من أجل التوحيد أو درجات المعرفة » ١٩٤٣ ، « تأملات في الذكاء وفي حياته الخاصة » ، « فى الفلسفة المسيحية » ، « العلم والحكمة » ، « أربع محاولات في الروح في علاقتها بالبدن » . وفى الدين « فكر القديس بولس » ، « اعتراف الايمان » ، « أولوية الروحى » ، « اقترابات من الله » . وفى الاخلاق والسياسة والاجتماع والحضارة « الدين والحضارة » ١٩٣٩ ، « فى النظام الزمنى والحرية » ، « خطاب فى الاستقلال » ، « مسائل ضمير » ، « غسق المدنية » ، « خلال المأساة » ، « نحو الانسانية المتكاملة » ١٩٣٣ ، « المسيحية والديمقراطية » ١٩٤١ - ١٩٤٢ ، « مبادئ لسياسة انسانية » ١٩٣٨ - ١٩٤٠ ، « من أجل العدالة » ، « اليهود بين الامم » ، « من خلال النصر » ، « حقوق الانسان والقانون الطبيعى » ، « الفلسفة الخلقية » ، « التربية فى مفترق الطرق » ١٩٤٢ ، « من أجل فلسفة فى التاريخ » ١٩٥٦ « الانسان والدولة » ١٩٥٠ ، « تأملات فى أمريكا » ١٩٢٠ - ١٩٢٦ .

كشف عن الصلة بين الفن والفلسفة المدرسية وطبيعة الشعر. وحاول صياغة نسق فلسفى للجامعة يركز فيها على فلسفة الطبيعة والوجود ويتضح منه التوجه التوماوى العام وإيثار فلسفة الطبيعة على فلسفة التصورات، ومنتمتلا من برجسون إلى توما الاكوينى ومن ديكارت إلى لوتر وروسو. ثم حاول اقامة فلسفته الخاصة التى تقوم على التمييز من أجل التوحيد واثبات درجات المعرفة ومستوياتها، معرفة شاملة ابتداء من المعرفة العقلية إلى مافوق العقلية إلى الصوفية وضرورة الجمع بين العقلية والقلبية كما فعل بسكال. هناك فلسفة مسيحية خالصة تقوم على هذا الجمع بين العقل والقلب وعلى التعارض بين العلم والحكمة، بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، بين علوم البدن وعلوم الروح. ثم ينتقل من الفلسفة إلى الدين وموضوعات الايمان والروح والله استشهادا بالقديس بولس وأقل اعتمادا على العقل. وفى الاخلاق والسياسة والاجتماع والحضارة حاول ماريتان أن يبين أن الحل المسيحي قادر على تجاوز أزمة الوعى الأوروبى والحضارة الغربية. فقد ساهم الدين فى تكوين الحضارة البشرية وهو قادر على خلاصها من أزمتها الراهنة. ويمكن الدفاع عن الحرية فى المواقف الظرفية ودفاعا عن الاستقلال السياسى. وبالرغم من تركيزه على أهمية الوعى الفردى كضمير إلا أنه بدا متشائما مثل الأوعسطينيين الجدد ينتظر الخلاص. والحل ليس صعبا إذا ما اتجهت البشرية نحو الانسانية المتكاملة، وحلت مشكلة الديمقراطية، ووضعت مبادئ لسياسة إنسانية، ودافعت عن العدالة، وناهضت الطائفية. حقوق الانسان جزء من القانون الطبيعى وبالتالي نقل التوماوية الجديدة من مستوى فلسفة الوجود إلى ميادين الاخلاق والسياسة. وقد انتشرت فلسفته فى الولايات المتحدة نظرا لما تمثله التوماوية الجديدة من عدا للشيوعية. وكانت أمريكا بالنسبة له هو العالم الجديد القادر على التمسك بالايمان وسط أزمة العصر. كما ظهرت التوماوية الجديدة عند بوشنسكى^(٢٩). كانت مهمته تشويه

(٢٩) بوشنسكى (١٩٠٢ -) ولد فى بولندا، وانضم إلى اللومنيكان، وأصبح استاذاً للفلسفة فى جامعة فريبورج بسويسرا فى ١٩٤٥. أرخ للمنطق ونظر له. وكتب فى تاريخ الفلسفة، وأهم أعماله « تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ».

الماركسية والدفاع عن الإيمان ونقد الشيوعية والدفاع عن الرأسمالية. كما رفض فتر المادية الجدلية وكثيراً من النظريات في العلوم الطبيعية (٣٠). كما رفض قسمة الفلسفة إلى مثالية ومادية. وحاول إيجاد فلسفة محايدة سماها التوماوية الجديدة الواقعية، وهي صورة لاهوتية للمثالية الموضوعية. وكان مع اقترانه مثل ريمكر في بلجيكا ودي فريز في المانيا يجعل الفلسفة خادمة للاهوت. الوجود الخالص هو الله أما وجود العالم فثانوى. كما حاول تأسيس عالم ثالث بين الرأسمالية والاشراكية كالفلسفة المحايدة بين المثالية والمادية. وانتهى إلى يوتوبيا توجهها العناية الالهية. لذلك أصبحت التوماوية الجديدة العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية كما أعلن عن ذلك البابا لبون الثالث عشر في ١٨٧٩ باعتبارها الفلسفة الوحيدة المتفقة مع تعاليم المسيحية. وأنشأ لذلك معهداً عالياً في لوفان في ١٨٨٩ لذلك الغرض، وأصبح المركز الدولي لنشر العقيدة والفلسفة. وانتشرت حيث يوجد الكاثوليك في فرنسا وإيطاليا والمانيا الغربية والولايات المتحدة والدوائر المحافظة في أمريكا اللاتينية. ثم ظهر جيلسون في فرنسا لاعادة كتابة تاريخ الفلسفة الغربى كله وسيطا وحديثاً من وجهة نظر التوماوية الجديدة مدافعا عن وجود فلسفة مسيحية في مقابل الفلسفات الغربية الحديثة وهي التوماوية الجديدة. ازدهرت دراسات العصر الوسيط لديه ولدعى تلاميذه. وقامت جمعيات الفلسفة في العصور الوسطى، وتحول الوعي الأوربى في التوماوية الجديدة من الأوغسطينية إلى التوماوية، ومن الافلاطونية إلى الارسطية.

٣ - الاوغسطينية الجديدة

ومع ذلك استمرت النزعة المسيحية الافلاطونية أو «الاوغسطينية الجديدة» معتمدة على أفلاطون كما شرحه أوغسطين مؤكداً على ضرورة الخلاص من شرور العالم في ثنائية حادة تقوم على تعارض الخير والشر، والله والانسان وذلك على امتداد القارة الأوربية والولايات المتحدة طوال القرن العشرين عند مجموعة من

(٣٠) فتر (١٩١١ -) فيلسوف كاثوليكي نمساوى جزويتى ، واستاذ في المعهد البابوى فى روما.

الفلاسفة الروحيين المثاليين الأشرقيين مثل تولستوى، المرمور، بلوندل، وليم تمبل، نيبور، بودان، فروم، تيليش، بارت وغيرهم يقدمون لاهوتا للخلاص عن طريق الفعل الانساني الحر، والوجود الانساني الفريد، والحضور الالهى فى الانسان. ففى روسيا حاول تولستوى فهم المسيحية فيها عقلا نيا روحياً اخلاقياً باطنياً، لمعرفة الحياة، وتوحيد البشر على المحبة لله لتحقيق ملكوت الله على الأرض من خلال البشر (٣١). الدين عاطفة باطنية تتمثل فى حياة البساطة وحب الطبيعة. الله والشعب والافراد عوامل محركة للتاريخ. فهو يجمع بين فعل الله وقدرية المصير. وللفن دور فى تقدم المجتمعات بشرط ألا يكون هابطاً رخيصاً. نقد الرأسمالية والكنيسة الرسمية والدولة المستغلة. ودعا إلى استعمال الوسائل السلمية واللاعنف لمقاومة الشر كدين جديد. انضم إلى تعاليم المسيحية فى «المواظ على الجبل» والكونفوشوسية، والبوذية، وروسو، وشوبنهاور.

(٣١) تولستوى (١٨٢٨ - ١٩١٠) كاتب وروائى روسى ومفكر وفيلسوف، ولد فى ١٨٢٨ فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ورد فعل عليه فى ذروة الرأسمالية وارهصات الثورة الروسية كثورة خلاصية بقيادة البرجوازية. علم نفسه بنفسه ودرس اللغات الشرقية والقانون فى جامعة كازان. وعاش حياة اللهو حتى ١٨٥١ حتى انضمامه إلى الجيش فى القوقاز، شارك فى حرب القرم. وكتب «قصص سياستبول» التى نالت شهرة كبيرة. وبعد اقامته فى سانت بطرسبورج وفى الخارج حيث درس مناهج التربية فى مدرسته التى اقامها لتعليم اطفال الفلاحين. تزوج فى ١٨٦٢ وأنجب ثلاثة عشر طفلاً. أدار اقطاعياته بنفسه ومارس مشروعاته التربوية واعتنى بفلاحيه. وكتب أثناء ذلك «الحرب والسلام» ١٨٦٥ - ١٨٦٨، «أناكارينا» ١٨٧٤ - ١٨٧٦، «اعترافات» ١٨٧٩ - ١٨٨٢، «القوزاق والغارة»، «موت ايلمان ايليتش وقصص اخرى»، «البعث». ثم اصبح عقلاً نيا اخلاقياً. وبعد ١٨٨٠ كتب عدة بيانات رافضاً الدولة والكنيسة، وهاهنا فى مطالب الجسد، ومنكراً للملكية الخاصة، لانت تعاليمه انتشاراً واسعاً فى روسيا وخارجها. ولكن حرمة الكنيسة فى ١٩٠١ وتوفى أثناء هربه من المنزل إلى محطة القطار. وأهم اعماله الفلسفية والدينية بالاضافة إلى اعماله الروائية «فحص اللاهوت العقائدى» ١٨٨٠، «ماذا أؤمن به؟» ١٨٨٣، «ملكوت الله فى النفس» ١٨٩١، «طريق حياة» ١٩١٠. وله ايضا «طفولة وصبا» ١٩٥٢ - ١٨٥٧، «فى التربية» ١٨٦٢، «مالفن؟» ١٨٩٤، «فى العصيان المدنى واللاعنف» ١٨٩٤ - ١٩٠٤.

وفي فرنسا مثل بلوندل هذا التراث الروحي الذي بدأه مين دي بيران وسارفيه رافيسون وبوترو وغيرهم (٣٢). رفض موقف العقلانيين والتجريبيين معا. ودافع عن علم نفس نشط وميتافيزيقا حياتية تقوم على فلسفة الفعل التي تجمع بين المثالية والنزعة الارادية، بين الفكر والفعل، بين العقل والبرهانية، بين اللاهوت والممارسة. يكشف الفعل عن بعد إنساني خالص. وهو فعل صاعد يبدأ من الفرد حتى يضم الإنسانية جمعاء. وهو الطريق للكشف عن الله وظهوره من خلال الإنسان على ما هو الحال في الأوغسطينية. بدأ حياته الفكرية بوصف «الفعل» كمحاولة بنقد الحياة وعلم العمل. بدأ في التجربة الحية مثل كل المعاصرين واختار تجربة الفعل أى السلوك العملي وليس تجربة الفكر الذاتى، ومن عتبة المعرفة إلى العملية الارادية، ومن الجهد القصدى إلى إنتشار الفعل فى العالم الخارجى، ومن الفعل الفردى إلى العمل الاجتماعى، ومن العمل الاجتماعى إلى الفعل الخارق للعادة، وهو الفعل الألهى الذى يكشف عن الوجود وبالتالي يتحقق كمال الفعل.

(٣٢) بلوندل (١٨٦١ - ١٩٤٩) فيلسوف فرنسى. بدأ حياته الفلسفية برسائله المشهورة «الفعل» ١٨٩٣. وله ايضا «الفكر» (جزءان) ١٩٣٤، «العمل» ١٩٣٤ - ١٩٣٧ (جزءان)، «مشكلة الفلسفة المسيحية» ١٩٣٢، «الفلسفة والروح المسيحية» ١٩٤٤ - ١٩٤٦ (جزءان)، «المتطلبات الفلسفية للمسيحية» ١٩٤٩، «الوجود والموجودات» ١٩٣٤، «خطاب فى مطالب الفكر المعاصر فى موضوع الدفاع عن العقيدة وفى منهج الفلسفة فى دراسة المشكلة الدينية» ١٨٩٦، «الوهم المثلث» ١٨٩٨، «التاريخ والعقيدة» ١٩٠٤، «فى القيمة التاريخية للعقيدة» ١٩٠٥، «فى قلب الازمة التحديقية» ، «نضال من أجل المدنية وفلسفة السلام» ١٩٣٩. ولما كان بلوندل يدين لاستاذه أوليه لايرون بفلسفة الحياة فقد كتب عنه مجلدين «ليون أو ليه لايرون» ١٩٢٣ يبين فيهما نشأة فلسفته واكملها. كما حاول تأصيل فلسفته فى العلاقة بين الله والانسان فى فكرة «السر الجوهرى عند ليهنر» ١٩٣٠. يشرح فيها هذه المعضلة فى تاريخ الفلسفة والتي تكشف عن واقعية عليها. وله عدة مذكرات ورسائل متبادلة مع معاصريه مثل «مذكرات خاصة» ١٨٨٣ - ١٨٩٤، «رسائل فلسفية» ١٨٨٧ - ١٩١٣، «مراسلات بلوندل فالانسان» (جزءان) ١٨٩٩ - ١٩١٢، «مراسلات فلسفية بلوندل لايرون» ١٨٩٤ - ١٩٢٨. وقد جمعت بعض مقالاته ودراساته بعد وفاته فى «دراسات بلوندية» (ثلاثة أجزاء) ١٩٥١. ومازالت كثير من أوراقه مخطوطة فى جامعة اكس فى جنوب فرنسا حيث عاش هناك طفلة حياته.

ثم كرر بلوندل المحاولة من جديد لربط الفكر بالعمل يتتبع نشأة الفكر وعتبات صعوده التلقائي وبيان مسؤولياته وإمكانات تحققه، ووصف العلل الثانية وصلتها بالفعل الخالص وبيان شروط العمل الانساني وتحققه. وسمى ذلك كله « الفلسفة المسيحية » المتميزة عن الفلسفة العامة أو الفلسفات الدينية الاخرى ، فلسفة ظهور الله في الانسان كما بدا في التجسد كعقيدة وفي الفعل كفلسفة . تتوحد فيها الفلسفة بالدين ، والمثالية الحية بالكاثوليكية . ويبين فيها الصلة بين الاستقلال الجوهري والارتباط الضروري في الحياة . هوسر الجدل بين مايفوق الطبيعة والطبيعة ، بين الله والانسان . وتبين شروط الملحمة كلها ، وهي الامانة التي يحملها الانسان والتي يكون بها خلاصه . تتطلب الفلسفة المسيحية معرفة المعنى المسيحى ثم تمثله في الحياة ، الفكر والعمل . ويكتشف الانسان من خلال هذه العملية الحياتية الوجود أى اسس الانطولوجيا العينية والمتكاملة . يظهر فيها الله على أنه الوجود في مقابل الموجودات ، وقد دخل بلوندل في المعارك الفلسفية والنقدية في عصره حول الحداثة دفاعا عن العقيدة ضد الفكر النقدي . كما حاول تطبيق فلسفة الفعل مباشرة في السياسة داعيا إلى تحقيق السلام .

ومثل هذه النزعة في إنجلترا ولیم تمبل^(٣٣) . فبين الخلق في الطبيعة كما فعل برجسون ، والله في الكون كما فعل تيار دى شاردان . دافع عن عالم المستويات مثل معظم المفكرين المعاصرين وفي قمته القيمة ، وهو الواقع النهائى . وظيفه الوحى ارشاد الله للانسان أى أنه توجه عملى وليس مجرد عقائد نظرية بالرغم من أن التجسد محور العقيدة ومركز الدين . جمع بين النزعة الافلاطونية والاثر المدرسى . ولم يكن بعيدا عن دراسة الماركسية لمشاركتها في الطابع العملى الارشادى .

(٣٣) ولیم تمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤) اسقف يورك . كتب في فلسفة الدين « الروح الخالق » ، « الطبيعة ، والانسان ، والله » ، « المسيح هو الحقيقة » .

وظهر نفس الاتجاه في أمريكا عند ناقد أدنى هو بول المرمور^(٣٤) . دافع عن العقيدة المسيحية على أساس الثنائية الافلاطونية بين النفس والبدن ، الروح والمادة ، الله والانسان مبينا تغلغل المسيحية داخل التراث اليوناني . أساس الدين هو التآليه الاخلاق القائم على احساس الانسان بالخير والشعور بالغائية ، وهو ما يظهر في العقائد المسيحية في صورة التجسد ، تجسد الله في المسيح . وقد ظهر هذا الطابع الثنائي ايضا عند رينولد نيبور^(٣٥) . ويعتبر من مؤسسي اللاهوت الاجتماعي السياسي مؤكدا حتمية الصراع الطبقي ، وعنف التجمعات البشرية وعجز العقلانيين وعلماء الاجتماع عن تخيل واقع القوة الاجتماعية وكيفية تغلب الانسان الاخلاق على اللاأخلاقية الاجتماعية . ويلجأ إلى المسيحية ليجد فيها الخلاص والبرهان التاريخي على قدرتها على حل الازمة الحالية في الدين والمجتمع . كما وصف طبيعة الانسان واشكاليته ، حيويته ونظامه ، فرديته وجماعيته ، ضميره وأزمته ، وكيفية الخلاص من هذا الاشكال عن طريق المسيحية . فالانسان صورة الله ومثاله . مخطيء ولكنه مسؤول . وهو جزء من العدل الالهي . له رسالة في الحياة ، وجزء من غاية الكون وعالم الفضل الالهي كما يكشف عن ديناميات الوجود الانساني الفردي

(٣٤) بول المرمور (١٩٦٤ - ١٩٣٧) مفكر وفيلسوف امريكي . حاضر في عدة جامعات . وأصدر مجلة « الامة » . وأهم مؤلفاته « التراث اليوناني » ، « التناول الشككي للدين » .
 (٣٥) رينولد نيبور (١٨٩٢ - ١٩٧١) فيلسوف ولاهوتي امريكي . حصل على شهادته الجامعية من جامعة ييل في ١٩٢٤ - ١٩١٥ . ثم عمل راعيا في دترويت . واصبح استاذ الاخلاق المسيحية في نيويورك من ١٩٢٥ حتى سن التقاعد في ١٩٦٠ . تدور معظم مؤلفاته في الاخلاق والسياسة أي في اللاهوت الاجتماعي مثل « الانسان الاخلاق والمجتمع الاخلاق » ١٩٣٢ ، « فيما وراء المأساة » ١٩٣٧ ، « طبيعة الانسان ومصيره » (جزءان) ١٩٤١ ، « الايمان والتاريخ » ١٩٤٥ ، « أطفال النور وأطفال الظلمة » ١٩٤٤ ، « سخرية التاريخ الامريكي » ١٩٤٩ - ١٩٥١ ، « طبيعة الانسان وتجمعاته » ١٩٦٥ . وله ايضا مجموعة من المؤلفات يحلل فيها المجتمع الامريكي ويعطيه الامل في الخلاص مثل « تصور امة » ، « بنية الامم والامبراطوريات » ، « أمريكا التقنية والعلمانية » ، « الانا ودراما التاريخ » ، « الواقعية المسيحية والمشاكل السياسية » ، « التجربة الديمقراطية » ١٩٦٩ . ويتعرض فيها لبعض التجارب السياسية في العالم الثالث .

والاجتماعى . ويعطى تفسيراً مسيحياً للتاريخ ويقارنه بين التصور المسيحى له والتصور الحديث رافضاً أن يكون الخلاص عن طريق التقدم فى التاريخ بل عن طريق الخروج من التاريخ . ويناقش اسس المجتمع الديمقراطى ، وينقد الدفاع التقليدى عنه ، ويحاول تأسيسه من جديد . ويكشف عن التناقض فى المجتمع الامر يكسب بين آمال الابهاء المؤسسين وبين الواقع الحالى . وقد يغلب على فلسفات دينية معاصرة أخرى نزعة معادية للمثالية ولكن يظل الله هو مجموع ما فى الكون كما هو الحال عند بودان^(٣٦) . عارض مثالية رويس الروحية من أجل تأسيس مثالية كونية بديلة . أغرته البرجماتية فى احدى اللحظات ولكنه ظل فى مثاليته الكونية وعلى طريقة الواقعيين أجدد خاصة صمويل الكسندر أو فلاسفة الحياة مثل هويتهد وبرجسون أو على طريقة اللاهوت الطبيعى الكونى مثل تياردى شاردان . الزمان واقعى ومتداخل مع المكان وليس متصلاً . والكون بناء متدرج الميادين والمستويات ابتداء من الطبيعة غير العضوية إلى الطبيعة العضوية (الاحياء) إلى الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى . وللوجود خصائص خمسة : الوجود وهى المادة الحركية لكل المركبات والطاقة الفعالة فى كل شئ ، والزمان اساس التغير ، والمكان وهو الامتداد ، والوعى ، والصورة . وكلها تجليات لله فى الكون . ويحاول بول تيليش اقامة فلسفة مسيحية جديدة ابتداء من البروتستانتية^(٣٧) . إذ تدور فلسفته حول محورين :

(٣٦) بودان (١٨٦٩-١٩٥٠) فيلسوف امريكى ولد فى السويد وهاجر إلى امريكا فى ١٨٨٦ . درس مع رويس وكان صديقاً له . أهم اعماله « الزمان والواقع » ١٩٠٤ ، « الحقيقة والواقع » ١٩١٢ ، « عالم واقعى » ١٩١٦ ، « التطور الكونى » ١٩٢٥ ، « ثلاث تفسيرات للعالم » ١٩٣٤ ، « الله » ١٩٣٥ ، « العقل الاجتماعى » ١٩٤٠ .

(٣٧) بول تيليش (١٨٨٦ - ١٩٦٥) فيلسوف المائى هاجر إلى امريكا هرباً من النازية . ولد فى بروسيا ، وكان استاذاً للفلسفة واللاهوت فى جامعة ماربورج ، درس فى ليدزج ، فرنكفورت . وكان زعيماً للحركة الدينية الاشتراكية مما ادى إلى صراعه مع النازية . اضطر إلى مغادرة المانيا بعد وصول هتلر إلى السلطة . درس فى المعهد اللاهوتى فى نيويورك من ١٩٣٣ - ١٩٥٥ ثم اصبح استاذاً فى هارفارد ، وفى ١٩٦٢ استاذاً فى شيكاغو . وأهم أعماله فى المحور الاول « على الحدود » ١٩٤١ ، « زعرة الاسس » ١٩٤٢ ، « شجاعة الوجود » ١٩٥٢ ، « الوجود الجديد » ١٩٥٥ ، « الآن الابدى » ١٩٥٦ ، « ديناميات الايمان » ١٩٥٧ ،

الاول اعادة فهم المسيحية على اساس وجودى انطولوجى . والثانى اعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدى والفكر الدينى . ففى المحور الاول يصف تطوره الروحى بين مزاجين: المانيا الشرقية والمانيا الغربية ، المدينة والقرية ، الطبقات الاجتماعية ، الواقع والخيال ، النظر والعمل ، الاعتماد على الآخرين والاستقلال الذاتى ، اللاهوت والفلسفة ، الدين والحضارة ، البروتستانتية والاشتراكية ، المثالية والماركسية ، الوطنى والاجنبى مما سمح له بالجمع بين الطرفين المتباعدين أولا المتقاربين ثانيا فى الوعى الأوربى . يبدأ بزراعة الأسس وهز الوجود الانسانى حتى يكتشف تناقضاته وحلها ، مأساته وعظمته . الوجود حر ويتمثل فى شجاعة قبول الفناء والبحث عن الحكمة . الوجود محبة وحرية وتحقق . ويبدو الله وكأنه هو الوحيد الذى يخرج الانسان عن وحدته فى اطار الحوار بين الانا والانت كما هو الحال عند مارسل وبوبر . ثم يستقر فى الايمان ويصف رموزه وانواعه وحقيقته وحياته . وفى سيرته الذاتية يبين كيف كانت حياته بحثا عن المطلق فى المعرفة والاخلاق والدين . ثم يحاول ايجاد تطبيقات اجتماعية وسياسية كتعبير عن الايمان . ومثل فروم ايضا هذه النزعة الدينية العصرية ولكن هذه المرة بالحوار مع فرويد وماركس أهم عدوين للمسيحية فى العصر الحاضر^(٣٨) . وتدور فلسفته حول محورين : الأول التحليل النفسى

« بحثى عن المطلقات » ١٩٦٥ . « الحب والقوة والعدالة » ١٩٥٤ ، « موقف العالم » ١٩٤٥ ، « العصر البروتستانتى » ١٩٢٢ - ١٩٤٦ . وفى المحور الثانى « اللاهوت المذهبى » (ثلاثة أجزاء) الاول « العقل والوحى ، الوجود والله » ١٩٥١ ، والثانى « الوجود والمسيح » ١٩٥٧ والثالث « الحياة والروح ، التاريخ وملكوته الله » ١٩٦٣ ، « دين الكتاب المقدس والبحث عن الواقع الأسمى » ١٩٥٥ . ويظهر تاريخ الفكر الدينى فى « تاريخ الفكر المسيحى منذ المصادر اليهودية حتى الوجودية » ١٩٦٣ ، « لاهوت الحضارة » ١٩٥٩ ، « المسيحية فى مواجهة ديانات العالم » ١٩٦٢ .

(٣٨) اريك فروم (١٩٠٠-١٩٨٠) فيلسوف المانى هاجر إلى أمريكا مثل بول تيليش . ولد فى فرنكفورت ، ودرس علم الاجتماع فى جامعات هيدلبرج وفرنكفورت وميونيخ . وحصل على الدكتوراه من جامعة هيدلبرج فى ١٩٢٢ . درس التحليل النفسى واصبح من كبار المستشارين فى علم النفس النظرى والعملى مطبقا نظرية التحليل النفسى فى مشكلات المجتمع والحضارة . هاجر إلى الولايات المتحدة فى ١٩٣٣ كأستاذ زائر فى معهد التحليل النفسى بشيكاجو ، واصبح مواطنا

والانتقال منه إلى العلاج النفسى عن طريق الدين عامة والعقائد المسيحية خاصة الاخلاق مثل الحب والامل . طبق التحليل النفسى فى الدين ونقد فرويد ويونج . كما طبق علم النفس فى الاخلاق من أجل تأسيس اخلاق انسانية تقوم على احترام الطبيعة والشخصية الانسانية . وبين أنواع الحب الانسانى المتبادل بين الافراد تحققه فى صورته القصوى فى الحب الالهى كما هو الحال عند الصوفية . حلل طبيعة الانسان الشريرة والخيرة وكيفية الخلاص ، والانتقال مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون لتجاوز الازمة الراهنة . أما المحور الثانى فهى الفلسفة السياسية ومعارضته الماركسية والنازية وكل النظم الشمولية . فالحرية ليست فقط مشكلة نفسية بل مشكلة انسانية فردية ، تفرض الديمقراطية فى مقابل النظم الشمولية . ويطبق مناهج علم النفس المرضى على المجتمع ليعرف امراضه وطرق علاجه التى يجدها فى نوع من الاشتراكية الانسانية الجديدة والمشاركة الوجدانية يجد فيها الانسان حريته ويقضى على اغترابه. وينقد النظام السوفيتى والصينى والامانى الشرقى والايديولوجية الماركسية لانها جميعا لا تعطى الاولوية للانسان . ويحاول تخليص الانسان من أوهام العلوم الانسانية وأغلاها من أجل فتح المجال ليقين الدين . وواضح أن فروم يهدف إلى انقاذ المجتمع الرأسمالى ممثلا فى امريكا من ازمته الحياتية مع رفض البدائل المتاحة آنذاك : التحليل النفسى والماركسية مما يفسر كثرة انتشار هذا التيار فى المجتمع الأمريكى .

أما الذى نظم هذه النزعة فى لاهوت نسقى محكم عرف باسم « اللاهوت

-
- امريكا وعضوا فى عديد من الجمعيات العلمية الامريكية . وأهم مؤلفاته فى المحور الاول « التحليل النفسى والدينى » ١٩٥٠ ، « الانسان لنفسه » ١٩٤٧ ، « فن الحب » ١٩٥٦ ، « قلب الانسان » ١٩٦٤ ، « ثورة الامل » ١٩٦٨ . وله ايضا « عقيدة المسيح » ، « اللغة المنسية » ، « تصور ماركس للانسان » ، « رسالة سجموند فرويد » ، « بوذية الزن والتحليل النفسى » ، « ستكون مثل الالهة » ، « فى المحور الثانى » « الهروب من الحرية » ١٩٤١ ، « المجتمع السليم » ١٩٥٥ ، « ليت الاولوية للانسان » ١٩٦١ ، « ما وراء اغلال الوهم » ١٩٦٢ ، وأشرف على ندوة « الانسانية الاشتراكية » ١٩٦٥ .

العقائدى « فهو كارل بارت^(٢٩) . ذاع صيته بين الاجتماعيين التشاؤمين نظرا لتركيزه على الخطيئة والوضع السلبي للانسان فى العالم لتبرير الخلاص عن طريق الايمان وتدخل الارادة الالهية كما هو الحال فى الاشعرية . فالله غير الانسان . ولا يمكن ادراكه بالعقل أو بالجهد الانسانى . والمسيحية دين وحى ومعجزات . يجب على الانسان الثقة بالله وبخلاصه وخططه وإلا انهار . الله هو الحاكم الوحيد . وحكمه لا يمكن ادراكه . ويسمى لاهوته « لاهوت الازمة » وهو اللفظ اليونانى الذى يدل على الحكم ، « ولاهوت الجدل » لأنه يركز على التناقض بين الله والعالم . وواضح ارتباطه بالكالفينيين وحضور الله فى الانسان من خلال القضاء المسبق .

ثالثاً : مدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعى

ونظرا لبحث الوعى الأوربى عن طريق ثالث بين التيارين المتباعدين أولا المتقاربين ثانياً ، المنفتحين فى الفلسفة الحديثة أولا والمنغلقيين فى الفلسفة المعاصرة ثانياً ، ومحاولته لايجاد بعد مستقل للظاهرة الانسانية دون ردها إلى ما هو أعلى منه كظاهرة صورية رياضية أو إلى ما هو اقل منها كظاهرة مادية تجريبية ظهر تيار فى الفكر المعاصر يحاول ايجاد منطق خاص للظاهرة الاجتماعية ونظرية خاصة للعلوم الانسانية تتجاوز المثالية التقليدية وفى نفس الوقت لا تقع فى الوضعية الساذجة . وكان أوضح مثال على ذلك مدرسة فرنكفورت التى ابرزت الحاجة إلى ماركسية نقدية ، وتضمنت رفضاً للوضعية

(٢٩) كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٩) لاهوتى سويسرى ذائع الصيت بين الاجتماعيين التشاؤمين . ويضم عمله الكبير « اللاهوت الكنسى » ثلاثة أجزاء : الاول : « عقيدة كلمة الله » ١٩٣٢ (مجلدان) : الاول « مقدمات إلى اللاهوت العقائدى » ، والثانى « انتشار الروح القدس » ثم « الكتاب ووعظ الكنيسة » . والثالث « عقيدة الله » ١٩٤٠ (مجلدان) وظهر الثانى ١٩٤٢ . والثالث « عقيدة الخلق » (ثلاثة مجلدات) الاول « عمل الخلق » ١٩٤٥ ، وصدر لثانى فى ١٩٤٨ ، ثم « المخلوق » ١٩٤٨ ، وصدر الثالث فى ١٩٥٠ ثم « الخالق والمخلوق » ١٩٥٠ . وله ايضا اعمال أولى مثل « كلام الله والكلام الانسانى » ١٩٣٤ ، « مقدمة فى اللاهوت الانجيلى » ١٩٦٢ .

والمادية الفظة التي تدعى التجرد من حكم القيمة مع التأكيد على بقاء الهيكلية والمثالية في ماركس . كما اتضح ذلك ايضا لدى عديد من المفكرين السياسيين والاجتماعيين والاقتصاديين والانثروبولوجيين وفلاسفة الحضارة وفلاسفة التاريخ في إنجلترا وفرنسا والمانيا وروسيا وهولندا والولايات المتحدة يكوّنون جميعا تيارا عاما في الفكر السياسى الاجتماعى بالرغم من الاختلاف والتباين بين ممثليه . وقد ساعد وجود حريين أورييتين ، الاولى والثانية ، على ازدهار هذا التيار والتفكير في أزمة الوعي الأوربي وفصامه بين النظر والعمل ، بين البداية والنهاية .

١ - مدرسة فرنكفورت

نشأت المدرسة حول «معهد البحث الاجتماعى» في جامعة فرنكفورت الذى تأسس في ١٩٢٣ . وضمت اربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع : هوركهايمر مديرا ، وأدورنو ، وماركوز ، وهابرماس^(٤٠) . وقد اسس المعهد

(٤٠) ماكس هوركهايمر (١٨٥٩-١٩٧٣) مؤسس «معهد البحث الاجتماعى» الشهير في فرنكفورت ومديره لمدة طويلة . كان استاذًا متفرغا للفلسفه وعلم الاجتماع في جامعة فرنكفورت . أهم مؤلفاته : « في نقد ملكة الحكم لكانط كمعصر ربط بين الفلسفة النظرية والعملية » ١٩٢٥ ، « خسوف العقل » ١٩٤٧ ، « في نقد العقل الاولانى » ١٩٦٧ ، « النظرية النقدية » (جزءان) ١٩٦٨ ، « العالم المنظم ، حديث » ١٩٧٠ ، « العقل والقياس » ١٩٧٠ ، « بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية » ١٩٧١ ، « ملاحظات » ١٩٥٠ - ١٩٦٩ ، « الغسق » ١٩٧٤ وبلاشتراك مع أدورنو له « جدل التنوير » ١٩٦٩ ، « جوانب علم الاجتماع » ١٩٧٣ . وأعد بلاشتراك مع آخرين دراسات في السلطة والعائلة » ١٩٣٦ ، « دراسات في التحيز » ١٩٤٩ - ١٩٥٠ « شهادات لتيودور أدورنو في عيد ميلاده الستين » ١٩٦٣ .

أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) عمل مع هوركهايمر في معهد البحث الاجتماعى بنيو يورك . ثم أصبح بعد ذلك استاذًا في جامعة فرنكفورت . وأهم أعماله «في نظرية كيركجادر في الحب» ١٩٣٩ ، «فلسفة الموسيقى الجديدة» ١٩٤٨ ، «الجدل السلبي» ١٩٦٦ ، «لغو الأصالة» ١٩٦٧ ، «الأخلاق الصغرى» ١٩٧٤ ، «النقاش الوضعى في علم الاجتماع الالمانى» ١٩٧٦ . وبلاشتراك مع هوركهايمر «جدل التنوير» ١٩٤٤ . وبلاشتراك مع آخرين «الشخصية السلطانية» ١٩٥٠ ، وأعد للنشر «موسيقى القرن العشرين» ١٩٦٠ .

ايضا « مجلة البحث الاجتماعى » لنشر ابحاث الفريق . فكانت الابحاث تحقيقا لمشروع مشترك وهو تأسيس النظرية النقدية للعلوم الاجتماعية فى صيغة برنامج مشترك . وهو يعادل فى الفكر المعاصر المذهب فى الفلسفة الحديثة . كانت المدرسة نموذجاً للعمل الجماعى كفريق . يأخذ هوركهايمر الموقف ويقوم زملاؤه بالبحث : بولوك فى الاقتصاد السياسى ، وفروم فى التحليل النفسى ، ولوفنتال فى النقد الأدبى ، وماركوز فى الفلسفة ، وأدورنو فى الموسيقى خاصة وفى النقد الادبى والتحليل النفسى وعلم الاجتماع عامة لايجاد نسق مشترك بين

ماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩) درس الفلسفة فى برلين وفريبورج . وحاضر فى جامعات كولومبيا وهارفارد . وكان استاذاً للفلسفة والسياسة فى جامعة براندايز ثم أصبح استاذاً للفلسفة فى جامعة كاليفورنيا بسان دييجو . أهم مؤلفاته : « الفلسفة والثورة » ١٩٢٩ - ١٩٣٢ ، « دراسات فى الفلسفة النقدية » ١٩٣٢ - ١٩٧٠ ، « مظاهر النفى ، محاولات فى النظرية النقدية » ١٩٣٦ - ١٩٦٧ ، « العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية » ١٩٣٩ ، « الحب والمدنية ، استقصاء فلسفى فى فرويد » ١٩٥٥ ، « محاضرات محمسة فى التحليل النفسى والنظرية الاجتماعية والسياسة واليوتوبيا » ١٩٥٦ - ١٩٦٧ ، « الماركسية السوفيتية » ١٩٦٣ ، « الإنسان ذو البعد الواحد ، دراسات فى ايدولوجية المجتمع الصناعى المتقدم » ١٩٦٤ ، « نهاية اليوتوبيا » ١٩٦٧ ، « الحضارة والمجتمع » (جزءان) ١٩٦٥ ، « نقد التسامح الخالص » ١٩٦٥ ، « انطولوجيا هيجل ونظرية التاريخانية » ١٩٦٨ ، « أفكار من أجل نظرية نقدية للمجتمع » ١٩٦٩ ، « نحو التحرر » ١٩٦٩ ، « حولية البحث الاجتماعى » ١٩٧٠ ، « الثورة المضادة والثورة » ١٩٧٢ ، « البعد الجمالى ، نحو نقد لعلم الجمال الماركسى » ١٩٧٧ ، « التحليل النفسى والسياسة » .

هابرماس (١٩٢٩-) استاذ الفلسفة وعلم الاجتماع فى جامعة فرنكفورت ثم أصبح مديراً لمعهد ماكس بلانك فى شتارنبرج . أهم مؤلفاته : « الطالب والسياسة » ١٩٦١ ، « تغيير بنية الاعلام » ١٩٦٢ ، « النظرية والممارسة » ١٩٦٣ ، « المعرفة والمصالح الانسانية » ١٩٦٨ ، « التقنية والحلم كنظرية » ١٩٦٨ ، « حركة الاحتجاج وصورة طالب المدرسة الثانوية » ١٩٦٩ ، « فى منطق العلوم الاجتماعية » ١٩٧٠ ، « العمل والمعرفة والتقدم » ١٩٧٠ ، « نحو مجتمع عقلانى » ١٩٧٠ ، « أزمة الشرعية فى الرأسمالية المتأخرة » ١٩٧٣ ، « صورة جانبية فلسفية سياسية » ١٩٧١ ، « الحضارة والنقد » ١٩٧٣ ، « الاتصال وتطور المجتمع » ١٩٧٦ ، « فى اعادة بناء المادية التاريخية » ١٩٧٦ ، « نظرية المجتمع أو التكنولوجيا الاجتماعية » ١٩٧٦

العلوم الاجتماعية . وكان معهم ايضا فيتفوجل ، وجروسمان ، ونيومان^(٤١) . وكان في المدرسة ايضا والترينيامين ومحاورا معها^(٤٢) . وهو أحد الكتاب اللاهوتيين في عصر الازمة . وقد حاورت المدرسة عديدا من المفكرين وعلماء الاجتماع حول مناهج العلوم الاجتماعية مثل الحوار مع بوبر ، والبيت حول المنهج ، ومع جيلين حول الانثروبوجيا الفلسفية ، ومع جاداما حول الهرمنيوطيقا الفلسفية ، ومع لومان حول نظرية المذهب .

وتقوم مدرسة فرنكفورت بمراجعة شاملة للوعى الأوربي ، تكويننا وبنية . وتعيد النظر في أهم مذاهب الفلسفة الغربية وتياراتها . تعود على بدأ ، وتبدأ . على عود . ترى النهاية في البداية ، والبداية في النهاية . فهي عود إلى الهيجليين الشبان أو اليسار الهيجلي نظرا لاشتراكها معهم في نقد المثالية . وبالتالي فهي عود تلقائي إلى هيجل كمؤصل للمثالية . ولما كان هيجل شارحا لكانط كانت ايضا عودا إلى كانط باعتباره واضعا المثالية في لحظتها الثانية في الوعى القومى الالماني بعد أن وضعها ديكرت في الوعى القومى الفرنسى . لذلك ارتبطت بالكانطية الجديدة خاصة المدرسة الاجتماعية فيها وبماكس فيبر بدرجة أخص . وظهر لفظ « النقد » كلفظ موجه للمدرسة . وبدلا من « الفلسفة النقدية » مصطلح كانط فضل هوركهايمر وماركوز تعبير « النظرية النقدية »^(٤٣) . طبقت المدرسة النقد ليس في نظرية المعرفة وحدها بل ايضا في النظرية الاجتماعية . فالكلمة اليونانية Krisis تعنى الحكم ثم تطورت معانيها من ميدان القانون إلى الطب والنحو والادب والنصوص حتى النقد العقلى^(٤٤) . العقل نقد وليس عقلا ، تحرر وليس ضبطا ، منهج وليس مذهباً كما هو الحال عند

(٤١) كان جروسمان عضوا في الحزب الشيوعى واقتصاديا تقليديا . عمل في المانيا الشرقية استاذا للاقتصاد في جامعة ليبزج . وكان نيومان عضوا فعالا في الحزب الاشتراكى الالماني حتى نهايته على أيدي الاشتراكيين الوطنيين . ولكنه ظل يعمل محاميا للاتحادات التجارية الاشتراكية .

(٤٢) والترينيامين (١٨٩٢-١٩٤٠) .

(٤٣) أخذ هوركهايمر تعبير « النظريات النقدية » كعنوان لأهم كتبه وكذلك ماركوز في كتابه « مظاهر النفى ، الفلسفة والنظرية النقدية » .

(٤٤) وكما هو الحال في « القاموس التاريخى والنقدى » ليل في ١٦٩٧ .

بيل . ليس النقد عند كانط ، وكما تقرؤه مدرسة فرنكفورت ، مجرد بيان
إمكانيات المعرفة بل هو تغيير بنيوى فى تصور العالم وفى النظرية وكما وضع
ذلك فى الثورة الكوبرنيقية . وبالتالى ارتبطت المدرسة بعصر البنيوية تبحث فى
تغير البنيات فى الوعى الأوربى وتغلبه عليها . ويمكن اعادة البناء باسم النقد .
إلا أن الاول لا شخصى وعام بينما الثانى شخصى وخاص .

وتمثل المدرسة أحد روافد اليسار الجديد فى الفكر السياسى الغربى إذ أنها
مراجعة للماركسية التقليدية الداروينية المادية التاريخية واكتشاف العناصر
الهيجلية المثالية فيه اعتمادا على ماركس الشاب وكما هو الحال فى جميع
ماركسيات القرن العشرين التى ارادت اعادة قراءة ماركس بعيدا عن روح
القرن التاسع عشر كما بدت فى الوضعية والمادية . مدرسة فرنكفورت بهذا
المعنى هو جزء من ماركسيات القرن العشرين مثل جرامشى ، ولوكاتش ،
وجارودى الاول ، ودويتشر ، وكورش ، واكتشاف ماركس البنيوى فى نقده
للاقتصاد القديم عند كورش والتوسر ، واكتشاف ماركس الانسانى مؤسس
النظرية الاجتماعية والذى حقق المصالحة بين النظر والعمل عن طريق تحليل
العمل اليدوى . كما بينت روزا لكسمبورج الاهمية البنيوية للنظام الرأسمالى فى
التوسع العسكرى الامبريالى عن طريق القوى المركزية فى البلقان وآسيا
وأفريقيا . كما اعاد هيلفردنج بناء الاقتصاد الماركسى خاصة نمط الانتاج الرأسمالى
على نطاق أوسع . ووصف كاوتسكى التغير فى البنية الزراعية فى أوروبا
 وأمريكا . حاولت ماركسيات القرن العشرين على الرغم من التفاوت بينها
الانتقال من البناء التحتى التقليدى إلى البناء الفوقى ، والتحرر من البناء التحتى
عن طريق نقد العقلانية الأداتية ، والتركيز على الدور التحررى للنظرية النقدية
لتفسير انساق الماهيات واعادة فهم فرويد ، وابرار البعد السياسى عن طريق
الهرمنيوطيقا . كان الهدف تخليص ماركس من مادية القرن التاسع عشر ووضعه
وسط الفلسفات المعاصرة فى القرن العشرين كما يفعل اللاهوتيون فى تصورهم
للإيمان طبقا لفلسفة كل العصور .

وقد وضع ذلك عند ماركوز الذى اكتشف اهمية ماركس الشاب ونشره للمخطوطات الاقتصادية السياسية كمصادر جديدة لتفسير المادية التاريخية . كما عرض محاولة ماكس آدلر لصياغة ماركسية ترنسندنالية ، ماركس من خلال كانط^(٤٥) . كما حاول اقامة فلسفة عيانية تنظيرا مباشرا للواقع واحساسا بالجدّة واعتماداً على فيورباخ في أن الثورة على الأوضاع تحمل الشكوك التى لا يستطيع النظر حلها . أعاد تأسيس المادية التاريخية ونقض الوضعية التى كان ماركس التقليدى ضحية لها^(٤٦) . ويّين بزوغ الحرية من خلال الفعل التاريخي وبالتالى إمكانية قيام اخلاق ثورية . ويّين الطابع الايجابى للثقافة وقدرتها على الفعل والتأثير وأنها ليست مجرد لانعكاس للأوضاع الاقتصادية . كما بين أن الماركسية التقليدية لم تهتم بما فيه الكفاية بالجمال فى دراسة المجتمع^(٤٧) . وهنا يضع ماركوز الفن والجمال فى قلب النظرية النقدية . فالن يؤدى وظيفة التوازن فى الشعور فى بحثه عن اللذة والسعادة . كما يؤكد حرية الانسان التى لا تظهر فى باقى التجارب الانسانية الاخرى . وغالبا ما ينجح الفن حيث تفشل الفلسفة ويفشل الدين . كما بين ماركوز الفرق بين الماركسية عند ماركس والشيوعية عند لينين وستالين . وخروشيف ، انفتاح الاولى وانغلاق الثانية ، انسانية الاولى وتسييس القيم فى الثانية^(٤٨) .

وقد استعمل لفظ « جدل » كثيراً فى مدرسة فرنكفورت اكتشافا لهيجل فيلسوف الاجتماع والسياسة . فنقد أدورنو الانطولوجيا المعاصرة فى الفلسفة

(٤٥) وذلك فى أولى مؤلفاته « الفلسفة والثورة » الذى عرض فيه لمخطوطات ١٨٤٤ ماركس. انظر دراستنا « الفلسفة والثورة عند ماركوز » ، قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ٥٢٥-٥٠٣ .

(٤٥) وذلك فى أولى مؤلفاته « الفلسفة والثورة » الذى عرض فيه لمخطوطات ١٨٤٤ ماركس. انظر دراستنا « الفلسفة والثورة عند ماركوز » ، قضايا معاصرة ح ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص

(٤٦) وذلك فى « دراسات فى الفلسفة النقدية » ١٩٣٢ ، « كارل بوبر ومشكلة القوانين التاريخية » ١٩٥٩

(٤٧) وذلك فى « البعد الجمالى » ، « نحو نقد لعلم الجمال الماركسى » و « الثورة المضادة والثورة »

(٤٨) وذلك فى « الماركسية السوفيتية » .

الوجودية خاصة فلسفة هيدجر وما يقال عن « الاصاله » التي تحفى وراءها البعد الاجتماعى^(٤٩) . وكذلك فعل ماركوز لبيان نشأة النظرية الاجتماعية عند هيجل فى « علم المنطق » وتحويل السلب إلى رفض ونفى وثورة . كما بين الافتراضات الاجتماعية وراء « الوجود والعدم » ومفهوم الماهية^(٥٠) . وكان من الطبيعى أن تنبج مدرسة فرنكفورت باعتبارها ممثلة لليسار الجديد إلى نقد الوجودية باعتبارها فلسفة فردية بالرغم من محاولة سارتر الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى فى « نقد العقل الجدلى » . وهو الحكم الشائع الذى تطلقه الماركسية على الوجودية بأنها فلسفة فردية رجعية فى محافظة ، فلسفة البرجوازية فى المجتمع الرأسمالى وتعبيرا عن أزمته . كما بين هوركهايمر وأدورنو حدود التنوير ، أعلى ما وصل إليه الوعى الأوربى ، وأعلنا نهايته^(٥١) . ومن علامات النهاية النازية والفاشية وتحلى العنصرية الدينية فيه . جدل التنوير هو جدل التقدم والتخلف ، البداية والنهاية ، التفاؤل والتشاؤم ، الثقة بالنفس والخوف ، المشروع وتخطمه ، العقل واللاعقل ، الحرية والقهر . الوعى الأوربى مغامرة ومأساة الحياة والموت ، يقطع أنفه بنفسه ، ويهدم ما بناه يديه . الغرب ، منذ اليونان ، اسطورى وليس تنويريا ، صاى لا يعرف التضحية ، يهودى وليس مسيحيا . ثقافته الصناعة ، ويقوم على خداع الجماهير من خلال الاعلام . اخلاقه الانتاج والتوزيع . وهكذا انقلب التنوير الاول إلى بربرية . فى البداية كانت الاسطورة تنويرا ، وفى النهاية أصبح التنوير اسطورة^(٥٢) . وقد استشهد أدورنو على ذلك بتحليل الموسيقى المعاصرة ، أعمال

(٤٩) وذلك فى كتابه « الجدل السلبى » ، « لغو الاصاله » .

(٥٠) وذلك فى كتابه « العقل والثورة » وأيضا فى « وجودية سارتر » ١٩٤٨ إحدى المحاضرات الخمسة ، وأيضا « الوجود والعدم » ، « مفهوم الماهية » فى « مظاهر النفى » . انظر دراساتنا « هربرت ماركوز : العقل والثورة » فى قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ص ٥٠٢-٤٦٦ .

(٥١) وذلك فى كتابيهما المشترك « جدل التنوير » الذى ظل مخطوطا فى دوائر اليسار الألمانى منذ تأليفه فى ١٩٤٤ حتى نشره فى ١٩٦٩ .

(٥٢) وقد خصص هوركهايمر لذلك كتابه « كسوف العقل » لبيان نفس الشئ ونهاية التنوير . وهو أيضا ما فعله لوكاتش فى « تحطيم العقل » .

شويتيرج وسترافنسكى^(٥٣) . فالموسيقى تعبير عن الوعى الأوربي . فيها الذاتية فى عنفوانها فى الرومانسية . وفيها ايضا خفتت الذاتية بعد أن اصبحت فارغة من غير مضمون فى الموسيقى الحديثة . تقطع اللحن ، وضاعت الديمومة ، وتحولت الآلات الوترية إلى آلات ايقاعية ، وظهر الايقاع البدائى ، وغاب التقدم والهدف ، وساد التنافر ، وانتقلت الموسيقى من الأذن إلى العين ، من التعبير إلى التصوير ، من القلب إلى العقل ، من المضمون إلى الصورة ، من الأذن إلى العين ، من الذاتية إلى الموضوعية ، من الداخل إلى الخارج .. الخ .

ومن ضمن المحاور الرئيسية فى المدرسة دراسة اللغة وتحليل ذلك فى السياسة . حلل هابرماس لغة الاتصال ، ولغة الامر ، واللغة التداولية كما هو الحال عند أوستين وعند الاصوليين القدماء وتعريف الأمر على أنه اقتضاء فعل^(٥٤) . وحلل أفعال الاتصال التى تهدف إلى الفهم . وميز بينها وبين الفعل الأدائى الذى يهدف إلى السيطرة . ودرس التجارب الاجتماعية المشتركة أو العلاقة بين الدوافع كما هو الحال فى الظاهريات . وتناول موضوعات الهرمنيوطيقا ودخل فى حوار حول التفسير والفهم مع هيدجر ، وجاداما ، وآبل ، ولومان ، وملع لاهوتيين مثل بولتمان ، وايلنج ، وباننبرج لبيان العلاقة بين المفسر والذات ، وتفسير العلم التجريبي والتأملات الفلسفية . وقد شارك ماركوز ايضا فى دراسة وسائل الاتصال وسيطرة وسائل الاعلام فى المجتمع الصناعى المتقدم^{١١}

وتتميز المدرسة بمحاولة إيجاد نظرية مستقلة للعلوم الاجتماعية فى مقابل التيارين الرئيسيين فى الوعى الأوربي : الصورية والمادية . بحث هورسكهائمر الصلة بين الفلسفة والبحث التجريبي منتها إلى فلسفة الحياة والظاهراتيات فى مقابل التجريبية والبرجماتية . رفع البرجماتية إلى « برجماتية شاملة » ، ورفع المادية التاريخية إلى مستوى البنيات المعيارية ، وأعاد بناءها من أجل الوصول إلى

(٥٣) وذلك فى كتابه « فلسفة الموسيقى الجديدة » ١٩٤٨ .

(٥٤) وقد كتب هابرماس فى ذلك كتباً كثيرة مثل : « البرجماتية الشاملة » ، « الاتصال وتطور المجتمع » « تغير بنية الاعلام » . وكذلك كتب ماركوز . « الانسان ذو البعد الواحد » .

الطريق الثالث وتحليل الظواهر الاجتماعية على المستوى الانساني الخالص^(٥٥) .
فالطريق الثالث الذى تشقه النظرية الاجتماعية لا يعادى العلم ولا يدافع عنه .
يبغى السيطرة على المجتمع كما يبغى العلم السيطرة على الطبيعة . لذلك دخلت
مدرسة فرنكفورت فى نقاش حول منهج العلوم الاجتماعية عرف فى المانيا باسم
« نقاش المنهج » . لذلك ارتبطت نظرية المعرفة عند هابرماس بالمصالح
الانسانية لبيان البعد الاجتماعى فى نظرية المعرفة على ماهو معروف فى علم
اجتماع المعرفة عند ماكس شيلر وكارل مانهايم وجورج جيرفتش ، ووجود هذا
البعد متضمناً فى نظريات المعرفة التقليدية ابتداء من كانط وفشته وهيجل
وصريخا عند ماركس والوضعيين عند كومت وماخ وفى علوم الحياة عند
دلثاى ونيتشه وبرائس^(٥٦) . كما ركز هو ركهائمر على البعد الاجتماعى للعلم مثل
فيبر ، وبين الصلة بين بناء العلم وتطور المجتمع . والمدرسة لا تفرق بين العلم
والمواطنة ، بين دور العالم ودور المواطن لا على مستوى الكتابة ولا على مستوى
القراءة ، لا من ناحية المؤلف ولا من ناحية القارئ . فقد نشأت المدرسة من
ثنائها العمل السياسى والممارسة الفعلية ، لافرق بين العلم والسياسة ، بين النظر
والعمل . البحث الاجتماعى نضال وممارسة ، والتجارب الوطنية مادة البحث
العلمى . المدرسة تنظير مباشر للواقع ، واعادة بناء للنظرية الاجتماعية ، ونقد
لأدبيات الفلسفة والاجتماع من خلال التعامل مع الموضوعات المباشرة . لذلك
كانت لها اسهامات ابداعية فى النظريات الاجتماعية^(٥٧) .

وقد ارتبطت المدرسة ارتباطا وثيقا بالأوضاع والسياسة فى أوروبا عامة وفى
المانيا خاصة . فقد ظهرت وقت صعود النازية فى المانيا والفاشية فى ايطاليا .
وقد هاجر زعماء المدرسة إلى أمريكا ثم عادوا إلى المانيا بعد الحرب . ارتبطت

(٥٥) وذلك فى دراساته « ماهى البرجمانية الشاملة ٢ » ، « المادة التاريخية وتطور البنيات
الاجتماعية » ، « نحو اعادة بناء للمادة التاريخية » ، « التطور الخلقى وهوية الانا » .
(٥٦) وذلك فى كتاب « المعرفة والمصالح الانسانية » .
(٥٧) انظر دراستنا « الجامعة والوطن » ، الدين والثورة فى مصر ، ١٩٥٢ - ١٩٨١ ج ١ الدين
والثقافة الوطنية ص ٣٢٥-٣٦٤ .

معظم موضوعاتهم بالشخصية السلطوية ودراسة الاحكام المسبقة وأشكال التميز الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي كما تبدو في عدة ايدولوجيات مثل معاداة السامية والعرقية لذلك صدر كتاب جماعي شارك فيه ادورنو بالتحليل الكيفي للايدولوجيات العرقية والمتاهضة للسامية لدراسة التمييز العرق والديني وأسس النفسية والاجتماعية ، وهو ما يهدد الحياة الديمقراطية ، واعتمادا على علم نفس الاعماق وعلم النفس الاكلينيكي وعلم الاجتماع السياسي ، وتحليلا لمقابلات شخصية واسقاطات نفسية^(٥٨) . وقد ركزت الدراسة على معاداة السامية دون غيرها من الايدولوجيات العرقية مثل التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا ، والصهيونية ، والعنصرية الغربية ، عنصرية الرجل الابيض ومظاهرها في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية خاصة وأن هيروشيما ونجازاكي كانتا في الازدهان . كما حاول ماركوز التأريخ لمفهوم السلطة وتحليله في مضمونه الاجتماعي محيلا إلى لوثر وكالفن وكانط وهيجل وماركس وسوريل وباريتو .

وأخيرا حللت المدرسة النظامين العالميين : الرأسمالية والاشتراكية لبيان أزمة كل منهما واحتمالات الثورة في الاولى والليبرالية في الثانية ، ربما من أجل البحث عن نظام ثالث بديل يجمع بين الاثنين ، وهو ماينادي به اليسار الجديد في ضرورة الجمع بين الاشتراكية والليبرالية وعلى ماهو معروف في ماركسيات القرن العشرين . والحقيقة أن نقد المدرسة كله ينصب على المجتمعات الرأسمالية . فالرأسمالية الآن تعيد تنظيم نفسها لتفادي مخاطر الثورة الجذرية ، الثورة التاريخية العالمية . أما الثورة المضادة للرأسمالية فهي ثورة وقائية لا تحميها من الانقراض لأنها ليست ثورة . تحفر الرأسمالية قبرها بيدها ليس فقط عن طريق المعذنين في الارض والبؤساء والفقراء بل من داخل النظام الرأسمالي ذاته ، من بنيته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وعلاقات الطبقات فيه بل وعلاقة الانسان بالطبيعة واستقلاله عنها وتلويته لها . أن الثورة على النظام الرأسمالي

(٥٨) وهو كتاب « الشخصية السلطوية » ١٩٥٠ . وقد أحرمت الدراسة بناء على طلب اللجنة الامريكية اليهودية في مايو ١٩٤٤ . أما دراسة ماركوز فهي « دراسة في السلطة » ١٩٣٦ .

تقتضى التحرر من الطبيعة والتحرر من النظام الاقتصادى والسياسى الرأسمالى ،
 والتحرر من ثقافة المجتمع الرأسمالى ، ثقافة الانتاج والتوزيع ، والانسان ذى
 البعد الواحد ، والاعلام الموجه الذى يوحد بين الحقيقة وطريقه الاعلان عنها ،
 والعقلانية التكنولوجية الأداة التى وكما ظهر ذلك عند ماركوز . كما بين هيرماس
 الاستعمال السياسى للتكنولوجيا ، ووظيفة العلم والتكنولوجيا فى تبرير النظام
 الرأسمالى محاولا تأصيل مفهوم علمى للضرورة ووضع طريقة لمعالجتها^(٥٩) . ونقد
 مفهوم فيبر للشرعية على أنها السلطة العقلية وبيان حدود الشرعية الرأسمالية فى
 جزئية العقل ، والتعقيد ونهاية الفرد ، والقضاء على المصلحة العامة . كما حاول
 ماركوز على طريقته بيان نفس الشيء من أجل اعلان نهاية المجتمع الصناعى
 المتقدم . لقد شجعت اليوتوبيا الناس على الايمان بحياة أخرى ولكن لا تتحقق فى
 التاريخ ، هروبا من الامر الواقع الى التمنى والخيال ، وايهاما بالفكر بعيدا عن
 الوجود ، وخداعا بالسعادة ضد نظام الاشياء . أما المجتمعات الشمولية وتعنى
 النظام الشيوعى فإنه يقضى على المثل الأعلى ، ويمحو اليوتوبيا ، ويغراض حرية
 الفرد ، وتقوم الدولة فيه بدور القهر . وقد بين ماركوز ذلك وحل
 استراتيجيات اليسار الجديد فى الرأسمالية المتقدمة من أجل اعادة بناء الطابع
 الجدلى للنظرية الماركسية فى مقابل الماركسية الشعائرية التى لا حياة فيها^(٦٠) .
 والحقيقة أن الصراع بين الماركسية والنازية إنما كان منافسة بينهما على حل
 مشاكل الرأسمالية . والعنف والقهر قاسم مشترك بينهما وإن كانا السمة الغالبة
 فى المجتمع الرأسمالى . ارتبط العنف بالتقدم ، وهناك حدود للتسامح الخالص ،
 وهو تسامح قاهر يعادل الصبر عندنا الذى عادة مايكون عائقا على الثورة .
 فاللصبر حدود . ويحدد ماركوز طرقاً جديدة للتغير الاجتماعى . إذ يمكن الخلاص من

(٥٩) لذلك كتب هيرماس « أزمة الشرعية فى الرأسمالية المتأخرة وعقد ماركوز فى « مظاهر النفى »

فصلا عن « التصنيع والرأسمالية فى مؤلفات ماكس فيبر » ١٩٦٥ ، « نهاية اليوتوبيا » .

(٦٠) بين ماركوز ذلك فى « الصراع ضد الليبرالية فى النظرة الشمولية للدولة » ، « العدوان فى

المجتمعات الصناعية المتقدمة » ، « مشكلة العنف والمعارضة الجذرية » فى « مظاهر النفى » ،

« نقد التسامح الخالص »

أزمة النظم السياسية القهرية عن طريق انتروبولوجيا جديدة ، وتحول الحاجات وتسييسها، وتحرير الفرد بالثورة السياسية ، وبقيادة المثقفين وطلاب الجامعات . لذلك ارتبطت المدرسة بفرويد وبالتحليل النفسى خاصة عند ماركوز^(٦١) . فالناس فى المجتمعات الصناعية المتقدمة لا يتمتعون بالاستقلال والعقلانية والوعى ، وهو مايعتبره فرويد من علامات الصحة النفسية . إن هذا الفرد الصحيح كما يتصوره فرويد لا وجود له . إنما الاشباع الحر للحاجات الغريزية لا يتعارض مع متطلبات المجتمع المتحضر ، معيدا قراءة فرويد من خلال ماركس وهيجل . جمع فرويد بين علم نفس الاعماق والفلسفة والانتروبولوجيا وتفسير الاساطير وعلم الاجتماع الثقافى . اللذة قيمة حضارية ايجابية وليست مقبولة مجتمع القهر كما هو الحال عند فرويد . الحضارة ممكنة دون التضحية بالاشباع ، وبالتالى استطاع ماركوز أن يجمع بين علم النفس النظرى والماركسية الليبرالية ، بين اشباع حاجات الفرد والنضال الاجتماعى . داخل عالم القهر الرأسمالى أو الاشتراكى هناك امكانية للتحرر فيما وراء الانسان ذى البعد الواحد عن طريق اشباع الحاجات . وفى العالم الثالث يمكن ايضا للجماعات المقهورة من العمال والشباب وقاطنى الجيتو أن تقاوم استغلالها كأدوات للانتاج . لذلك ارتبطت المدرسة بالحركة الطلابية وبمظاهر الاحتجاج ، وبثورات الحرم الجامعى . فالمثقفون هم أداة التغيير بعد العمال عند ماركس والفلاحين عند ماو . كانت المدرسة فى حوار مستمر مع زعماء الحركة الطلابية وممثليها . فالمعارضة فى الفكر شرط المعارضة فى الواقع واساس لها . الثقافة المضادة فى الادب والفن والفكر والعلم ثورة ضد الثقافة السائدة ، نظام اجتماعى جديد فى مواجهة نظام اجتماعى قديم . لذلك حلل هابرماس الاحتجاج الطلابى والصلة بين العلم والسياسة . وأخذ المعارضة السياسية موضوعا للعلم . يسيّس العلم ، وينظر السياسة . وكانت محاولته بمناسبة انشاء

(٦١) خاصة فى أعماله « الحرية ونظرية فرويد فى الغرائز » ، « التقدم ونظرية فرويد فى الغرائز » ، « قدم التصور الفرويدى للانسان » . كما عرّض لذلك فى « السعادة » ، « الايهام بالحب » وكلاهما فى « مظاهر النفى » ، « الحب والمدنية » ، « نحو التحرر » .

جامعة النقب بجوار « سيد بوكري » لاستثمار الصحراء بناء على اقتراح بن جوريون مما قد يلقي بعض الاضواء على مدى ارتباط اليسار الجديد بالحركة الصهيونية^(٦٢) .

٢ - الفكر الاجتماعي

ويضم الفكر الاجتماعي عددا من المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد والانثروبولوجيا والحضارة والتاريخ ، وينقسمون إلى فريقين : الاول أقرب إلى مدرسة فرنكفورت واليسار الجديد ، يحاول الجمع بين الماركسية والليبرالية مثل سومبارت في المانيا وسيدني هوك في أمريكا أو نقد الرأسمالية مثل فبلن ورايت ميلز في أمريكا وما نهيم في المانيا أو الثورة على الاقطاع والرأسمالية بناء على الثقافة الوطنية في البلاد مثل لافروف في روسيا . والثاني أقرب إلى الدفاع عن النظم الرأسمالية والاقتصاد الحر والمجتمع المفتوح دفاعا عن الليبرالية وحدها مثل كينز في الاقتصاد ، وبوبر في الفلسفة ، وايزايا برلين في السياسة في بريطانيا ، وهنري آردنت ، وفورستر في السياسة في أمريكا . الاول يسار والثاني يمين . أما فلاسفة الحضارة والتاريخ مثل هوبز في هولندا وكولنجوود وتوينبي في إنجلترا واشبنجلر في المانيا فيقتربون من اليمين . وهناك فريق ثالث من علماء الانثروبولوجيا وعلوم الانسان مثل شتراوس والتوسر وفوكو في فرنسا أقرب إلى البحوث الشكلانية الخالصة في الانثروبولوجيا وعلوم الانسان . وفي عرض الفلاسفة سينضوى الشعور القومي تحت التيار الفلسفي كما سينضوى التطور التاريخي تحت الشعور القومي .

بدأ الفكر الاجتماعي والسياسي في القرن العشرين عند لافروف مستقلا عن

(٦٢) وذلك في كتابه « نحو مجتمع عقلائي » .

الماركسية^(٦٣) . وهو منظر الناردزم ، وهى أيديولوجية تقوم على حتمية الحل الاشتراكى بداية بالاصلاح الزراعى ، ومنشئ المدرسة الذاتية الروسية فى علم الاجتماع . حاول التوفيق بين المثالية والواقعية مثل معظم فلاسفة القرن العشرين . كما جمع بين الغنوصية والوضعية ولكنه انتهى إلى المثالية الذاتية . كان يبحث عن طريق ثالث مثل كل التيارات الفلسفية المعاصرة : الظاهراتية ، والوجودية ، والماركسية وباقي العلوم الانسانية مثل علوم النفس والاجتماع والاقتصاد والتاريخ بل وعلوم المنطق والرياضة . وربط الفلسفة بروح الشعب إذ لا يمكن من الناحية العملية التضحية بخصوصية الشعوب وثقافتها الوطنية من أجل عالمية الايديولوجية ودولية الحزب . فالثورة عمل ابداعى وطنى مرتبط بخصوصية كل شعب . وفى حالة روسيا لا تقوم الثورة دون أن تأخذ فى الاعتبار الطبيعة الاشتراكية للفلاحين الروس ودور المثقفين فى قيادة العمل الثورى . وبالتالي لا يمكن فهم السياسة إلا فى اطار التاريخ ، ولا يمكن صياغة فلسفة سياسية إلا بعد تأسيسها فى فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ . الحضارة تعبير عن روح الجماعة ، والتاريخ تجسيد لسمات الشعوب ، وسلوك الناس فى الحياة اليومية وعلاقاتهم الاجتماعية وطبيعة تفكيرهم . تعبر الحضارة عن البيئة الاجتماعية كما يعبر التاريخ عن الحضارة . وتطور الوعى الفردى واكتياله هو مقياس التقدم .

ونقد فبلن الراسمالية فى أمريكا كما نقد المجتمع الأمريكى النفعى^(٦٤) . نقد

(٦٣) لافروف (١٨٢٣ - ١٩٠٠) عالم اجتماع روسى وابن اقطاعى ، شارك فى تنظيمات ثورية لاشوعية مثل « الأرض والحرية » ، « ارادة الشعب » ، وعضو فى الدولة الاولى تعرف فى لندن على ماركس وإنجلز . تناول موضوعات الفلسفة والاجتماع والاخلاق والتاريخ والرأى العام والفن . واهتم بطريق تحقيق الثورة فى روسيا معترفا بدور الثورة الاشتراكية فى تطوير البلاد الراسمالية فى أوربا بناء على خصوصية كل شعب وثقافته الوطنية . أهم اعماله « رسائل تاريخية » ١٨٦٩ ، « هدف تصنيف العلوم وأهميته » ١٨٨٦ ، « مهام الوضعية وحلولها » ١٨٨٦ ، « الحركات الاساسية فى تاريخ الفكر » ١٨٩٩ .

(٦٤) فبلن (١٨٥٧ - ١٩٢٩) عالم اقتصاد وعالم اجتماع أمريكى . أهم اعماله : « نظرية الطبقة المترفة » ١٨٩٩ ، « نظرية شركة الاعمال » ١٩١٤ ، « غريزة العمل وحالة الفنون الصناعية » ١٩١٤ ، « فحص فى طبيعة السلام وشروط استمراره » ١٩١٧ .

تنظيم المجتمع الصناعي الذى يقوم على المنافسة والاستهلاك والتبذير بلا حدود . وهو يشبه ماركوز فى مدرسة فرنكفورت . وقد وجه نقده أساسا إلى الطبقة المترفة التى تنعم بأساليب العيش وبوفرة المال وبلذة الحياة ورفاهية الذوق ، وتشدد بالمحافظة ، وتؤمن بالحظ ، وتدعى الايمان ، وتمسك بمظاهر الحضارة والتمدن . واستمر نقد المجتمع الرأسمالى من داخله حتى اتجه النقد أكثر فأكثر نحو اليسار الليبرالى عند رايتز ميلز^(٦٥) . فقد بين مظاهر انهيار المجتمع البرجوازي الديمقراطي فى الولايات المتحدة ، وكشف عن قوة الاقلية المسيطرة الممثلة فى الشركات وفى البيروقراطية العسكرية استنفارا للحرب . كما نقد علم الاجتماع الأمريكى وبين ضعفه وشكلايته وتبعيته للمصالح الاحتكارية . حلل الطبقة المتوسطة فى المجتمع الأمريكى ، عالم رجال الاعمال والادارة وأساليب حياتها وطرقها إلى السلطة . كما حلل النخبة الحاكمة فى دوائرها العليا وشرائعها المحلية ومشاهيرها وأغنياءها ومدبريها وشركائها وعساكرها وساستها وأخلاقها وظرفها فى التقوى والتدين . ودرس نظام التعليم العالمى فى أمريكا وعلاقته بالبرجماتية عند بيرس وجيمس ودوى . وفى علم الاجتماع النظرى درس الصلة بين الشخصية والبنية الاجتماعية اعتماداً على البيولوجيا وعلم النفس الاجتماعى . فبنية المؤسسات الاجتماعية لا تنفصل عن شخصيات القائمين عليها واتجاهاتهم المكتسبة وتفاعلاتهم مع المجتمع . وكما هو الحال فى الوجودية الظاهرانية عند سارتر، يصف « الخيال الاجتماعى » بعيدا عن العقلانية والتجريبية باحثا مثل معظم المفكرين المعاصرين عن الطريق الثالث فى عالم الشعور .

(٦٥) رايتز ميلز (١٩١٦ - ١٩٦٢) استاذ علم الاجتماع فى جامعة كولومبيا وأحد النقاد للمجتمع الأمريكى المعاصر . أهم أعماله : « رجال السلطة الجدد » ١٩٤٨ ، « الياقة البيضاء ، الطبقة الأمريكية الوسطى » ١٩٥١ ، « الشخصية والبنية الاجتماعية » ١٩٥٣ (مع جيت) ، « النخبة الحاكمة » ١٩٥٦ ، « اسباب الحرب العالمية الثالثة » ١٩٥٨ ، « الخيال الاجتماعى » ١٩٥٩ ، « استمع يانكى ، الثورة فى كوبا » ١٩٦٠ ، « الماركسيون » ١٩٦٢ ، « السلطة والسياسة والشعب » ١٩٦٣ ، « علم الاجتماع والبرجماتية » ١٩٦٤ .

وكما اتجه نقد المجتمع الأمريكي من الليبرالية إلى اليسار الجديد فإنه اتجه ايضا من الماركسية أولا إلى الليبرالية ثانيا كما هو الحال عند سدنى هوك^(٦٦) . فقد حاول الجمع بين الحتمية التاريخية والحرية الانسانية ، بين الثورة الاشتراكية في روسيا ١٩١٧ وبين النخبة والصفوة القائدة في الولايات المتحدة . وفي نفس الوقت حاول تجاوز النزعة الطبيعية عند ديوى من أجل كشف الوجود الانساني . كما حاول اعادة بناء اليسار الهيجلي وكتابة تاريخ الهيجليين الشبان كما هو الحال في مدرسة فرنكفورت . ولكن مساهمته الكبرى كانت في الدفاع عن الحريات السياسية في مواجهة السلطة ، والنضال من أجل الحريات الاكاديمية في مجتمع تحتوى فيه أجهزة الاستخبارات مراكز الابحاث العلمية . وأن تناقضات الحرية أى ضرورة التوفيق بين الحرية والقانون ، بين الحرية الشخصية وحرية الآخرين لاتمنع الانسان من حق الثورة على الأوضاع .

وفي المانيا نقد سومبارت المجتمع الرأسمالى الغربى وبين حتمية الحل الاشتراكي^(٦٧) . ولكن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية يتم بالطريق

(٦٦) سيدنى هوك (١٩٠٢ -) استاذ ورئيس قسم الفلسفة في جامعة نيويورك . كان من كبار المدافعين عن الحريات الاكاديمية طالبا ومدرسا واستاذ . درس مع موريس كوهين وجون ديوى ، وحاول تجاوز نظرتهم العقلية الطبيعية الحرفية لمشاكل الانسان والمجتمع . انشأ المركز الجامعى للبدائل العقلية للدفاع عن الحريات الاكاديمية . وتأثر بجون ديوى . وكان منذ عدة سنوات متحدثا باسم الماركسية ثم نشط بعد ذلك في الدفاع عن الديمقراطية بالمعنى الغربى . أهم مؤلفاته : « البطل في التاريخ ، دراسة في الحدود والامكانية » ١٩٤٣ ، « من هيجل إلى ماركس ، دراسات في التطور العقلي لكارل ماركس » ١٩٥٠ ، « السلطة السياسية والحرية الشخصية » ١٩٥٩ ، مطالب الوجود ، دراسات أخرى في المذهب الطبيعي والمذهب الانساني » ١٩٦٠ ، « تناقضات الحرية » ١٩٦٢ . كما شارك في اعداد أعمال جماعية مثل « ابعاد العقل » ١٩٦٠ ، « دفاعا عن الحرية الاكاديمية » ١٩٧١ ، « في الحرية الاكاديمية » ١٩٧١ ، « الحتمية والحرية » ، « في عصر العلم الحديث » ، « التربية والانسان والحديث » ، « نحو فهم لكارل ماركس » ١٩٣٣ ، « هرطقة نعم ، مؤامرة لا » ١٩٥٣ . كما أعد مختارات في « الشيوعية العالمية » ١٩٦٢ ، « الفلاسفة الأمريكيون كيف يعملون ؟ » ، « الحرية الاكاديمية والسلطة الاكاديمية » .

(٦٧) سومبارت (١٨٦٣ - ١٩٤١) عالم اجتماع واقتصاد المالى . درس الرأسمالية كظاهرة اجتماعية كما درس مشاكل الحراك الاجتماعى والتخطيط الاجتماعى . اعتبر نفسه أولا اشتراكيا وماركسيا ثم =

السلمى . ويحتاج ذلك إلى مدة طويلة . الليبرالية وسيلة والاشتراكية غاية . وقد ارتبط فلسفيا بالكناطية الجديدة التى اعطته اسسه النظرية . ويعتبر منظر الاحزاب الاشتراكية الديمقراطية الغربية . وسار كارل مانهايم فى نفس التيار^(٦٨) . تأثر بماركس دون أن يصبح ماديا جدليا . ولكنه أبقى على علاقة المعرفة بالمجتمع فأسس علم اجتماع المعرفة . لم يهتم مثل مدرسة فرنكفورت بنهاية الوعى الأوربى ونهاية عصر التنوير وانقلابه على نفسه بل اهتم بوسائل البعث وطرق الاخياء . حلل الأوهام وهى الايديولوجيات التى تهدف إلى استقرار الوضع القائم وحلل احلام الرغبة وهى الطوباويات التى تهدف إلى تغيير الوضع القائم . قدم دراسة تاريخية لازمة النفسية والاجتماعية التى عاشها الغرب وازال بعد الحرب الثانية سواء فى المانيا حيث انتهت الليبرالية وتحولت إلى نازية أو فى إنجلترا حيث استمرت الليبرالية دون أن تنقلب إلى ضدها . حاول التعرف على اسباب هذه الظاهرة حتى يستمر الوعى الاوربى فى مُثله ومتى ينقلب على عقبيه مقترحا بعض الحلول فى حالة إنهيار الاعصاب وفقدان الثقة . ظهرت الازمة ، ضياع الليبرالية والديمقراطية بسبب تغلب اللاعقلانى على العقلانى ، وانقلاب عصر التنوير إلى ضده كما وصف أدورنو وهوركهايمر من قبل . والسبب فى ذلك بنية الثقافة وتكوين النخبة وتنظيم المجتمع الذى أدى

تحول ضد الماركسية . أهم أعماله : « الاشتراكية والحركة الاجتماعية فى القرن التاسع عشر » ١٨٩٦ ، « الرأسمالية الجديدة » (ثلاثة أجزاء) ١٩٠٢ ، « مستقبل الرأسمالية » ١٩٣٢ .

(٦٨) كارل مانهايم (١٨٩٣ - ١٩٤٧) عالم اجتماع مجرى . ولد فى بودابست ، وبدا محاضرا فيها حتى الحرب الاولى . ثم هاجر إلى المانيا فى ١٩٢٥ ، وحاضر فى هيدلبرج . ثم عين استاذا لعلم الاجتماع والاقتصاد فى فرنكفورت . وبعد فصله من الجامعة فى ١٩٣٣ ذهب إلى لندن فى كلية الاقتصاد ثم معهد التربية بجامعة لندن . أهم أعماله : « العناصر العقلية واللاعقلية فى المجتمع المعاصر » ١٩١٤ . « الايديولوجيا واليوتوبيا » مقدمة فى علم اجتماع المعرفة ١٩٣٦ ، « الانسان والمجتمع فى عصر اعادة البناء » ١٩٤٠ ، « الحرية والسلطة والتخطيط الديمقراطى » ١٩٥٠ ، « محاولات فى علم الاجتماع وفى علم النفس الاجتماعى » ١٩٥٣ ، « محاولات فى علم اجتماع الثقافة » ، « محاولات فى علم اجتماع المعرفة » ، « مقدمة فى علم اجتماع التربية » ، « تشخيص لعصرنا » ، « علم الاجتماع كنسق » ، « مختارات من كارل مانهايم (فولف) ١٩٧١ .

إلى الدكتاتورية والحرب . والحل هو التخطيط الانساني والعقلي والارادى والعاطفى والاجتماعى من أجل تأسيس مجتمع حر ديمقراطى . وفى مجموعة مختارة من دراساته تظهر محاور مانهيم بما فى ذلك النقد الأورنى والفلسفة وعلم اجتماع المعرفة والتحليل الايديولوجى والبحث فى اسباب نشأة الاتجاهات المحافظة وعلم اجتماع الثقافة وأهمية ديمقراطية الثقافة ، ومسئولية علم الاجتماع كعلم وطنى لدى كل الشعوب :

أما الفريق الثانى فإنه ينقد النظم الغربية خاصة الشمولية منها وتعنى النازية أو الاشتراكية ولكنها تعادى الماركسية ، وترى الحلول فى الاخلاق والدين والقيم الروحية . فدرست هنا آردنت فى أمريكا سقوط النظم السياسية الغربية فى القرن التاسع عشر وصعود التيارات التوسعية والمعادية للسامية^(٦٩) . ويبدو أن وقوع حربين أورييتين ، وسقوط النظم الأوربية وصعود النازية والفاشية للحكم دفعت الفكر الغربى المعاصر إلى التركيز على النظم السياسية كما ركز الفكر الغربى الحديث بسبب سيطرة الكنيسة والنظم الاقطاعية والملكية . كما نقد فورستر فى المانيا المضمون الاخلاقى للاشتراكية الوطنية الالمانية^(٧٠) . وبالتالى تراجع الفكر الاجتماعى من التحليل السياسى إلى التحليل الاخلاقى . ومع ذلك تظل النازية مع الماركسية والرأسمالية والشيوعية مثيرات للفكر السياسى الغربى المعاصر . وفى بريطانيا توجه الفكر السياسى إلى معاداة

(٦٩) هنا آردنت (١٩٠٦ - ١٩٧٥) فيلسوفة سياسية . ولدت فى المانيا ، وهاجرت إلى الولايات المتحدة فى ١٩٤١ . ألقت محاضرات جيفورد فى ١٩٧٢ تعبر عن قلقها العميق عن عجز الفلسفة منذ افلاطون حتى الآن عن التأثير على البشرية وتوجيهها نحو الخير . أهم أعمالها « مصادر الشمولية » ١٩٥١ ، « حياة العقل » (جزءان) نشر بعد وفاتها .

(٧٠) فورستر (١٨٦٩ - ١٩٦٦) فيلسوف اخلاقى وتربوى المانى ، ولد فى برلين وعلم فى فينا وميونخ . ثم ذهب إلى باريس فى ١٩٢٧ ، واستقر فى زيورخ . أهم أعماله : « نظرية الشباب » ١٩٠٤ ، « المدرسة والشخصية » (الطبعة الرابعة عشرة) ١٩٣٠ ، « الاخلاق السياسية والتربية » (الطبعة الرابعة) ١٩٢٠ .

الماركسية والدفاع عن المجتمع المفتوح كما هو الحال عند ايزايا برلين^(٧١) . فقد نقد فلاسفة التاريخ الحتميين ، ورفض تصور ماركس لمسار موضوعي للتاريخ وأن القيمة كلها مشروطة بالوضع الاجتماعي . فلا يمكن معالجة موضوع القيم مع التحرر من كل قيمة . للقيم اسسها الاخلاقية والنفسية والاعتقادية . ولا يمكن رد الحرية والمسئولية إلى ظروف إجتماعية . واستأنف كارل بوبر هذا التيار المدافع عن المجتمع المفتوح والمعادى للماركسية^(٧٢) . وتطور فلسفته حول محورين : الأول فلسفة العلم ، والثاني فلسفة السياسة . وقد تكون الاولى مجرد غطاء للثانية لما بين الوضعية والمحافظة من صلات منذ تحليل ماركس للوضعية . على أنها فلسفة رجعية تقوم على الدفاع عن الوضع القائم . فالدفاع عن الوضع القائم في السياسة قد يكون نتيجة طبيعية للدفاع عن الواقع الحسى في العلم . لذلك يمكن وضع بوبر في فلسفة العلوم وفي فلسفة السياسة في آن واحد . كان اسهامه الاول حله لمشكلة حدود العلوم . ففصل بين العلم الطبيعي التجريبي الاستقرائي وبين علم المنطق الذى يصوغ نتائج الاول . والصعوبة في هذا التمييز حاجة العلم الطبيعي إلى علم المنطق . ولكن العلم يسلم ببعض القوانين والمبادئ العامة مثل اطراد قوانين الطبيعة التى تقوم بدور المنطق وفي نفس الوقت يصعب تحديدها منطقياً . كما أن التعميم الزائد لا يمكن التحقق من صدقه بل ويمكن تزيفه . يعرض بوبر لمنطق العلم سواء في مشاكله الاساسية أو في مشكلة نظرية المنهج العلمى . كما يعرض لبعض المكونات البنيوية لنظرية التجربة مثل النظرية ، والقابلية للخطأ ، والاساس التجريبي ، ودرجات

(٧١) ايزايا برلين (١٩٠٩ -) فيلسوف اخلاق ومؤرخ بريطانى . أهم أعماله : « كارل

ماركس » ١٩٣٩ ، « الحتمية التاريخية » ١٩٥٤ ، « مفهومان للحرية » ١٩٥٩ .

(٧٢) كارل بوبر (١٩٠٢ -) فيلسوف علم طبيعى وإجتماعى . درس وعلم في موطنه الاصل فينا

حتى صعود النازية إلى المانيا . فهاجر إلى نيوزيلاندا ثم رحل إلى لندن ليصبح استاذ المنطق والمنهج العلمى في كلية لندن للاقتصاد ١٩٤٩ - ١٩٦٩ . وأخذ لقب سير في ١٩٦٥ . أهم أعماله :

« منطق الاكتشاف العلمى » ١٩٣٥ ، « المجتمع المفتوح وأعداؤه » ١٩٤٥ (جزءان) ١ -

عرض افلاطون ٢ - المد العالى للنبوة ، هيجل وماركس وما بعد ؛ « عقم المذهب التاريخى »

١٩٥٧ ، « افتراضات وتقنيات نحو المعرفة العلمية » ١٩٦٣ ، « المعرفة الموضوعية ، تناول

تطورى » ، ١٩٧٢ ، « فى السحب والساعات » ١٩٦٦ .

التحقق ، والاحتمال . ويصف تطور المعرفة العلمية في العصور الحديثة خاصة عند جاليليو وكانط ، ويبين مقاييس التحقق من صدقها بعيدا عن الميتافيزيقا . وينقد المعرفة الذاتية القديمة ، ويؤسس المعرفة الموضوعية المستقلة عن الذوات العارفة بعد أن يتم التعبير عنها في لغة وقضايا وأحكام . وفي فكره السياسى ينقد بوبر النزعة التاريخية عند افلاطون وهيجل وماركس في تصور الجمهورية والدولة ، دولة الروح أو طبقة البروليتاريا . وهى النزعة التى تضع قوانين ومبادئ للتطور التاريخى تسمح لنا بتنبؤ مسار التاريخ كما يتنبأ عالم الفلك بالكسوف . هذا التنبؤ فقط في الأنظمة المعزولة والثابتة . وهذا لا ينطبق على المجتمع الانسانى الذى توجهه الافكار والاختيارات الانسانية . فمثلا لم يكن بالامكان التنبؤ مسبقا بالتكنولوجيا ومدى سيطرتها على المجتمع الحالى . المسؤولية والاختيار عوامل فردية لا يمكن التنبؤ بمسارهما . ولا يمكن القول بأنه يجب على المجتمع أن يتطور على هذا النحو سواء أراد اعضاؤه أم لم يريدوا . فالجواب هنا أخلاقى وليس تاريخيا . حر وليس حتميا . وفي المسائل الانسانية النظرية والعلمية اجابائنا هى الصحيحة . ليس أمامنا الا اكبر قدر من حرية النقد . وفي نظم الحكم الديمقراطية لا يعطى الحكام أى حلول ناجحة ولكن يعطون بدائل يختار الناس بينها بلا جبر أو عنف . ليس المهم في المجتمع هو من بيده السلطة بل كيفية استخدامها لتحقيق أكبر قدر ممكن من المصالح العامة . وينقد بوبر النظريات اللاتطبيعية والنظريات الطبيعية للتاريخ محاولا الجمع بين الحرية والحتمية ناقدا كل نظرية بالآخرى ومحيّدا لهما معا . ويعطى نماذج من المجتمع المغلق : جمهورية افلاطون ، دولة هيجل ، وشيوعية ماركس . وإن صدور « المجتمع المفتوح وأعداؤه » في ١٩٤٥ لم يكن موجها ضد النازية المنهارة كما هو الحال في مدرسة فرنكفورت والفكر السياسى الليبرالى بل ضد النظم الاشتراكية الصاعدة اثناء الحرب الباردة في نهاية الحرب . وقام كينز في الاقتصاد بنفس ما قام به بوبر في السياسة ، بنفس الطريقة المزدوجة ، المظهر والحقيقة ، المنطق والعلم الانسانى في السياسة عند بوبر والاقتصاد عند كينز ، ولنفس الهدف ، الدفاع عن المجتمع الليبرالى عند بوبر وعن النظام الرأسمالى عند

كينز^(٧٣) . له نظرية في الاحتمالات يبين فيها أن الاحتمال يتعلق بالقضايا وليس بالحوادث . وهو موضوعي باعتبار أن القضية موضوعية بصرف النظر عن تسليمنا بها . والقضايا تقوم على مصادرات . ثم ينتقل إلى الدفاع عن الاقتصاد الرأسمالي وتبريره اقتصاديا . وهو منظر سياسيات الانفتاح الرأسمالي على الغرب مما أطر بكثير من الشعوب في العالم الثالث .

ثم يتحول الفكر الاجتماعي من السياسة والاقتصاد إلى الحضارة والتاريخ . وكما تحول الفكر الاجتماعي من اليسار الجديد وماركسية القرن العشرين إلى الفكر الليبرالي كذلك كشف الفكر الليبرالي عن أسسه الدينية والاخلاقية عند فلاسفة الحضارة والفن والتاريخ مثل كولنجوود وتوينبي في إنجلترا ، وهو يزنجا في هولندا . ثم يكشف نهائيا عن نفسه في عنصرية دفينية في المانيا عند اشبنجلر . ظهرت فلسفة الحضارة والتاريخ والفن عند كولنجوود^(٧٤) . بدأ من الاخلاق والدين لاثبات أن الدين ليس مجرد تعبير حر عن العاطفة كما هو الحال عند الرومانسيين الالمان بل هو فلسفة مثل العلم والتاريخ ، وأنه ضروري للحياة السليمة . الدين تجربة إنسانية تظهر قدرة الانسان على تجاوز لحظته الزمانية إلى بُعد وأعم وأشمل . والفن ايضا احد مظاهر التعبير عن النشاط الانساني كما بين ذلك في دراسته عن فلسفة راسكن وعن فلسفة الفن ، طبيعته ، وصور الجمال ، وجمال الطبيعة وجمال الفن . وهناك فرق بين الفن

(٧٣) كينز (١٨٨٣ - ١٩٤٦) الابن ، اقتصادي بريطاني ابن كينز الاب . حاضر في علم الاحلاق ومؤلفاته الرئيسية « المنطق الصوري » ١٨٨٤ ، « محولة في الاحتمال » ١٩٢١ ، « النظرية العامة للعمالة والفائدة والمال » ١٩٣٦ .

(٧٤) كولنجوود (١٨٨٩ - ١٩٤٣) فيلسوف ومؤرخ بريطاني ، استاذ الفلسفة الميتافيزيقية في اكسفورد . أهتم بالتاريخ القديم والاثار وفلسفة التاريخ . أهم أعماله : « الدين والفلسفة » ١٩١٦ ، « تأمل في الروح » ١٩٢٤ ، « خطوط عامة لفلسفة الفن » ١٩٢٥ ، « محولة في المنهج الفلسفي » ١٩٣٣ ، « مبادئ الفن » ١٩٣٨ ، « محولة في الميتافيزيقا » ١٩٤٠ ، « أول سكن لرفيق » ١٩٤٠ ، « التنين الجديد » ١٩٤٢ ، « فكرة التاريخ » ١٩٤٦ ، « فكرة الطبيعة » ١٩٤٤ « سيرة ذاتية » ١٩٣٩ ، يبين كيف بدأ حياته الفلسفية كرد فعل على الاتجاهات الطبيعية والمادية واتجاهه نحو الروحية .

باعتباره طهارة وتسلية اى على المستوى النفسى والفن باعتباره اجمالا من خلال التعبير والخيال . وفى الفلسفة جعل الميتافيزيقا علما مستقلا دون أن يجعلها أم العلوم أو ينكرها تماما باعتبارها خرافة . مهمتها الكشف عن الاسس التى يقوم عليها كل نشاط علمى انسانى سواء فى العلوم الطبيعية أو العلوم الانسانية . وقد شارف على علم لإجتماع المعرفة عند مانهايم . وحاول من خلال فكرة الطبيعة بيان المنهج الفلسفى عن طريق استعراض مراحلها المختلفة فى عصورها الثلاثة : اليونان وعصر النهضة والعصر الحديث، مبينا تطور الوعى الأورنى بالطبيعة فى كل عصر . احيانا يجعل الفلسفة نظاما مستقلا عن التاريخ وأحيانا أخرى يقع فى النسبية التاريخية مثل فلاسفة التاريخ الالمان وفكرة روح العصر . وطبق نفس الشيء فى فكرة التاريخ لما كانت الطبيعة والتاريخ أهم بعدين فى الوعى الأورنى بعد عصر النهضة وبداية العصور الحديثة . ثم يتحول كولنجوود إلى ناقد للعصر الحديث مثل مدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعى المعاصر . فكما نقد هوبز فى « التنين » فى القرن السابع عشر مظاهر السلطة الدينية والمدنية كذلك نقد كولنجوود فى « التنين الجديد » مظاهر التسلط فى القرن العشرين باسم الديمقراطية حتى لا يسلم الشعب أمره للطغاة يفعلون بارادة الجماهير ما يشاءون . ويذكر ضمن مظاهر التسلط البربرية ويعطى نماذج أربعة منها : المسلمون فى العصر الوسيط ، والأتراك فى العصر الحديث ، والاليجيون فى العصور الوسطى والالمان فى العصر الحديث^(٧٥) . ويكشف ذلك عن ايمان مسيحى تقليدى دفين ، ويبحث على جعل صورة تراثنا الاسلامى فى الفكر الغربى أحد الميادين الرئيسية فى « علم الاستغراب » . وقام هويونجا فى هولندا بما قام به كولنجوود فى إنجلترا^(٧٦) . فعرض فلسفة الحضارة باعتبارها وضعا اجتماعيا . وهى تعبر عن توازن القوى المادية والروحية وعن مثل أعلى متسق ينظم نشاط المجتمع لتحقيق هذا المثال . وبالتالي يجمع بين النظريتين المادية

(٧٥) الاليجيون فرقة دينية متطهرة فى العصر الوسيط فى جنوب غرب فرنسا .

(٧٦) هويونجا (١٨٧٢-١٩٤٥) استاذ الفلسفة فى جامعة ليدن . أهم أعماله « الانسان » .

والمثالية في تصوره الحضارة من وضع المجتمع وتأثيرها فيه . تنبع من الواقع وتعود إليه لتوجهه كما تفعل الايديولوجيات .

ولكن أكبر فيلسوفين للتاريخ في الفكر الغربى المعاصر اشبنجلر في المانيا وتوينبى في إنجلترا . وإذا كان اشبنجلر أكثر غربية من توينبى وأقل نقدا فإن توينبى أقل غربية وأكثر نقدا . وإذا كان اشبنجلر يرى الخلاص في روح الحضارة وقدرة الشعب فإن توينبى يرى خلاص المدنية عن طريق الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص . وإذا كان اشبنجلر يرى سيادة الاقوى على الاضعف فإن توينبى يسمح بالحوار بين الحضارات . وإذا كان اشبنجلر يعبر عن مرحلة الاستعمار القديم وأشكاله الجديدة في النازية والفاشية فإن توينبى يعبر عن فلسفة جديدة في التاريخ تعبر عن مرحلة التحرر من الاستعمار . فقد أعلن اشبنجلر صراحة نهاية الغرب وأفوله^(٧٧) . وعارض القدرية في التصور المادى للتاريخ كما عارض التصور النمطى التقليدى له . وصور الماضى الانسانى باعتباره قصة الحضارات المتعلقة على ذاتها والتي تخضع لقانون شبه بيولوجى للنمو والانحدار . آمن بالنسبية التاريخية . فكل نسق فكرى أو قيمي محدد حضارى وليس له اية قيمة عامة وشاملة . يسقط التاريخ في وحدات حضارية مستقلة لكل منها حياتها نشأة وتطورا وانيارا . مهمة فلسفة التاريخ دراسة البناء الصورى لكل حضارة الذى يكشف عن روح الحضارة . الرأسمالية في القرن التاسع عشر بداية النهاية في الحضارة الاوربية بعد أن كانت قمته في عصر الاقطاع . كل تقدم انسانى ينتهى إلى الزوال . تأثر بفيلسفته في تصوره للروح في التاريخ واثماط أبولووديونيزيوس (فلوست) والجمع بين الفن والعلم والفلسفة كتعبير عن الروح في التاريخ . وقد خصص احد اجزاء التاريخ العام للحضارة العربية وتحدث عن « التشكل الكاذب » فيها ، جدل اللفظ والمعنى

(٧٧) اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) . فيلسوف مثالى المانى للتاريخ ، ويعتبر الايديولوجى والمنظر الاول لبروسيا الفاشية . نشر كتابه بعد هزيمة المانيا في الحرب الأولى لاعادة روح بروسيا القديمة التى تجمع بين الملكية والشعبوية والعسكرية وهو كتاب « افول الغرب » ، محاولة تخطيطية لاشكال التاريخ الشامل « (جزآن) ١ - الشكل والواقع ٢ - نظرات في التاريخ الشامل ١٩١٧ .

أو الصورة والمضمون . كما حاول اكتشاف الروح السحرى فيها وقارن بين فيثاغورس ومحمد وكرومويل . وهو يحتاج إلى مراجعة شاملة خاصة وأن صورة الانا في مرآة الآخر احد مواد علم الاستغراب واقسامه . كما تصور توينبى التاريخ على أنه تقدم إجتماعى يتم فى دورات حضارية خمسة : ميلاد ، نمو ، سقوط ، تحلل ، فناء^(٧٨) . والوحى أحد عوامل التقدم فى التاريخ كما لاحظ لسنج وهردر وكانط من قبل . وهو وحدة الانسان مع الله من خلال الافراد والابطال والمبدعين افرادا واقلية . ويمكن انقاذ الغرب حاليا عن طريق الكنيسة باعتبارها دولة شاملة . وحدة التحليل عند توينبى هو المجتمع وليس الحضارة . فهناك حضارات باقية ومجتمعاتها مندثرة . وتؤدى الدراسة المقارنة للحضارات إلى رفض نظرية المركز والمحيط . ويدرس توينبى ثلاثة وعشرين مجتمعا متحضرا . ستة عشر مجتمعا لها حضارات سابقة وستة منها مرتبطة بالمجتمعات البدائية . ولا تقوم الحضارة على العرق أو البيئة بل على مفهوميين جديدين هما : التحدى والاستجابة . فالصراع قيمة . يكون التحدى شظف العيش أو الحصول على أراضى جديدة أو الهزائم أو الضغوط الخارجية أو التهديد بالعقاب . ولا تكون قوة الاستجابة بالضرورة طبقا لشدة التحدى . فقد يكون التحدى قويا والاستجابة ضعيفة . وتنمو الحضارات باتجاه حق تقرير المصير والاعتماد على النفس واستقلال الوعى الحضارى للافراد وللجماعة . يختفى الافراد ويعودون كما تختفى الاقلية المبدعة وتعود . وتتمايز الحضارات فيما بينها وهى فى مرحلة النمو ثم تتعثر لا بسبب عوامل حتمية بيولوجية أو كونية كما هو الحال عند اشبنجلر بل بسبب فقدان السيطرة على

(٧٨) توينبى (١٨٨٩-١٩٧٥) أشهر فيلسوف معاصر فى التاريخ . ولد فى لندن ، وتعلم فى أكسفورد ، واصبح زميلا فى الأكاديمية البريطانية ، وانتخب فى ١٩٣٧ عضوا فى البرلمان . ونال درجات فخرية من جامعات برمنجهام وكولومبيا . وعمل فى وزارة الخارجية اثناء الحربين ، وحضر مؤتمرات باريس للسلام فى ١٩١٩ وفى ١٩٤٦ . وكان مدير الدراسات فى المعهد الملكى واستاذ الابحاث فى جامعة لندن ١٩٢٥ - ١٩٥٥ . وأشهر عمل له « دراسة فى التاريخ » (اثنا عشر جزءا) انتهى فى ١٩٥٤ . وله قبل ذلك « أوربا الجديدة » ١٩١٥ ، « الفكر اليونانى التاريخى » ١٩٢٤ ، « العالم بعد مؤتمر السلام » ١٩٢٥ ، « المدنية فى المحاكمة » ١٩٤٧ ، « العالم والغرب » ١٩٤٧ ، « المسيحية بين ديانات العالم » ١٩٥٧ .

البيئة الطبيعية والاجتماعية حتى ينتهى الاستقلال الذاتي للحضارة . وتحلل الحضارات بالفصم بين النفس والبدن ، بين الروح والمادة عن طريق سيطرة الاقليات أو التفاوت الطبقي أو الغزو الخارجى من مجتمعات اكثر التزاما . وفى وقت التحلل تظهر حركات الانقاذ والخلاص فى صورة أفراد أو قواعد أو مخترعات أو آلهة متجسدة فى بشر . كما تظهر الكنائس الشاملة التى تعتبر الحضارات مقدمة لها أو نهاية لوجودها . وتظهر العصور الذهبية فى كل حضارة تنبؤ عن بلوغها الذروة . والحضارات فى علاقات متبادلة فيما بينها فى المكان والزمان على ما هو حادث الآن فى الصلة بين الحضارات الاوربية وحضارات آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية . وفى النهاية لا تخضع الحضارات فى نشأتها وتطورها وإنهيارها لقانون تاريخى بل تتخللها حريات الافراد . فالتاريخ مجموع القانون والحرية .

ويمثل الفريق الثالث فى الفكر الاجتماعى البنيويون سواء فى الانثروبولوجيا أو العلوم الانسانية بوجه عام . فقد ظهرت الانثروبولوجيا البنيوية عند كلود ليفى شتراوس لتعطى الأولوية للشكل على المضمون^(٧٩) . الظاهرة الانسانية بنية مستقلة عن عناصرها المادية سواء كانت فى العقل أم خارج العقل ، تصورا أو مثاليا أفلاطونيا . البنية تضبط العلاقات ، وتكشف الانماط . البنية نسق ، ولننسق انساق . والنسق يفعل ويؤثر. ويمكن أن يعرف مسبقاً باقى الوقائع

(٧٩) كلود ليفى شتراوس (١٩٠٨ -) أشهر انثروبولوجى فرنسى ويمثل البنيوية . درّس الفلسفة لمدة سنتين فى مدارس الاقاليم قبل أن يغادر إلى سان باولو بالبرازيل استاذاً لعلم الاجتماع . وهناك تعرف على المجتمعات الهندية ودرس ثقافتها ، وأشرف على عدة بعثات علمية فى الأمازون الاوسط . وعاد إلى فرنسا فى ١٩٣٩ جندياً فى الحرب حتى الهدنة . ثم هاجر إلى الولايات المتحدة استاذاً بنيويوك ، وعين مستشاراً ثقافياً لفرنسا ولكنه استقال فى ١٩٤٧ من أجل البحث العلمى فى متحف الانسان ثم فى مدرسة الدراسات العليا . ومنذ ١٩٥٩ عين استاذ كرسى الانثروبولوجيا فى الكوليج دى فرانس . أهم مؤلفاته: « الحياة العائلية والاجتماعية لهنود نامبيكوارا » ١٩٤٨ ، « البيات الاولى للقراة » ١٩٤٩ ، « العرق والتاريخ » ١٩٥٢ ، « الاستوائيات الحزينة » ١٩٥٥ ، « الانثروبولوجيا البنيوية » ١٩٥٨ ، « التوتمية اليوم » ١٩٦٢ ، « الفكر البرى » ١٩٦٢ ، « اساطير » (اربعة أجزاء) ١ « للنسق والمطبوخ » ١٩٦٦ ٢ - « من العسل إلى الرماد » ١٩٦٧ ٣ « نشأة آداب المائدة » ١٩٦٨ .

المادية دون اللجوء إلى البحوث التجريبية . وقد تكون البنية شعورية أو لا شعورية ، ثابتة أو متحركة . بدأ شتراوس يبحث بنية القرابة وتحريم الزواج من المحارم. وبدأ التحليل بالقرابة في نطاق ضيق ثم في نطاق أوسع اعتماداً على تحليل اللغة والتنظيم الاجتماعي والسحر والدين والفن . كما درس « التوتمية » وعلاقتها بالعقل ، متى يجوز الحديث عنها ومتى لا يجوز . وكرد فعل على الوضعية الاجتماعية عند ليفي بريل درس شتراوس « الفكر البري » وليس العقلية البدائية وكما يبدو في الاتصال المباشر بالواقع العياني ، يحلل ويميز ويصنف ويربط ويعارض في أشكاله الاسطورية والشعائرية والعقائدية . كما بين توازي الفكر الاسطوري مع اشكال الموسيقى وأنواع الطعام وفي بدايات التحضر وظهور العادات والتقاليد والاعراف . وقد طغت البنيوية على الماركسية، والشكلانية على الواقعية الاجتماعية في الماركسية البنيوية عند التوسر^(٨٠) . فقد استطاع إعادة قراءة النصوص الفلسفية لمونتسكيو وماركس ولينين من أجل اكتشاف بنية النص، وكيف كان هذا النص قراءة لنص آخر في القانون القديم عند مونتسكيو أو في الاقتصاد التقليدي عند ماركس أو في الفلسفة النقدية التجريبية عند لينين . النص القاريء يكشف عن بنية يوضع فيها النص المقروء . لذلك أهتم بماركس الشاب المثالي الهيجلي كنموذج للقاريء والمقروء . لذلك حاول تخليص الماركسية من النزعة التاريخية ومن المادية الساذجة التي سادت في القرن التاسع عشر . كما ظهر لديه مفهوم « القطيعة المعرفية » الذي ساد من باشلار في نظرية المعرفة المعاصرة لتحديد العلاقة بين القاريء والمقروء . أما فوكو فقد عمم تطبيق البنيوية على العلوم الانسانية كلها^(٨١) . وحاول اكتشاف بنيات الظواهر المهشمة خارج الاعراف وبعيدا

(٨٠) التوسر (١٩١٨ -) ماركسي بنيوي فرنسي . انتهى نهاية مأساوية بقتل زوجته . وأشهر أعماله : « مونتسكيو، السياسة والتاريخ » ، ١٩٥٩ ، « دفاعا عن ماركس » ١٩٦٥ ، « قراءة رأس المال » (جزءان) ١٩٦٨ (بالاشتراك مع باليار) ، « لينين والفلسفة » ١٩٦٩ ، « نقد ذاتي » ١٩٧٤ ، « مواقف » ١٩٧٦ .

(٨١) فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) فيلسوف علوم انسانية فرنسي . درس في السويد وبولونيا والبرازيل وفي جامعة باريس ثم الكوليج دي فرانس .

عن مراكز الانتباه كالجنون والعيادات الطبية والجريمة والسجون . أعاد قراءة تاريخ الجنون لاكتشاف بنيته. فالجنون واقعة انسانية وظاهرة مرتبطة بالمدينة الحديثة التي استبعدته باعتباره شذوذا عن القاعدة باسم العقل . كما اسقط عالم المعاني بين الكلمات والاشياء مستبعدا الانسان كأداة للمعرفة أو كموضوع لها . فالعلوم الانسانية لا تتعلق بالمعرفة وحدها بل بالممارسات وبالمؤسسات .. الانسان هو الذى يظهر من ثنايا العلوم الانسانية وليست هى التى تظهر من ثناياه . ويمكن اثبات ذلك بتطور هذه العلوم ابتداء من القرن السابع عشر في علم النحو العام وتحليل الثروة والتاريخ الطبيعى. وفي القرن التاسع عشر تكون فقه اللغة وعلم الاحياء وعلم الاقتصاد السياسى . تخضع الاشياء لقوانين تطورها وليس لتمثلاتها لها . ويكتمل الخطاب ، ويظهر الانسان الذى يتكلم ويعمل ويحيا ، ويوجد بين الكلمات والاشياء . فالمعرفة حفريات أى الأسس التى تقوم عليها والتى تكمن وراء نظام الخطاب . وفي البنيوية وكأن الوعى الأوربي يعيش على ذاته ، ويحفر في تاريخه ، ويفحص في أعماقه لعله يكتشف له بنية واصلا فانهى إلى فراغ ، ولم يجد الا حفريات . فالحياة القديمة لا تُبعث في الموت الجديد .

رابعاً : فلسفة العلوم والفلسفة التحليلية والفلسفة التفكيكية

وبالرغم من محاولة الوعى الأوربي في النهاية ضم الفهم المفتوح والعثور على طريق ثالث إلا أن بنيته الثنائية ظلت تتحكم فيه حتى النهاية . فظهرت فلسفة العلوم الطبيعية تعبر عن اتجاهه الدائم نحو الطبيعة واتجاهه الاقل نحو العلوم الرياضية وكأن سرعة الهبوط أكثر بكثير من سرعة الصعود . وفي نفس الوقت ظهر الطريق الثالث في محاولة بنا فلسفة او منطق مرتبط بالانسان . ونظرا للاتجاه الطبيعى ألقى منطقاً نفسياً تكوينياً كما هو الحال في نظرية المعرفة التكوينية

- = وأهم اعماله: « تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكى » ١٩٦١ ، « الكلمات والاشياء » ١٩٦٦ ، « أركيولوجيا المعرفة » ١٩٦٩ ، « نظام الخطاب » ١٩٧١ ، « الرقابة والعقاب » ١٩٧٥ ، « نشأة السجن » ١٩٧٥ ، « تاريخ الجنس » (ثلاثة اجزاء) « ارادة المعرفة » ١٩٧٦ ، « استعمال اللغات » ١٩٨٤ ، « هم الذات » ١٩٨٤ ، « نشأة العيادة ، أركيولوجيا النظرة الطبية » .

عند بياحيه أو رياضية فزيولوجية كما هو الحال في السيرنيطيقا عند فينر . ثم استمر الطريق الثالث في الظهور عن طريق تحليل اللغة كبعد انساني خالص سواء في لغة العلم الرياضى أو الطبيعى أو اللغة التداولية في الحياة اليومية وكأن اللغة تصنع الاشياء وتبنى العالم .

١ - فلسفة العلوم

ظهرت فلسفة العلوم في الوعي القومى الالماني اساسا (بما في ذلك النمسا فالوعى القومى لغة في أحد مظاهره) عند ماكس بلانك^(٨٢) . استبدل بالطبيعات العلية القديمة طبيعات احصائية جديدة . كما ربط بين فلسفة العلم والدين والفلسفة العامة ناقدا الوضعية والفلسفة الحسية المادية عند ماخ . وحلل ريشنباخ في أعمال الشباب الطبيعة المعرفية للهندسة والبناء المنطقى للطبيعات النسبية^(٨٣) ومع أنه وضعى منطقى الا أنه كان اقرب إلى المادية . كما حلل العلية والنظام والاحتمال . ساهم في نظرية الاحتمالات باعتباره منطقياً ، وحلل عبارات العلم التى تشير إلى قوانين علمية . تدور أفكاره حول مشكلة الزمان والمكان والعلية والاستقراء والاحتمال الرياضى والمنطقى وأثره على مشكلتى الحقيقة والقيمة . وهنا تدخل فلسفة العلوم الرياضية والطبيعية مع الوضعية المنطقية كأحد توابعها . ووضع اينشتين نظرية النسبية العامة والخاصة اساسا للطبيعات الحالية^(٨٤) . وجعل ملاحظة الطبيعة جزءا من الظاهرة

(٨٢) ماكس بلانك (١٨٥٨ - ١٩٤٧) عالم طبيعة الماني ، من مؤسسى نظرية « الكوانتوم » فى

الطبيعات الحديثة . ومن أهم كتبه « عرض عام للنظرية الطبيعية » .

(٨٣) ريشنباخ (١٨٩١ - ١٩٥٣) فيلسوف منطقى واستاذ طبيعات الماني . ولد فى هامبورج ثم عين

فى جامعات اشتوتجرت وبرلين واستنبول وكاليفورنيا . وفى العشرينات كان احد المنظمين لجمعية

الفلسفة العلمية فى برلين التى كونت اساس الوضعية المنطقية مع لدوة فينا . وبعد صعود النازية

هاجر إلى أمريكا . أهم أعماله : « نظرية المكان والزمان » ١٩٢٧ ، « نظرية الاحتمالات »

١٩٣٥ ، « التجربة والتنبؤ » ١٩٣٨ ، « نشأة الفلسفة العلمية » ١٩٥١ ، « اتجاه الزمان »

١٩٥٣ ، « الذرة والكون » .

(٨٤) اينشتين (١٨٧٩ - ١٩٥٥) اشهر عالم طبيعة الماني ، وصاحب نظرية النسبية العامة والخاصة . =

الطبيعية مثل الزمان-فأصبح أحد ابعاد المكان كما تصور التجريبيون القدماء هيوم وماخ . لذلك نقده برجسون من أجل فصل الزمان عن المكان . وهذا يدل على استحالة وجود علم للطبيعة مستقل عن الذات، وأن الذات والموضوع واجهتان لعملة واحدة كما هو الحال في الظاهريات . وطور شرودنجر نظرية دى بروى ، وأسس نظرية « الكوانتوم » والميكانيكا التمججية^(٨٥) . ركز على أهمية علوم الحياة في تصور العلوم الطبيعية وأنه في الحقيقة لا يوجد فصل بين العقل والمادة تأكيداً على وحدة الذات والموضوع كما هو الحال في الظاهريات . ووضع هيزنبرج مبدأ اللاتحدد الشهير كحل وسط بين حتمية قوانين الطبيعة ولا حتميتها عن طريق الاحتمال الاحصائي^(٨٦) . كان وضعياً في البداية ينكر استقلال الواقع الطبيعي عن الملاحظة ، وسمى ذلك اللاتحدد . ثم تحول إلى مثالية موضوعية مثبتاً الوجود الموضوعي للمادة مما يدل على صعوبة فصل الذات عن الموضوع أو الواقعي عن المثال أو عالم الالهيان عن عالم الالذهان حتى في العلوم الطبيعية . وقص تاريخ حياته في سيرة ذاتية ليبدل على أنه حتى العلم الطبيعي لا ينفصل عن السيرة الذاتية للعالم وتطور تصوراته للعالم . ودافع همل عن النزعة التجريبية التقليدية^(٨٧) . وميز مثل الوضعيين بين العلم الجدير

واهم مؤلفاته في فلسفة العلم « نظرية النسبية الخاصة والعامة » ١٩١٦ . « محاضرات اربعة في نظرية النسبية » ١٩٢٢ ، « تطور الافكار في الطبيعة من التصورات الاولى حتى نظريات النسبية والكماتنا » « كيف اتصور العالم ؟ » .
(٨٥) شرودنجر (١٨٨٧ - ١٩٦١) عالم طبيعة نمساوي ، واستاذ الفيزياء في جامعة فينا . اهم مؤلفاته العامة « العلم والانسانية ، الفيزيكا في عصرنا » ١٩٥١ ، « ماهي الحياة ؟ » ١٩٤٤ ، « العقل والمادة » ١٩٥٨ .

(٨٦) هيزنبرج (١٩٠١ -) عالم طبيعي الماني وأحد مؤسسي ميكانيكا « الكوانتوم » . كان استاذاً بيجوتنجن ثم مديراً المعهد ماكس بلانك للفيزيكا . اهم مؤلفاته : « فيزيكا النواة الذرية » ١٩٤١ ، « الفيزيكا والفلسفة ، قدرة العلم الحديث » ١٩٥٤ ، « الفيزياء وما بعد ، مقابلات ومحادثات » ١٩٦٩ .

(٨٧) همل (١٩٠٥ -) فيلسوف علم الماني استقر في امريكا بعد ١٩٣٧ . جمعت مقالاته في « مظاهر التفسير العلمي » ١٩٥٦ . وكتب مع أوبنهايمر « فلسفة العلم » ١٩٤٥ . وله ايضا « اسس تكوين التصور في العلم التجريبي » ١٩٥٢ .

بالاحترام وهو العلم الطبيعي والعلم المعيب أو الناقص وهو الميتافيزيقا وبين اعتماد النظرية العلمية على التجربة وبالتالي خطأ التعميم ، وتداخل القوانين العلمية فيما بينها بين العموم والخصوص . الخاص لا يكون إلا تجريبيا ، والعلم مستند إلى الخاص . فالتجربة أساس العلم .

وفي فرنسا يوصف بوانكاريه عادة بأنه تقليدي لأنه كان يرى أن النظم الهندسية مختلقة وليست ضرورات قبلية ولا وقائع حادثة وذلك لاكتشافه بُعد العناصر الحدية في الطبيعة^(٨٨) . ومع ذلك لم ينكر وجود نظام طبيعي شامل يمكن للعلم اكتشافه . كان حدسيا في فلسفته الرياضية ومهاجما في أيامه الأخيرة النزعة المنطقية عند رسل وبيانو . ثم ظهر الوعي التاريخي العلمي عند بيردوهيم في موسوعته الضخمة « نظام العالم » التي يعطى فيها تاريخا لتصورات الكون منذ قدماء اليونان حتى القرن الرابع عشر دون اثبات تكوين خاص للوعي الأوربي بالطبيعة إلا أنه ارسطى أو ارسطى مضاد^(٨٩) . وقد تبنى كفيلسوف للعلم نظرة صورية للنظرية العلمية مؤداها أن النظرية هو حساب نافع يمكننا من التنبؤ بمسار التجربة ولكن عناصرها لا تشير إلى شيء . فالنماذج التي يصور العلماء من خلالها وحداتهم العلمية مجرد عوامل نفسية مساعدة . وبمزيد من البراهين تبنى النظريات من أجل الحصول على تنبؤات . فإن لم يحدث التنبؤ تنهار النظرية كلها وليس فقط أحد جوانبها . العلم بناء نظري لا شأن له بالواقع وان كان ينكسر عليه في حالة عدم آدائه للغاية وهو التنبؤ . وترجع أهمية جوليوكورى إلى المساهمة مع زوجته في اكتشاف النشاط المشع والالكترون واستخدام الطاقة الذرية^(٩٠) ثم تحول من الوعي العلمي إلى الوعي

(٨٨) بوانكاريه (١٨٥٤ - ١٩١٢) رياضى وفيلسوف ومهندس فرنسى . اهم مؤلفاته « العلم والفرض » ، « العلم والمنهج » ، « قيمة العلم » ، « الأفكار الأخيرة » .

(٨٩) بيردوهيم (١٨٦١ - ١٩١٦) عالم طبيعة وفيلسوف علم فرنسى . عمله الرئيسى « النظرية الفزيائية » ، موضوعها ونيتها « ١٩٠٦ ثم موسوعته الضخمة في فلسفة العلوم « نظام العالم » (عشرة أجزاء) ١٩٥٩ .

(٩٠) جوليوكورى (١٩٠٠ - ١٩٥٨) عالم طبيعة فرنسى ، وعضو في اكااديمية باريس للعلوم . اكتشف النشاط المشع الاصطناعى والالكترون . وعند اكتشاف النيوترون كان من أوائل الذين تنبؤوا بإمكانية استخدام الطاقة الذرية وكان رئيسا لمجلس السلام العالمى ١٩٤٩ - ١٩٥٨

السياسي ، ومن عالم الطبيعة إلى داعية السلام . ولما كان ماديا جدليا شيوعيا يبرز سؤال : إلى أى حد يستطيع العالم أن يكون ايديولوجيا ، وهل هناك صلة بين الرؤية العلمية والولاء الايديولوجي ؟ ثم حاول جاستون باشلار رفع فلسفة العلم إلى مستوى التحليل النفسى بل والنقد الادبى ^(٩١) . بدأ يبحث تطور مشكلة الفيزياء . انتشار الحرارة في الاجسام الصلبة ثم انتقل منها إلى فلسفة العلم باعتبارها تصورا تقريبا للطبيعة . ثم حلل بعض موضوعات فلسفة العلم مثل القيمة الاستقرائية للنسبية ، والتعددية المتسقة في الكيمياء الحديثة ، والحدوس الذرية ، وتجربة المكان والنشاط العقلى في الفيزياء الحديثة ، والمادية العقلانية والعقلانية التطبيقية لينتقل منها إلى الروح العلمية الجديدة التى هى اقرب إلى الفلسفة وموضوعاتها مثل النفى والحدس واللحظة ثم إلى الفلسفة التى تجمع بين الطبيعة والشعر فتتحول فدفة العلم إلى شعر للطبيعة في التحليل النفسى للنار ، ولهب الشمعة ، وشعر المكان ، وشعر الاحلام ، والماء والاحلام ، والهواء والرؤى ، والأرض والاصلاح والارادة ، والأرض والأحلام والراحة . وبالتالي تعود فلسفة العلم إلى العناصر الاربعة الاولى القديمة بالاضافة إلى بُعد الشعور في صورة اللاشعور .

وفي إنجلترا عرض سير آرثر دانتون فلسفة العلم التقليدى بناء على معطيات العلم الحديث ^(٩٢) . فوصف طبيعة العالم الفيزيائى ، والعالم الممتد المستمر في

(٩١) جاستون باشلار (١٨٨٤-١٩٦٢) فيلسوف علم فرنسى . أهم أعماله «دراسة في تطور مشكلة الفيزياء ، الانتشار الحرارى في الاجسام الصلبة» ١٩٢٧ ، «محاولة في المعرفة التقريبية» ، «القيمة الاستقرائية للنسبية» ، «التعددية المتسقة للكيمياء الحديثة» ، «الحدوس الذرية» ، «الروح العلمية الجديدة» ، «تجربة المكان في الفيزياء المعاصرة» ، «فلسفة اللا» ، «العقلانية التطبيقية» ، «جدل الديمومة» ، «النشاط العقلانى للفيزياء المعاصرة» ، «المادية العقلانية» ، «الحدس واللحظة» ، «تحليل نفسى للنار» ، «الماء والاحلام» ، «الهواء والاحلام» ، «الأرض والاحلام والارادة» ، «الأرض والاحلام والراحة» .

(٩٢) سير آرثر دانتون (١٨٨٢ - ١٩٤٤) عالم طبيعة وفلكى بريطانى روج للعلم . وأهم مؤلفاته : «طبيعة العالم الفيزيائى» ١٩٢٨ ، «العالم الممتد» ١٩٣٢ ، «طرق جديدة في العلم» ١٩٣٤ ، «فلسفة العلم الفيزيائى» ١٩٣٩ .

النمو عن طريق تشعب المجرات وشغلها حيزا اكبر. كما حاول بيان الطرق الجديدة التى يسلكها العلم الحديث وفلسفة العلوم الفيزيائية . فالرغم من اعتمادها على العقل إلا أنها لا تستبعد الايمان . بل أن العقل أحد قواعد الايمان . وكما حاول باشلار رفع العلم إلى مستوى الصور الشعرية كذلك حاول ادنجنون رفع العلم إلى مستوى المثالية الذاتية فكان ممثلا للمثالية الفيزيقية الحديثة . سمي فلسفته « الذاتية الانتقائية » تحت أثر كانط ورسل والوضعية المنطقية أو « البنيوية » . ويمكن استنباط قوانين الطبيعة من مفاهيم قبلية تجريبية دون اللجوء إلى التجربة البعدية . وقد إنتهى إلى الاعداد الفيشاغورية والنزعات الصوفية . وسار معه فى نفس التيار المثالى جيمس جينز وهو يبحث الخلفية الجديدة للعلم ويحدد الصلة بين الفيزياء والفلسفة^(٩٣) . عرض المثالية الفيزيائية الحديثة من خلال نظرية الكوانتوم والنسبية . وفى أمريكا اكد ارنست ناجل على بنية العلم وعلى أهمية المنطق والمنهج العلمى فى فلسفة العلم^(٩٤) . كما بين أوبنهايمر أهمية الحس المشترك والذهن المتفتح وسعة الافق فى العلم^(٩٥) . وكشف عن صلة العلم بالعالم ، والنظر بالممارسة . وضع ضمير العالم وسط وعيه بالعلم دون تمييز بين العالم والمسؤولية . فالعلم موقف من الحياة وليس

(٩٣) جيمس جينز (١٨٧٧ - ١٩٤٦) عالم طبيعة وفلكى بريطانى له بحوث فى الفيزياء النظرية والكونيات . وكانت نظريته فى نشأة المجموعة الشمسية نتيجة لصدام الشمس مع نجوم أخرى شائعة فى العشرينات والثلاثينات . وهى نظرية خاطئة تجعل نظم الكواكب نادرة وتقع بالمصادفة . أهم مؤلفاته : « الخلفية الجديدة للعلم » ١٩٣٣ ، « الفيزياء والفلسفة » ١٩٤٢ .
(٩٤) ارنست ناجل (١٩٠١ - ١٩٨٥) فيلسوف للعلم أمريكى من أصل تشيكوسلوفاكى . أهم مؤلفاته : « بنية العلم » ١٩٦١ ، « مقدمة فى المنطق والمنهج العلمى » ١٩٣٤ ، (بالاشتراك مع كوهين) .

(٩٥) أوبنهايمر (١٩٠١ -) عالم طبيعى أمريكى اهتم منذ طفولته بالعلم ، وتخرج من هارفارد ، وكمبردج حيث تعرف على بور ، وديراك ، وبورن . وبعد رحلة علمية إلى ألمانيا عاد إلى أمريكا فى ١٩٢٥ وعين استاذاً فى بركللى . وفى ١٩٣٤ اكتشف طريقة انشطار الذرة . وفى ١٩٤٣ استدعاه روزفلت لادارة الابحاث الذرية من أجل صنع القنبلة الذرية حتى اغتير ابو القنبلة A . ثم استبعد فى ١٩٥٤ بتهمة مزيفة . فقد كانت زوجته عضوة فى الحزب الشيوعى . وقد درّس الفلسفة الهندية وأصبح داعية للسلام . أهم مؤلفاته : « العلم والفهم المشترك » ١٩٥٣ ، « الذهن المتفتح » ١٩٥٥ ، « المائدة الطائرة » ١٩٦٤ .

فقط من الطبيعة. وفي نفس الوقت الذى يبحث فيه المكان والزمان والذرة فإنه يحلل أيضا الحرب والسلام والعلاقات بين الشعوب .

وارتبطت فلسفة العلم أيضا بعلوم الحياة خاصة علم النفس والجهاز العصبى كمدخل لنظرية المعرفة من أجل تأسيس نظرية المعرفة التكوينية وعلوم السبرنيطيقا . ففى اسبانيا نقد رامون تورواى داردر التصور الآلى والآلى الجديد للدورة الدموية وعلم النفس الذاتى والميتافيزيقى ، ورجع إلى الظروف البيئية^(٩٦) . رفض الاعتراف بوجود ماهيات مستقلة وفى نفس الوقت ابقى على الحالات النفسية غير مشروطة بالبنات الفيزيقية . فالظواهر الجسمية والشعورية لا ارتباط بينهما وإن كانت فى علاقة متبادلة . أعاد التساؤل الكانطى من جديد فى الفلسفة النقدية واضعا تقابلا بين النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية للعالم . ومع ذلك يقوم العلم على افتراضات فلسفية مما يدعو إلى فحص الأفكار الفلسفية الأولى . واسس بياجيه علم النفس التكوينى لربط نظرية المعرفة بالعمليات النفسية كحل وسط بين التصورات القبلية عند العقليين والارتباطات الحسية عند التجريبيين^(٩٧) فالمفاهيم المنطقية تتكون نفسيا فى الشعور عند الطفل . وضرب لذلك المثل بمفاهيم الزمان والمكان والحركة والسرعة . فارتبط المنطق بعلم نفس الطفل . وفى نفس الاتجاه ولفرض مخالف

(٩٦) رامون تورواى داردر (١٨٥٤ - ١٩٢٦) عالم بيولوجى وفيلسوف اسبانى ظلت نتائج أبحاثه حول الدورة الدموية مقبولة بعد خمسين عاماً بعد التحقق من صدقها بالأبحاث التالية . اهتم بالوقاية البكتريولوجية . أهم عمل له « الفلسفة النقدية » .

(٩٧) جان بياجيه (١٨٩٦ - ١٩٨٥) عالم وفيلسوف ومنطقى سويسرى ، مدير المركز العالمى للمعرفة « التكوينية » . أهم أعماله : « تطور مفهوم الزمان عند الطفل » ، « مفاهيم الحركة والسرعة عند الطفل » ، « الهندسة التلقائية عند الطفل » ، « تمثل المكان عند الطفل » ، « تكوين فكرة المصادفة عند الطفل » (بالاشتراك مع انهارد) ، « المعرفة التكوينية والبحث النفسى » (بالاشتراك) ، « دراسة حول تحولات العمليات المنطقية » ، « المنطق والتوازن » (بالاشتراك) ، « العلاقات التحليلية والتركيبية فى سلوك الذات » (بالاشتراك) ، « مشاكل بناء العدد » (بالاشتراك) ، « نظرية السلوك والعمليات » (بالاشتراك) ، « نظرية المعرفة الرياضية وعلم النفس » (بالاشتراك) ، « تسلسل الابنية » (بالاشتراك) ، « التضمن والصورة والمنطق الطبيعى » (بالاشتراك) .

انشأ فينر علم السيرنيطيقا^(٩٨) . ويهدف العلم إلى اختراع حاسبات آلية تقوم مقام الجهاز العصبي . فالملخ نموذج مصغر للآلة . كما درس آثار ذلك على الحياة الانسانية ، الاخلاقية والدينية . ونشأ مفكرون آخرون يجمعون بين كل شيء ، فلسفة العلم ، وفلسفة الدين ، والادب ، والاجتماع ، تحليل الحاضر والماضي واستشراف المستقبل . يعبرون عن روح العصر وأزمته ، ويجدون حلولاً له غالباً ماتكون دينية صوفية . ومن أمثال هؤلاء الدوس هكسلي الذي حاول صياغة « فلسفة خالدة » تتجاوز الزمان والمكان ، فلسفة لكل العصور ، فيها من كل علم فكرة^(٩٩) . وهي فلسفة انتقائية في اطار من الايمان الصوفي تخاطب التجربة البشرية ، وترتكز على العناصر الثابتة فيها . مما يدل على رغبة الوعي الأوربي في وحدة المعرفة متجاوزاً التجزئة والتشتت والتبعثر التي أدت إلى الحيرة والقلق والتردد وعدم الثبات .

٢ - الفلسفة التحليلية

وهي آخر ما ابدعه الوعي الأوربي . تجمع بين المنهج والفلسفة ، بين

(٩٨) فينر (١٨٩٤ - ١٩٦٤) رياضي امريكي . له أعمال في الرياضيات . اهتم بالفيزياء النظرية وانشأ إلى نتائج مهمة في نظرية الاحتمالات الرياضية . وصمم آلات الكترونية تقوم بدور الجهاز العصبي . وكان أول من نادى بذلك العالم الفيزيولوجي المكسيكي رور نبلوث . وأهم أعماله : « السيرنيطيقا أو الرقابة والاتصال في الحيوان والآلة » ١٩٤٨ ، « الاستعمال الانساني للكائنات الانسانية » ، « السيرنيطيقا والمجتمع » ١٩٥٠ ، « الله والبربر » ، شرح على بعض النقاط التي تؤثر فيها السيرنيطيقا على الدين » ١٩٦٤ . وله سيرتان ذاتيتان « المعجزة » ١٩٥٣ ، « أنا رياضي » ١٩٥٦ .

(٩٩) الدوس هكسلي (١٨٩٤ - ١٩٦٣) كاتب بريطاني . أهم مؤلفاته « محاولات مجموعة » ١٩٢٣ « على الهامش » ١٩٢٣ ، « على الطريق » ١٩٢٥ ، « بيلاطس الهزلي » ١٩٢٦ ، « أفعال ماتريد » ١٩٢٩ ، « الموسيقى ليلا » ١٩٣١ ، « وراء خليج المكسيك » ١٩٣٤ ، « شجرة الزيتون » ١٩٣٧ ، « الغايات والوسائل » ١٩٣٧ ، « العظمة الرمادية » ١٩٤١ ، « الفلسفة الخالدة » ١٩٤٤ ، « العلم والحرية والسلام » ١٩٤٦ ، « موضوعات وصياغات متنوعة » . ١٩٥٠ ، « ابواب الادراك » ١٩٥٤ ، « الجنة والنار » ١٩٥٦ ، « غدا ، غدا ، غدا » ، ١٩٥٦ ، « شباطين لودن » ، « نصوص وأعداء » ، « الفظاطة في الادب » ، « دراسات ملائمة » ، « محاولات قديمة وجديدة » ، « فن الرؤية » .

النظرية والتطبيق . وتدل على رغبة دفيئة في التفكيك ، ورؤية المتناهي في الصغر ، ونشأة الفكر ليس فقط من خلال الحس والتجربة كما هو الحال في التيار الحسي التجريبي في الفلسفة الحديثة أو في الوضعية المنطقية في الفلسفة المعاصرة بل ايضا في وسيلة التعبير عنه في اللغة وعلاقة اللغة بالاشياء . لذلك امتدت الفلسفة التحليلية كمنهج إلى تحليل التصورات وتحليل الالفاظ وتحليل الانطباعات الحسية . وإذا كان الوعي الأوربي في الذروة قد اتجه نحو التركيب والتجميع فإنه في النهاية اتجه نحو التحليل والتفكيك مما يدل على نهاية النهاية . وقد انتشرت الفلسفة التحليلية اساسا في إنجلترا مهد التيار الحسي التجريبي التقليدي ، وفي أمريكا موطن البرجماتية والذرائعية ، وفي النمسا مهد الوضعية المنطقية . وظهرت في إنجلترا في مدرستي كامبردج واكسفورد بالرغم من أن الاولى أوسع نطاقا من الثانية . هذا بالاضافة إلى بعض الفلاسفة التحليليين المستقلين عنهما معا . وفي أمريكا انتشرت الفلسفة التحليلية حول هارفارد وغيرها من الجامعات الامريكية . فالوعي القومي البريطاني هو الذي قاد الفلسفة التحليلية وتبعه في ذلك الوعي القومي الامريكي .

واهم فلاسفة مدرسة كامبردج : مور ، رسل ، فتنجشتين ، وزدم . عارض مور المثالية الذاتية وفندها كما عارض الواقعية الجديدة^(١٠٠) . فالادراك الحسي يتضمن الوعي والموضوع المستقل عنه في آن واحد . وقد يكون الموضوع فيزيقيا حسيا وقد لا يكون . فهو لفظ مشترك . وبالرغم من أن نظريته في المعرفة تجريبية إلا أنه يرفض النتائج المتولدة عنها مثل الشك . يلجأ إلى الحس المشترك ، ادراك الرجل العادي ، الذي يوحد بين الصور الذهنية والاشياء المرئية . الحس المشترك هو الذي يثبت العالم . ولا يعنى ذلك إنكار

(١٠٠) جورج ادوارد مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) فيلسوف بريطاني اتي إلى الفلسفة من الدراسات الكلاسيكية . كان مدرسا للفلسفة بين ١٩١١ - ١٩٢٥ واستاذًا لفلسفة الذهن والمنطق بين ١٩٢٥ - ١٩٣٩ في كامبردج . أصدر مجلة Mind . أهم مؤلفاته : « مبادئ الاخلاق » ١٩٠٣ ، « الاخلاق » ١٩١٢ ، « دراسات فلسفية » ١٩٢٢ ، « دفاع عن الحس المشترك » ١٩٢٥ ، « بعض مشاكل الفلسفة » ١٩٥٣ ، « أوراق فلسفية » ١٩٥٩ .

عالم مثالي روحى والحكمة الالهية وأفعالها وأمور المعاد . كما صاغ منهجا للتحليل المنطقي، ووضع اسس نظرية التحليل كان لها ابلغ الاثر عند وزد ورايل من مدرسة اسكفورد وفي الوضعية الجديدة بوجه عام . وقد طبقها في موضوعات الاخلاق . فالخيرية ليست صفة طبيعية في الاشياء يمكن ادراكها من خلال الحواس . ومع ذلك يمكن ادراكها بحس اخلاقى . هى فكرة بسيطة لا يمكن تحليلها إلى ما هو ابسط منها بعكس الافكار الاخرى مثل الصواب والواجب . ومع ذلك لا يمكن تحديد هذه التصورات . انما تثير العبارات الاخلاقية انفعالات في المتكلم والسامع لأوامر ونواهى انقسمت عليها المذاهب الاخلاقية بين المدرسة الانفعالية وهى الوضعية والمثالية التى تقوم بتحليل التصورات الاخلاقية . فإذا كان مور فى المعرفة تجريبيا فإنه فى الاخلاق حدسى . طبعى فى المعرفة ، مثالى فى الاخلاق . يعود إلى ديكارت والحس البدئى ، ويصطبغ منهج تحليل اللغة بين المتكلم والسامع . ويكشف عن الرغبة فى شق طريق ثالث بين المثالية من ناحية والوضعية بكل اشكالاتها من ناحية أخرى . ويعتبر رسل أهم فلاسفة التحليل على الاخلاق^(١٠١) . استمر

(١٠١) رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) فيلسوف بريطانى ، درس الرياضيات والفلسفة فى كامبردج وعلم فيها . تتنوع كتاباته فى ثلاثة مجموعات . الأولى رياضية منطقية مثل « محاولة فى اسس الهندسة » ١٨٩٧ ، « مبادئ الرياضة » ١٩٠٣ ، « اصول الرياضيات » ١٩١٠ - ١٩١٣ (ثلاثة اجزاء) ، « مقدمة فى الفلسفة الرياضية » ١٨٩٧ - ١٩١٩ . وتبدأ المرحلة الفلسفية من بداية القرن العشرين حتى وفاته وتضم حوالى خمسا وعشرين مؤلفا هى : « فلسفة لينتر » ١٩٠٠ ، « محاولات فلسفية » ١٩١٠ ، « مشاكل الفلسفة » ١٩١٢ ، « معرفتنا بالعالم الخارجى » ١٩١٤ ، « التصوف والمنطق » ١٩١٨ ، « تحليل الذهن » ١٩٢١ ، « الف بء اللرات » ١٩٢٣ ، « ايكاروس أو مستقبل العلم » ١٩٢٤ ، « الف بء النسبية » ١٩٢٥ ، « مخطط للفلسفة » ١٩٢٧ ، « تحليل المادة » ١٩٢٧ ، « محاولات شكية » ١٩٢٨ ، « النظرة العلمية » ١٩٣١ ، « الدين والعلم » ١٩٣٥ ، « فحص فى المعنى والحقيقة » ١٩٤٠ ، « تاريخ الفلسفة الغربية » ١٩٤٥ ، « المعرفة الانسانية ، مجالها وحدودها » ١٩٤٨ ، « المنطق والمعرفة » ١٩٥٦ ، « حكمة الغرب » ١٩٥٩ ، « الواقع والخيال » ١٩٦١ . ثم اشفع هذه المرحلة بسيرتين ذاتيتين . « تطورى الفلسفى » ١٩٥٩ ، « سيرة ذاتية » ، الجزء الاول ١٨٧٢ - ١٩١٤ عام ١٩٦٧ والجزء الثانى ١٩١٤ - ١٩٤٤ عام ١٩٦٨ ، والجزء الثالث ١٩٤٤ - ١٩٦٧ عام ١٩٦٩ . أما المرحلة الثالثة وهى أهم المراحل على الاطلاق وتمتد منذ أول =

نشاطه الفلسفى عبر قرن من الزمان . بدأ رياضيا منطقيا وانتهى سياسياً اجتماعياً أخلاقياً بعد حريين أورييتين طاحنتين مما يدل على أن العالم مواطن ، وأن العلم وطن . ولم تستمر مرحلة المنطق والرياضة بعد نهاية الحرب الأولى ، ولم تزد على أربعة مؤلفات فى حين استغرقت المرحلتين الثانية والثالثة من بداية القرن حتى وفاته . أغرته المثالية أولاً ثم رفضها وانتسب إلى الواقعية . ففى المرحلة الاولى الرياضية المنطقية فى مبادئ الرياضيات وبناء على تعادل المعنى والاشارة نحصل على وحدات فعلية طالما نستعمل الكلمات استعمالاً صحيحاً بما فى ذلك لغة الرياضة . ونتيجة لذلك نحصل على صورة للعالم من خلال الحس المشترك. ثم يتم تحليل بنيتها المنطقية فيما بعد . فالرياضة مثل الهندسة منطق . المنطق شباب الرياضة ، والرياضة رجولة المنطق . ويحاول رسل شق طريق ثالث بين الصورية والحدسية ويجده فى البنية المنطقية . نقطة البداية المنطق والرياضة وليس مثل افلاطون ، مسلمات أو نماذج أو أنواع . ويتم البناء المنطقى للأشياء من خلال المادة الحسية . فالعالم المادى أيضاً بناء منطقى من خلال الادراك الحسى للطبيعة كما صورتها الفيزياء قبل النظرية النسبية . لا يوجد

دراسة له « الديمقراطية الاشتراكية الألمانية » ١٨٩٦ حتى سيرته الذاتية الأخيرة فى فى حوالى خمس وثلاثين مؤلفاً وهى « العدالة وقت الحرب » ١٩١٦ ، « ممارسة البلشفية ونظريتها » ١٩٢٠ ، « مشكلة الصين » ، ١٩٢٢ ، « آفاق المدنية الصناعية » ١٩٢٣ ، « فى التربية » ١٩٢٦ ، « الزواج والأخلاقيات » ١٩٢٩ ، « نيل السعادة » ١٩٣٠ ، « التربية والنظام الاجتماعى » ١٩٣٢ ، « الحرية والتنظيم » ١٨١٤ - ١٩١٤ ، « فى مدح الكسل » ١٩٣٥ ، « أى طريق للسلام » ١٩٣٦ ، « اوراق امبرلى » ١٩٣٧ ، « القوة » ١٩٣٨ ، « السلطة والفرد » ١٩٤٩ ، « آمال جديدة لعالم متغير » ١٩٥١ ، « اثر العلم على المجتمع » ١٩٥٢ ، « الف باء المواطن الصالح » ١٩٥٣ ، « الشيطان فى الضواحي » ١٩٥٣ ، « كوايس الشخصيات العظيمة » ١٩٥٤ ، « المجتمع الانسانى فى الاخلاق والسياسة » ١٩٥٤ ، « رسم شخصيات من الذاكرة » ١٩٥٦ ، « لماذا أنا غير مسيحي ؟ » ١٩٥٧ ، « فهم التاريخ ومحولات أخرى » ١٩٥٧ ، « رسائل حاسمة لرسل وخروشف ودالاس » ١٩٥٨ ، « الحس المشترك والحرب الذرية » ١٩٥٩ ، « برتراند رسل يعبر عن نفسه » ١٩٦٠ ، « هل للانسان مستقبل ؟ » ١٩٦١ ، « نصر غير مسلح » ١٩٦٣ ، « جرائم الحرب فى فيتنام » ١٩٦٧ ، « ارشف تراندرسل » ١٩٦٧ ، « عزبى رسل » ١٩٦٩ .

جوهر مفكر كما هو الحال عند ديكارت بل واحدية محايدة . والعبارات جمل ذرية تعطى أقل عدد ممكن من الوقائع. وفي المرحلة الفلسفية الثانية يؤكد رسل على أهمية المعرفة العلمية والتكنولوجيا العلمية والمجتمع العلمي . والعلم هو اساس دراسة الدين . لذلك نشأ الصراع بين العلم والدين في الغرب نظرا لقيام الدين على العقائد والتاريخ والمؤسسات الكنسية . المعرفة العلمية هي احد جوانب المعرفة الانسانية بأفاقها وحدودها سواء في استعمال اللغة أو في احتمال قوانينها أو في مصادراتها . وكما أن الرياضة منطق فالمعرفة ايضا منطق ، منطق العلاقات ومنطق الاشارة . ويتم التعبير عنها باللغة . ويحلل رسل اللغة ويعتبرها المدخل إلى المعنى والحقيقة . كما يعالج موضوع الحقيقة كفيلسوف نظري خالص ويراجع المعنى البرجماتي لها . ويستعرض امهات المشاكل الفلسفية كالظاهر والحقيقة ، والوجود والمادة ، والكميات والجزئيات ، والحقيقة والكذب ، والصواب والخطأ . وينهى ذلك كله بكتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » في علاقاتها بالظروف السياسية والاجتماعية مؤرخا للبوعى الأورنى ومؤكدا تاريخيته . ويكرر نفس المحاولة في « حكمة الغرب » . وفي المرحلة الثالثة يتوجه رسل بكل ثقله إلى النقد الاجتماعى والسياسى . فوظيفة الفلسفة هو الشك فى الموروث والتحول من الاحلام والتمنيات إلى الوقائع والموجودات ، ومن الخرافة إلى العقل ، ومن التسلط إلى الحرية ، ومن التعصب إلى التسامح . بل أنه يدافع عن الحريات الفردية إلى درجة الفوضوية كرد فعل على النظم الشمولية الفاشية والنازية والبلشفية . ويتجه إلى نقد المجتمع الغربى والحضارة الغربية والاخلاق الاوربية ليؤسس الثقافة المضادة . مهمة الفلسفة دفع الانسانية إلى التقدم بعيدا عن القطعية اليمينية أو اليسارية . كما أنها ليست علما متخصصا بل وسيلة لتربية الجمهور العريض . تدخل فى معارك السياسة ، وتدافع عن المضطهدين وتساعد على التنوير واتساع الافق . فهى المعلم الاول للبشرية . والفيلسوف فى حوار مستمر مع معاصريه من القادة والسياسيين ليصبرهم بعواقب الامور . ويحاول رسل أن يرسى قواعد لاعادة البناء الاجتماعى عن طريق فلسفة سياسة تقوم على الدوافع وأهمها اثنان التملك

والابداع . يقوم القهر السياسى على الاول والتحرر الانسانى على الثانى . التملك خاص والابداع عام . لذلك اهتم رسل بالتربية كوسيلة لتحقيق المشروع السياسى . فالتربية هى وسيلة تحقيق الحياة السعيدة ونمو الشخصية وتحررها من الخوف والانانية والتملك وتربية ملكات الابداع والنمو الثقافى من أجل خلق مواطنين احرار للعالم . قد يقف النظام الاجتماعى عقبة فى سبيل ذلك مثل الطبقة الاجتماعية والثروة والدين والتقاليد . ويعطى نماذج تطبيقية فى موضوعات الزواج والسعادة . فالزواج اشباع للرغبات وليس تحقيقا لنداء مقدس تجنبنا للمحرمات . ويحلل اسباب الشقاء فى المنافسة والملل والتعب والحسد والاحساس بالذنب والاضطهاد والخوف . ويحدد اسباب السعادة فى التعاطف والعمل والجهد والهواية والتذوق . وبالنسبة للدين فإن وجود الله وخلود النفس فى احسن الاحوال احتمالات منطقية. ولا توجد براهين تجريبية عليها . لذلك نقد المعتقدات الدينية ليس فقط بسبب عدم إمكانية البرهنة عليها بل ايضا لانها مضادة لتقدم البشرية والسعادة الانسانية كما فعل هيوم من قبل ولكن على اساس منطقى رياضى رصين . فالانسان لا يتعبد الا حرا بعيدا عن قهر المعتقدات والشعائر والمؤسسات الدينية، وبعيدا عن دوافع الخوف والطمع ، ووسائل الترهيب والترغيب . لذلك يعلن رسل أنه ليس مسيحيا . ويبلغ مشروعه السياسى الذروة فى دفاعه عن الحرية الفردية ضد استغلال الرأسمالية وعثرات الاشتراكية ومآسى القومية . ويبحث عن طريق للحرية بعيدا عن النظامين السياسيين المسؤولين عن الحريين العالميتين فى عصره . وبعد زيارته للاتحاد السوفيتى عام ١٩٣٠ بين مزايا البلشفية وعيوبها فى التحرر المنقوص . وقد استعرض التاريخ السياسى للغرب مبينا كيف كانت الانظمة السياسية كلها ضد الحرية الفردية منذ نابليون ومرتخ والاستعمار الحديث والنازية والفاشية بما فى ذلك النظم الاحتكارية الامريكية . لذلك يحلل مفهوم « القوة » باعتباره المفهوم الرئيسى فى العلوم الاجتماعية ، القوة الدينية والملكية والثورية ، وكيف يمكن ممارستها فى النظم الديمقراطية والشمولية وباقي النظم السياسية ، وكيف يمكن تنظيمها وترشدها . ويظل جوهر المشكلة السياسية

هو الحرية الفردية في مواجهة النظام الاجتماعى . ولا أمل في تغيير العالم إلا بإعادة علاقة الانسان مع نفسه متحررا من الخوف والمصادفة ، ومع الطبيعة بعيدا عن الصراع معها ، ومع الآخرين فيما وراء التسلط والعنصرية والتعصب والطغيان . عندئذ يستطيع المجتمع الانسانى أن يعيش بناء على قواعد أخلاقية مسيطرا على انفعالاته في عالم بعيدا عن التهديد النووى وجرائم الحروب . فلسفته حياته وعصره سطرهما في سيرة ذاتية ثلاثية: ما قبل الحرب الاولى ، وما بين الحربين ، وما بعد الحرب الثانية ، تجعل من الفلسفة أساس الشهادة على العصر .

أما فتجنشتين فبالرغم من اختلاف مرحلته الاولى عن مرحلته الأخيرة إلا أن اهتمامه الاول كان منصباً على اللغة ، منظورها ، وحدودها ، والنتائج المترتبة على استعمال الفيلسوف لها^(١٠٢) . ففي « الرسالة » اللغة ، وسيلة للتمثل ، ووسيلة للإيصال كيف تكون الاشياء في العالم . فالعالم تمثل . المادى الخالص لا يمكن إيصال رسالة منه . العالم مجموع الوقائع والمواقف أو الامور المعقدة . ولكن التحليل يحيلها إلى وقائع فكرية ، وحدات صغرى ، لا يمكن تحليلها إلى اصغر منها ، يعتمد على بعضها البعض . وفي مقابل ذلك القضايا الذرية التى تعطى الوقائع الذرية تصاویراً لكل جزء تصوير ، والكل له بناء منطقي . وكل القضايا حقائق وظيفية . اللغة مقاطع واتفاقات ومواصفات .

(١٠٢) فتجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) فيلسوف من اصل نمساوى درس الهندسة قبل الذهاب إلى كمبردج في ١٩١٢ - ١٩١٣ ليعمل مع رسل . وبعد أن جند في الجيش النمساوى في الحرب الاولى نبذ الفلسفة عشر سنوات قبل العودة إلى كمبردج في ١٩٢٩ زميلاً ثم استأذنا للفلسفة بين ١٩٣٩ - ١٩٤٧ . أشهر مؤلفاته « رسالة منطقية فلسفية » ١٩١٨ - ١٩٢١ ، وهى الوحيدة التى نشرها في حياته . وصدرت الترجمة الانجليزية عام ١٩٢٢ ، وبعد وفاته صدر له « فحوص فلسفية » (١٩٤٥ - ١٩٤٩) ١٩٥٣ ، « ملاحظات حول تأسيس الرياضيات » (١٩٣٧ - ١٩٤٤) ١٩٦٧ ، « الكتاب الأزرق والكتاب البنى » (١٩٣٣ - ١٩٣٥) ١٩٥٨ ، « مذكرات » (١٩١٤ - ١٩١٦) ١٩٦١ ، « ملاحظات فلسفية » ١٩٦٤ ، « البطاقات » (١٩٤٥ - ١٩٤٨) ١٩٦٧ ، « النحو الفلسفى » ١٩٦٩ ، « في اليقين » (١٩٤٩ - ١٩٥١) ١٩٦٩ ، محاضرات ومحادثات في الجمال وعلم النفس والاعتقاد الدينى « (١٩٣٨ - ١٩٤٦) ١٩٧٢ .

ليست كل اللغة تصاوير. فهناك تحصيل الحاصل في المنطق والمعادلات في الرياضة التي لا تدلنا على شيء في العالم . ولا يعنى ذلك أنها لا تعنى شيئا . وفي « الفحوص » اللغة أداة اجتماعية متطورة في المجتمع لخدمة اغراض متعددة متفاعلة مع باقى مظاهر النشاط الاجتماعى . لا توجد لغة خاصة . فكل لغة ظاهرة إجتماعية . واللغة علاج نفسى للمتكلم يتطابق من خلالها مع السامع والمجتمع . وقد ركز في مؤلفاته الاخيرة على اللغة في الحياة اليومية التي تعبر عن حياتنا العقلية والعاطفية ضد ثنائية النفس والبدن والنظرة السلوكية . يتضح من ذلك أن تحليل اللغة هى الوسيلة لمعرفة الصلة الرمزية بين الكلمات والاشياء حلا لمعظم مشكلات الفلسفة التقليدية التي تجاوزت حدود اللغة . وتتعدد المستويات في اللغة ، المستوى النفسى عند المتكلم الذى يعبر عما يقصد باللغة ، والمستوى المعرفى الخالص الذى يبدو في العلاقة بين الافكار والكلمات والجمل ، والمستوى العلمى الذى يضمن صدق الايصال وصحة استعمال القضايا من حيث مضامينها ، وأخيرا المستوى المنطقى الذى يحدد الصلة بين واقعة وأخرى أو عبارة وأخرى حتى يمكن تحويلها إلى رمز . فاللغة هى وسيلة الخروج من الثنائية القديمة بين عالم الازهان وعالم الاعيان . واللغة كتصوير قد تقترب إذا ما دفعنا الامر أكثر من ذلك إلى التصوير الفنى والبعد الجمالى الذى يربط بين الفكر والواقع . وإن تطور فتنجشتين الفلسفى من تحليل اللغة الخالصة إلى التحليل الاجتماعى للغة في الحياة اليومية ، إذا ما دفعنا الامر أكثر من ذلك قد تتحول الفلسفة التحليلية إلى فلسفة إجتماعية وسياسية أكثر اتصالا بالواقع كما هو الحال عند رسل. ولكن تقطيع فكر فتنجشتين إلى فقرات وقمة أفقدها سيولة الفكر وحوله إلى موزايكو غير قادر على التأثير . وقد تأثر جون وزدم بفتنجشتين . ودافع عن احدى تأويلاته الذرية المنطقية لرسل وفتنجشتين مبينا أن واحداث بعينها مثل الموضوعات المادية ليست إلا ابنية منطقية من عناصر اساسية مثل المادة الحسية ، وأنه يمكن ترجمة عبارات الاولى إلى الثانية^(١٠٣) . استعمل وزدم المنهج التحليل للنظر في العلاقة بين اللغة وعالم

(١٠٣) جون وزدم (١٩٠٤ -) فيلسوف تحليلى بريطانى تعلم في كامبردج وتأثر بفتنجشتين. أهم ■

الاشياء كما فعل فتجنشتين في نظرية « التصوير » . ثم طبقه في أمهات المشاكل الفلسفية مثل الصلة بين النفس والبدن ومشكلة الادراك أو التصور . ثم طبقه لدراسة موضوع « الازهان الاخرى » التي تعادل موضوع العلاقات بين الذوات في الظاهريات والوجودية الظاهرية، هل هي ممكنة أم مستحيلة ؟ ومنها يتم الانتقال إلى معرفة المستقبل ومعرفة الماضي ومعرفة العالم في مقابل معرفة الشيء المادى المباشر . ويربط وزدم المنهج التحليلى بالتحليل النفسى لدراسة الأحكام الخلقية والجمالية والاحتمال ومستويات العلاقات المنطقية . كما يطبقه في المشكلات الفلسفية التقليدية مثل وجود الله وحرية الارادة والاعتقاد الدينى وهى المسائل التى اعتبرها البعض خارج دائرة الملاحظة والتجربة والتى اعتبرها البعض الآخر مسائل لا اجابات عليها . فهناك فرق بين التناقض فى القول والاهتمام فى الفكر . والوقوع فى الاول لا يعنى الغاء الثانى . والممكن فى الفكر قد يكون هو الواقعى فى العالم . فالتناقض فى القول اساس الاكتشاف فى الفكر ورؤية الواقع .

وإذا كانت مدرسة كمبريدج قد ضمت مجموعة من فلاسفة التحليل تمثل الوضعية المنطقية ، وتعتبر الفلسفة تحليلا منطقيا للغة الحية المتنازع عليها وليس اللغة المصطنعة فإن مدرسة اكسفورد ضمت مجموعة أخرى من الفلاسفة فى نفس الاتجاه ولكن يضعون تحليل اللغة فى اطار أعم من تحليل المعرفة . وكان فلاسفتها ايضا على اتصال بكمبريدج لدرجة وصفهم ايضا بأنهم من انصار كمبريدج ولكن بالمعنى العام وليس بالمعنى الخاص . وأشهرهم ايضا اربعة : أوستين ، رايل ، آير ، شتراوسون . كانت مهمة أوستين تطبيق مناهج علم النصوص القديمة ومعايره فى بعض الميادين العادية غير الفنية فى الخطاب الانجليزى المعاصر من أجل ايضا توضيح التصورات عن طريق العناية الفائقة فى

= أعماله : « التفسير والتحليل » ١٩٣١ ، « الابنية المنطقية » (١٩٣١ - ١٩٦٩) ، « مشاكل الذهن والمادة » ١٩٣٤ ، « الازهان الاخرى » ١٩٥٢ ، « الفلسفة والتحليل النفسى » ١٩٥٣ ، « التناقض والاكتشاف » ١٩٦٥ .

استعمال الكلمات التي هي أدوات التعبير^(١٠٤) . حلل المنطوق الامرى ولغة الاعتذار في الحياة اليومية . وميز بين الخطاب المتجه إلى الفعل والخطاب المتجه إلى التأثير في الآخرين ، ثم يضع أوستين هذه التفرقة في نظرية اعم للغة يحدد فيها ثلاثة انواع من الخطاب من حيث هو فعل . فعل القول المفيد ، فعل القول الامرى الذي يقتضى الفعل ويحتوى على أمر ، فعل القول التأثيرى الذى يهدف إلى احداث اثر على الآخر مثل مضايقته . وقد ادى ذلك إلى اتيام مدبوسة اكسفورد عامة وأوستين خاصة بالاغراق في تحليل لغة الحياة اليومية . والحقيقة أن محاولته تقترب من تحليل الاصوليين القدماء إلى أنواع الخطاب الذى يعتمد بدوره على تحليل علماء اللغة لضروب الكلام . ويقترن اسم أوستين بنشره أرمسون^(١٠٥) . وهو فيلسوف لغة استعرض تاريخ الفلسفة التحليلية بين الحربين خاصة عند رسل في « الذرية المنطقية » وفتجنشتين في « الرسالة » بالإضافة إلى نظريات ستينج ورامزى ووزدم . كما أنه عرض تطور النظرية الانفعالية في الاخلاق منذ بدايتها عند أوجدن وريتشاردز في « معنى المعنى » حتى صياغتها الاخيرة عند ستيفنسن في « الاخلاق واللغة » مبينا العناصر الايجابية فيها باعتبارها تفكيراً في الاخلاق^(١٠٦) . أما رايل فقد بدأ نشاطه الفلسفى بمقاله « التعبيرات التملطية الكاشفة » في ١٩٣٢ . وظيفة الفلسفة الكشف عن العبارات والشعارات القائمة على بناء خاطيء والتي تقوم

-
- (١٠٤) أوستين (١٩١١ - ١٩٦٠) فيلسوف بريطانى قضى حياته العلمية كلها . باستثناء عمله بالمخابرات اثناء الحرب ، في اكسفورد . أهم أعماله طبعت بعد وفاته مثل « أوراق فلسفية » ١٩٦١ التى تحتوى على مقال « الازهان الاخرى » ١٩٤٦ ، « رجاء الاعتبارات » ١٩٥٦ ، « الحس والمحسوس » ١٩٦٢ ، « كيف تُصنع الاشياء بالكلمات ؟ » ١٩٦٢ المنطق الامرى Parfermatory utterance . فعل القول المفيد Lacutionary فعل القول الامرى Illocutionary ، فعل القول التأثيرى Prilocutionary .
- (١٠٥) أرمسون (١٩١٥ -) فيلسوف اكسفورد . نشر « دائرة المعارف المختصرة للفلسفة والفلاسفة في الغرب » . وله ايضا بالإضافة إلى نشره اعمال أوستين « التحليل الفلسفى » ١٩٥٦ ، « النظرية الانفعالية في الاخلاق » ١٩٦٨ .
- (١٠٦) ستينج (١٨٨٥ - ١٩٤٣) ، رامزى (١٩٠٣ - ١٩٣٠) ، أوجدن ، ريتشاردز ، ستيفنسن .

على نظريات متناقضة^(١٠٧). ثم دخل في حوار مع ديكرت في « مفهوم الذهن » لينقد الثنائية المشهورة بين النفس والبدن وضد تصوره للانسان ، الشبح الآلة ، وحاول تأسيس المذهب السلوكي تحليليا عن طريق تحليل الافكار سلوكيا . وأعاد تحليل المعرفة والارادة والانفعال والحس والخيال والعقل بعيدا عن الاسطورة الديكارتية . ثم عاد إلى تحليل اللغة من خلال عبارات تشير إلى الفعل في الماضي والمستقبل وليس فقط في الحاضر اجابة على سؤال إلى أى حد تكون قضايا المستقبل صحيحة دون الوقوع في القدرية وبالاعتماد على الحس المشترك ؟ كما أكد أهمية الإلتر الشفاهي في السلوك الذي يتجاوز الاوامر المكتوبة . واعتبر النظريات مجرد اتجاهات فكرية تعبر عن اغراض متداخلة . ويسقط هذا الموقف الفلسفي على تاريخ الفلسفة الغربية منذ أفلاطون . مهمة الفلسفة في النهاية هو حل العضلات الناشئة عن الفهم الناقص لوسائل المعرفة ومن ضمنها اشكال النحو واخطاء المقولات . ثم قدم آير النظرية الاساسية للوضعية المنطقية في كتابه الشهير « اللغة والحقيقة والمنطق » كواسطة بين ندوة فينا والوضعية المنطقية الجديدة^(١٠٨) . تناول موضوعات الواقع والادراك والاستقراء والمعرفة والمعنى والاذهان الاخرى . ثم عدل بعض مواقفه في الطبعة

(١٠٧) رابل (١٩٠٠ - ١٩٧٦) فيلسوف بريطاني حاضر في الخارج بديلا عن الخدمة العسكرية. قضى معظم حياته في اكسفورد ثم أصبح استاذاً للميتافيزيقا بها . تحول من ظاهريات هوسرل وتحليلات هيدجر في الوجود والزمان إلى الفلسفة التحليلية بعد لقائه بفتجنشتين . أهم أعماله : « مفهوم الذهن » ١٩٤٩ ، « معضلات » ١٩٥٣ ، « تقدم افلاطون » ١٩٦٦ ، « أوراق مجموعة » . التعبيرات الخطية الكاشفة systematically leading expressions .

(١٠٨) آير (١٩١٠ - ١٩٨٩) فيلسوف إنجليزي ، درس مع رابل في اكسفورد ثم في فينا قبل العودة إلى اكسفورد من جديد في ١٩٣٣ ليحاضر في الفلسفة . ثم عين استاذاً لفلسفة الذهن والمنطق في جامعة لندن في ١٩٤٦ ثم استاذاً للمنطق في اكسفورد في ١٩٥٩ . وأخذ لقب سير في ١٩٧٠ . أهم أعماله : « اللغة والحقيقة والمنطق » ١٩٣٦ ، « أسس المعرفة التجريبية » ١٩٤٠ ، « مفهوم الشخص ومحاولات أخرى » ١٩٥٣ ، « مصادر البرجماتية » ، « محاولات فلسفية » ١٩٥٤ ، « مشكلة المعرفة » ١٩٥٦ ، « الوضعية المنطقية » ١٩٥٩ (إعداد) ، « الميتافيزيقا والحس المشترك » ١٩٦٩ ، « رسل ومور ، التراث التحليلي » ١٩٧١ ، « بتراند رسل » ١٩٧٢ ، « الاحتمال والوضوح » ١٩٧٢ ، « المسائل الرئيسية في الفلسفة » ١٩٧٣ ، « جزء من حياتي » ١٩٧٦ ، « هيوم » ١٩٨٠ .

الثانية في ١٩٤٦ . كان أول من عرض نظريات كارناب ونوآرت بالانجليزية مستعينا بالمنهج التحليلي لتوضيح الخلط الذى يمكن أن ينشأ من استعمال اللغة . انتسب إلى مبدأ التحقق كما عرضه كارناب مع التمييز بين التصديق القوى والتصديق الضعيف فى النظر وفى العمل حتى يمكن التحقق من صدق قضايا التاريخ والتي تشير إلى الحوادث الماضية . لذلك ميز بين القضايا التى لا يمكن التحقق من صدقها بالتجربة مثل القضايا الدينية والاخلاقية والجمالية والقبلية وبين القضايا التى يمكن التحقق من صدقها بالتجربة . ليست مهمة الفلسفة الدخول فى هذه القضايا الأولى وتبديد طاقاتها فى معرفة مالا يُعرف بل مهمتها النقد والتحليل . لذلك استبعد الميتافيزيقا والقضايا القبلية وطبق مناهج التحليل اللغوى على قضايا الدين والاخلاق . وما ايسر ايجاد حل معضلات الفلسفة ومشاكلها الرئيسية عن طريق تحليل اللغة . بدأ بتحليل المادة الحسية ورفض مأزق التركيز حول الذات الديكارتي . دافع عن الادراك الحسى ضد اتهام المثاليين له بالخطأ . وفى نفس الوقت يرفض حجج الشكك لانكار امكانية المعرفة على الاطلاق أو الصحيحة منها . فالمعرفة ممكنة من خلال الادراك والتذكر والتجارب المشتركة كما هو الحال فى الظاهريات . ويعيد قراءة تاريخ الفلسفة من المنظور التحليلي، ويتناول مسائل الميتافيزيقا اعتماداً على الحس المشترك . ويكتب كتابين يخلد بهما علّمين لهما أكبر الاثر عليه : رسل وهيوم دون كارناب وفتجنشتين . وأشفع ذلك كله بسيرة ذاتية جزئية عن مساره الفلسفى . وأخيراً حلل شتروسون العبارات التى لها معانى ولكن لا تضم أحكاماً وبالتالي لا تحتوى على اية قيمة حقيقية مثل بعض العبارات التى نقولها فى الترحاب لكسر الجليد وللترباط الاجتماعى^(١٠٩) . إذ لا يمكن استبعاد العبارة من السياق فى التحليل . كما درس العلاقة بين اللغة العادية والمنطق الصورى ، الاولى معقدة والثانى بسيط . وهى علاقة المتشابه والمحكم ، المؤول والظاهر ،

(١٠٩) شتروسون () ليلسوف بريطانى واستاذ الفلسفة الميتافيزيقية فى أكسفورد منذ ١٩٦٨ وزعيم مدرسة تحليل اللغة العادية ابتداء من مقاله « فى الاشارة » ١٩٥٠ . أهم اعماله : « مقدمة فى النظرية المنطقية » ١٩٥٢ ، « الافراد ، محاولة فى الميتافيزيقا الوصفية » ١٩٥٩ .

المجمل والمبين ، والمطلق والمقيد في علم اصول الفقه عند القدماء . ولا يحتاج الاستقراء إلى تبرير لشرعيته لأنه يجمع بين المطلبين في آن واحد . وقد عرض نفس الموضوع في الميتافيزيقا في علاقة الفكر بالعالم أو كما يقول القدماء علاقة عالم الازدهان بعالم الاعيان . فالموضوعات المادية جزئيات اساسية في علاقة ما يمكن اعتباره اساسا للتعرف على كل الاشياء . وهو موقف جديد يدل على اتجاه قديم مما يكشف عن الابعاد الثلاثة في الوعي الأوربي وحيرته أمامها : الفكر ، والواقع ، واللغة .

وحول فلاسفة التحليل يظهر فلاسفة آخرون أقرب إلى نظرية المعرفة والمنطق منهم إلى التحليل مثل برايس هير ، هامبشير في إنجلترا ، لفجوى ، بريدجمان ، سوزان لانجر ، جودمان ، كواين ، كريبكه في أمريكا ، لوكاتشيفيتش ، تارسكى في بولندا . فقد قدم برايس نظرية في المعرفة للعالم الخارجى يتفق فيها مع رسل في أن المعرفة تبدأ بالمادة الحسية ، ولكنه يرفض التصورين العلى والتمثلى للمدركات الحسية^(١١٠) . وبالرغم من أنه يؤخذ دائما على أنه ظاهرى فإنه يرفض الظاهرية مؤكدا أن الاشياء المادية تتجاوز قدراتها اجداث انطباعات حسية فحسب ومحللا المعرفة في علاقتها بالتجربة الحسية من ناحية وبالرموز اللغوية وغير اللغوية من ناحية أخرى وعلى ماهو معروف في مشكلة الكليات التقليدية . هناك تفكير وهناك تجربة . والمعضلة هي تحديد الصلة بينهما عن طريق اللغة والرمز . وطبق هير المنهج التحليلي في علم الاخلاق رافضا جميع المذهب الطبيعى ومؤكدا أن الاحكام الخلقية ليست وصفية بل أمرية نظرا لانها موجّهة نحو الفعل وموجّهة له كما هو الحال في مباحث الامر والنهى في علم الاصول^(١١١) . واستطاع هامبشير في نظريته في المعرفة وآرائه في الميتافيزيقا والاخلاق والفلسفة الخروج من عالم الفكر واللغة

(١١٠) برايس (١٨٩٩-١٩٨٤) فيلسوف انجليزى . أهم أعماله الادراك الحسى « ١٩٣٢ ، نظرية هيوم في العالم الخارجى » ١٩٤٠ ، « التفكير والتجربة » ١٩٥٣ ، « الاعتقاد » ١٩٦٩ .

(١١١) هير (١٩١٩ -) فيلسوف اخلاق بريطانى . أهم أعماله : « لغة الاخلاق » ١٩٥٢ ، « الحرية والعقل » ١٩٦٣ .

إلى الاشخاص والاشياء فى العالم الخارجى^(١١٢) . ولا يمكن تحليل العالم باعتباره مجرد احساسات . فالوعى بالذات هو وعى بالعالم . ليست الشخصية مجرد عقل متأمل بل تعبر عن نفسها من خلال الارادة والفعل ، وتمارس حريتها من خلال معرفة العوامل التى تمنع النوايا الطيبة من التأثير فى العالم . وبالرغم من امكانية اعادة النظر فى مفهوم الخير وتفسيره بطرق متعددة إلا أنه لاغنى عنه كدافع على الفعل . ولا يكفى التحليل اللغوى وحده للأحكام الخلقية لتأسيس علم الأخلاق والدخول فى التحليلات اللغوية المتناهية فى الصغر بل لابد من الارتفاع على مستوى الفلسفة والفكر الخالص وتجاوز الثنائيات المعروفة فى الوعى الأورنى بين النظر والعمل ، الفكر والسلوك ، المجرد والعينى ، الابدئى والزمنى ، الداخلى والخارج ، الذات والموضوع ، الثابت والمتغير . ليس الوضوح والدقة مطلبيين فى ذاتهما والا تحول الفكر إلى مسطحات ومعادلات رياضية . قد تتطلب لغة الاخلاق المتشابهات والمؤولات لافساح المجال للحرية الانسانية للاختيار بين البدائل . وبالتالى كان المنطق الرياضى غير منطق الاخلاق .

وفى أمريكا أرخ لفجوى للثورة ضد الثنائية الديكارتية أو الكانطية من أجل ضم الفهم المفتوح فى الوعى الأورنى عن طريق شق طريق ثالث يجمع بين الطرفين مثل النسبية الموضوعية أو الصيرورة عند هوبتيد أو التوحيد بين الذهن والمادة عند رسل^(١١٣) . وميز بين الداخلى والخارج . بين عالم الازدهان وعالم الاعيان ضد التطابق الذى وقع فيه المثاليون والتجريبيون على حد سواء أما لحساب التصور أو لحساب الادراك الحسى . كما أرخ لمفهوم « الملاء » منذ افلاطون ليبين أن كل الامكانيات الفعلية متحققة فى هذا العالم . واعتبر

(١١٢) هامبشير (١٩١٤ -) فيلسوف بريطانى ، واستاذ فلسفة الذهن والمنطق ، أهم مؤلفاته :

« اسبينوزا » ، « حرية الفرد » ، « الفكر والعمل » ١٩٥٩ .

(١١٣) لفجوى (١٨٧٣ - ١٩٦٢) فيلسوف ومؤرخ أمريكى ، وناشر مجلة « تاريخ الافكار » . أهم

أعماله : « الثورة ضد الثنائية » ١٩٣٠ ، « سلسلة الوجود العظمى » ١٩٣٦ .

بريدجمان كل مقولات المعرفة مجرد أدوات اجرائية ليس لها قوام من ذاتها^(١١٤) .
فأسس نوعا من المثالية الذاتية أو الاجرائية لا فرق في ذلك بين الفلسفة
والفيزياء . وتابع كواين كارناب ، وحاول الجمع بين المنطق والفلسفة دون
اهتمام بالغ بتحليل اللغة^(١١٥) . بدأت شهرته يبحث « عقيدتان في التجريبية »
١٩٥١ . فالتجريبية لا تسمح بالتمييز بين التحليل والتركيبى أو تقبل مفهوم
تعادل المعنى وهو ضرورى لبرنامج الاختزال عند كارناب . نموذج للنظرية
العلمية هو النسيج المترابط ، ومراجعة كل جزء في ضوء التجربة . ولا يمكن
لاية تجربة لفظ أى جزء . والجملة بمفردها ليس لها معنى بديل « الكلمة
والشئ » ، والترجمة الحرفية . قد تعنى العبارة أكثر من معنى . وبالرغم من
عدائه للمعاني المتعددة إلا أنه ساهم في نظرية المجموعات وفي الانطولوجيا
التفسيرية . وقد ساهم كريبكه في تقدم منطق الموجهات ونظرية الحقيقة^(١١٦) .
وطور فلسفة اللغة والميتافيزيقا مؤكدا أن أسماء الاعلام لها معاني بالنسبة إلى
ماتشير إليه دون وصف . وبالتالي فهى صحيحة من حيث الاشارة . فالاسم
والمسمى مترادفان دون حاجة إلى الذهنية كما هو الحال عند المثاليين أو الشيئية
كما هو الحال عند التجريبيين . وقد ارتبط المنطق الرمزي مع اللغة الرمزية مع
الفن عند سوزان لانجر^(١١٧) . بدأت بالرمز في المنطق ، وانتهت إلى الرمز في

(١١٤) بريدجمان (١٨٨٢ - ١٩٦١) عالم طبيعة وفيلسوف أمريكى تخرج من هارفارد . وعين فيها
استاذاً للرياضيات والفلسفة الطبيعية حتى ١٩٥٤ . وحصل على جائزة نوبل في ١٩٤٦ . أهم

أعماله : « منطق الفيزياء المعاصرة » ١٩٢٧ ، « طبيعة النظرية الفيزيائية » ١٩٣٦

(١١٥) كواين (١٩٠٨ -) منطقى أمريكى ، واستاذ الفلسفة في هارفارد . تدور معظم كتاباته

حول المنطق الصورى والفلسفة . وأهم مؤلفاته : « المنطق الرياضى » ١٩٤٠ ، « عقيدتان في

التجريبية » ١٩٥١ ، « من وجهة نظر منطقية » ١٩٥٣ ، « العالم والموضوع » ١٩٦٠ ،

« نظرية المجموعات ومنطقها » ١٩٦٩ ، « فلسفة المنطق » ١٩٧٠ ، « جلور الاشارة »

١٩٧٣ .

(١١٦) كريبكه (١٩٤١ -) منطقى وفيلسوف أمريكى . أشهر كتبه « التسمية والضرورة »

١٩٧٢ .

(١١٧) سوزان لانجر (١٨٩٥ - ١٩٨٥) فيلسوفة أمريكية واستاذة متفرغة للفلسفة وباحثة في كلية

كونكتكت . أهم مؤلفاتها : « مقدمة في المنطق الرمزي » ١٩٣٧ ، « الفلسفة في مفتاح »

الفلسفة والدين والفن . فالرمز ليس حرفا هجائيا كما هو الحال في الجبر أو علامة رياضية بل يكشف عن عاطفة . فهو أحد اشكال التعبير عن العواطف لا فرق في ذلك بين الفلسفة والدين والفن . وربما ما أرادته بول وشرودر ورسل وهوايتهد في المنطق الرمزي هو البحث عن أشكال التعبير على مستوى التجريد : الاشكال ، البنيات المنطقية ، التعميم ، الفئات ، حساب القضايا . مهمة الفلسفة هو الكشف عن البنية الرمزية للنشاط الذهني الانساني والتي هي اساسا بنية الواقع ذاته . ينطبق التحليل على لغة الرمز وفي شتى ميادين البحث العلمي . وهذا هو موضوع الفلسفة باعتبارها مفتاحا جديدا لفك الرموز . تاريخ البشرية هو تاريخ « الصور الرمزية » على مايقول كاسيرر ، وتطورها الحاسم هو في الانتقال الجذري من مملكة الحيوان إلى مملكة الانسان عن طريق اكتشاف عالم الرموز والمعاني . وسار في نفس التيار جودمان لترجيحه الاسمية على الشيئية وهجومه على مفهوم التشابه الذي يوضعه الناس بظنهم أن الصفات الموضوعية توجد مثلا الاشياء الفردية في الزمان والمكان^(١١٨) . نقد كارناب في مفهوم البناء اللغوي للعالم بالرغم من اعترافه بهيمنة تاريخ اللغة ، وهو عرض محض ، على فكرنا عن العالم .

وكان لمدرسة لافون - وارسو مساهمة فعالة في تطور المنطق، وهي مجموعة من المناطق البولنديين والفلاسفة مثل لوكاتشيفتش ، كوتاربنسكى ، ايدوكيفتش ، لسنيفسكى ، شفيستك ، وايزبرج ، سلوبشكى ، سوبوشنسكى ، تارسكى ، عملوا ما بين الحريين في وارسو ولا فوف وكراكوف^(١١٩) . اسسها توواردوسكى . وهي متنوعة الاتجاهات بين مادية

جديد ، دراسة في رمزية العقل والطقس في الفن « ١٩٤٢ ، « العاطفة والشكل » ، « مشاكل الفن » ، « تأملات في الفن » ، « مرجع لكتابات الفنانين والنقاد والفلاسفة » ١٩٥٨ ، « رسومات فلسفية » ١٩٦٢ .

(١١٨) جودمان (١٩٠٦ -) فيلسوف أمريكي . أعماله الرئيسية : « بنية الظاهر » ١٩٥١ ، « الواقع والخيال والتنبؤ » ١٩٥٤ ، « لغة الفن » ١٩٦٩ .

(١١٩) لوكاتشيفتش (١٨٧٨ - ١٩٥٦) ، وأشهرهم تارسكى (١٩٠٢ -) الذي كتب عدة مؤلفات في الرياضيات البحتة في نظرية المجموعات والجبر وفي المنطق الرياضي خاصة ما بعد

عند كوتاربنسكى، وتوماوية جديدة عند سلامينا وبوشنسكى، ووضعيه مضافا إليها الكاثوليكية عند لوكاتشتش. ومع ذلك، تشارك في صفات عامة مثل رفض اللاعقلانية واحصاء المشاكل الفلسفية ومراجعتها منطقياً تأكيداً للعقلانية، أهمية البحث العلمى الدقيق فى منطق الاستدلال العلمى، الاهتمام بالسياسية المنطقية، فتطور المنطق الرياضى هو اساس الرياضيات، أهمية مناهج العلوم الاستنباطية فى تاريخ المنطق، تطوير منطق الموجهات، تأسيس مفاهيم علم ما بعد المنطق، ودراسة العلاقات المنطقية وعلم المصادر ونظرية المجموعات. وقد ظهر ذلك بوضوح عند تارسكى الذى ترجع أهميته فى الفلسفة إلى ريادته للسيمنطيقا ومنهجه فى تحويل العلاقة بين التعبيرات والموضوعات إلى انساق، وتعريفه الصورى للحقيقة فى لغة صورية منطقية. ولم يكن على يقين من إمكانية تطبيق تعريفه للحقيقة على لغة الطبيعة بالرغم من محاولة فلاسفة آخرين للغة استعمال نظرية تارسكى فى الحقيقة كأساس لنظرية فى المعنى.

٣ - الفلسفة التفكيكية

وفى السبعينات، وبعد مظاهرات الشباب فى أوروبا فى مايو ١٩٦٨ ظهرت محاولات لعمل فلسفة جديدة قادرة على التعبير عن روح الثقافة المضادة. ظهرت أولاً « الفلسفة الراديكالية » فى فرنسا والمانيا على يد رؤساء اتحادات الطلاب والمفكرين الشبان تربط الفلسفة بالحاجة وتصف التجارب الحية فى الحياة اليومية، والعلاقات بين الذوات ولكنها كانت أقرب إلى المحاولات الادبية منها إلى العروض الفلسفية. كانت سائلة كالماء، واختفت منها التصورات. كشفت عن البربرية الأوربية التى تختفى وراء النزعة الانسانية: أزمة القيادة، غسق الاشتراكية، الفاشية فى الحياة اليومية، الامير الجديد الرأسمالية أو

■ الرياضيات مثل « الجبر التابعى »، « منهج لاتخاذ القرار فى المنطق الاولى والهندسة »، « النظريات غير الحاسمة »، « الجبر الرقمى »، « المنطق والسيرنطيقا والرياضة » ١٩٥٦، « مفهوم الحقيقة بلغات صورية » ١٩٣٥.

الماركسية ، نهاية العقل ، ونهاية الحياة ، وتحطيم كل شيء^(١٢٠) . لجأت إلى الداخل دون الخارج ، وإلى الانفعالات دون الصياغات . فكانت هروبا من المواجهة لصالح الشهرة الاعلامية وموضات العصر الفكرية . لم تترك أثرا كبيرا ، ولم تملأ الفراغ الفلسفى فى الثلث الاخير من القرن العشرين ، مجرد سباحة فى الفضاء .

وقد واكبتها فلسفة أخرى اكثر مهنية وأطول مدة وأبقى أثرا واوسع انتشارا وهى الفلسفة التفكيكية التى قد تكون آخر صرخة للوعى الأوربي قبل اسدال الستار . ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة ، وليست البنيوية بل ما بعد البنيوية ، وليست الماركسية بل ما بعد الماركسية . وهى تضم تحليل بنية العلوم الانسانية كما هو الحال عند فوكو والتوسر واعتمادا على بعض جوانب المنهج التحليلي اللغوي المعاصر وفلسفة هيدجر وعدمية نيتشه واسلوبه وتحليل النفس عند فرويد . نشأت فى فرنسا عند أشهر ممثليها دريدا ودولوز . وانتشرت بعد ذلك نسيا فى الولايات المتحدة واليابان تسابقا بينهما فى العصرية والحداثة^(١٢١) . وهى نهاية المشروع الغربى الذى بلغ الذروة عند فيورباخ وهو

(١٢٠) ابرز مثلين على ذلك هما برنار هنرى ليفى فى كتابه « البربرية ذات الوجه الانسانى » ١٩٧٧ ، « أجنس هيلر » من أجل فلسفة راديكالية » ١٩٧٩ .

(١٢١) جاك دريدا () فيلسوف فرنسي بدأ بالظاهريات ثم ثنى بهيدجر ثم تميز بتحليلاته اللغوية الفلسفية الخاصة . اسس « الكلية الفلسفية » لممارسة الفلسفة التفكيكية كفريق . أهم أعماله « نشأة الهندسة » ١٩٦٢ ، « الصوت والظاهرة » ١٩٦٧ ، « فى علم النحو (الجراماتولوجيا) » ١٩٦٧ ، « الكتابة والاختلاف » ١٩٦٧ ، « هوامش الفلسفة » ١٩٧٢ ، « مواضع » ١٩٧٢ ، « الانتشار » ١٩٧٢ ، « قرع أجراس الموت » ١٩٧٤ ، « ايرونات ، اساليب نيتشه » ١٩٧٨ ، « الحقائق فى الرسم » ١٩٧٨ ، « بطاقة بريد ، من سقراط حتى فرويد إلى مابعد » ١٩٨٠ ، « العلامة الاسفنجية » ١٩٨٣ ، النار الرماد » ١٩٨٤ ، « من صوت أخرى مستعار من الان فى الفلسفة » ١٩٨٣ ، « تواريج حياة ، تعليم نيتشه وفلسفة أسم العلم » ١٩٨٤ ، « شيبوليت ، إلى بول جيلانه » ١٩٨٦ ، « قراءة حق النظرات » ١٩٨٥ ، « خروج (ولادة ، فسوق) » ١٩٨٦ ، « أوليس جرافوفون ، كلمتان لجويس » ١٩٨٧ ، « فى الروح ، هيدجر والمسألة » ١٩٨٧ ، « النفس ، احتراعات الآخر » ١٩٨٧ .

تحويل « الثيولوجيا » إلى « أنثروبولوجيا » ثم عند نيتشه الذى أعلن « موت الاله » . تستمر في نفس التيار لتعلن بعد ذلك « موت الانسان » ذاته حتى لا يبقى شيء ، وتبدأ الكتابة من لحظة الصفر ، ويموت الكاتب ، ويكون العدم هو الاساس . ومع ذلك تبقى اللغة أو الكلام أو النص المدون وكأن صفة الكلام هي ما تبقى بعد موت الاله وموت الانسان. بدأ دريدا بهوسرل في نشأة الهندسة ثم انتقل من الظاهرة إلى الصوت ، وميز بين المعنى واللامعنى مع ميرلوبنتي^(١٢٢) . ثم فرغ الظاهريات من محتواها وحوّلها إلى فراغ. فالكلام لغة ونحو ومنطق وليس معنى أو ماهية أو رؤية . والشعر فارغ دائما وليس مملوءا . والشفاهي كتابي ، والكلام كتابة ، والكتابة قواعد . والتعبير تصوير ومجاز وإيماء وإيهام وليس معنى حقيقيا ، لكل لفظ معنى . وفي الكتابة يتم اللعب بالحروف ، ويتحول الاشتقاق الصوتي إلى مقاطع مكتوبة^(١٢٣) . ويعتمد على اللغات الفرنسية والانجليزية والالمانية بل واللغات الشرقية مثل اليابانية لليين اشتقاق الحروف والاصوات . فهو هيدجر فرنسا بالرغم من عدم تحمل الفرنسية تحليلات الالمانية . ولا فرق في ذلك بين النص الأدبي والنص الفلسفي لدرجة صعوبة الفصل بين النقد الأدبي الحديث عند بلانشو وآرتو وبين الفلسفة التفكيكية عند دريدا . فلا فرق بين الكتابة والقراءة . الكتابة قراءة والقراءة كتابة . فأرتو بالنسبة لدريدا مثل جان جينيه بالنسبة لسارتر . ويجمع رولان بارت بين الاثنين . والبداية من النص وهو في عملية الاخراج وليس بعد العمل المدون . لذلك يعلن دريدا نهاية الكتاب وبداية الكتابة ، نهاية الكتاب ،

(١٢٢) جل دولوز () فيلسوف فرنسي واستاذ في السربون يجمع بين النقد الأدبي والفلسفة . أهم أعماله « التجريبية والذاتية » ١٩٥٣ ، « نيتشه والفلسفة » ١٩٦٢ ، « فلسفة كانط » ١٩٦٣ ، « نيتشه » ١٩٦٥ ، « البرجسونية » ١٩٦٦ ، « اسبينوزا ومشكلة التعبير » ١٩٦٨ ، « الاختلاف والتكرار » ١٩٦٩ ، « منطق الحس » ١٩٦٩ ، « اسبينوزا ، فلسفة عملية » ١٩٨١ ، « فرنسيس ييكون ، منطق الاحساس » (جزءان) ١٩٨١ ، « الصورة والحركة » ١٩٨٣ ، « الصورة - الزمان » .

(١٢٣) يكتب دريدا Différance بـ a وليس بـ e كما كتب هيدجر Existential بـ a وليس بـ e . ويشق كلمة Ecran من Ecran فالكلمة شاشة للرؤية .

والعودة إلى الطبيعة حيث نشأ النص . وسقراط كما سماه نيتشه هو هذا الذى لا يكتب ، وكأن دريدا يعيد النظر فى عصر التدوين كله فى مقابل العصر الشفاهى القديم . فالمكتوب هو المقروء . وقراءة النص تتم على نحو موسيقى من أجل الانفعال به ، وتحويل النوته الموسيقية إلى صوت ، والدلالة إلى قوة . وكل نص له أثران : ما يبقى وما يسقط ، الثابت والمتحول ، المعنى الاول والمعانى الثانوية على ما هو معروف فى علم الأصول ومنطق المتشابه . ويمارس دريدا تفكيك النصوص الفلسفية القديمة كى يبدع نصا جديدا يقوم على التفكيك . وبستمد النص من التراث الفلسفى افلاطون وديكارت وروسو ونيتشه وهيدجر وفرويد دون ماركس ، ومن التراث الأدبى النقدى عند النقاد المعاصرين بل ومن الخطاب السياسى الهامشى الآتى من الاطراف مثل نيلسون منديلا . تكثر اسماء الاعلام الكبرى والصغرى ، المعلومة والمجهولة فيقطع الخطاب التفكيكى ويتشخص . وتتجمع المقالات فى كتاب ، يأخذ الكل عنوان الجزء . ونادرا ما يوجد كتاب واحد يتميز بوحدة واحدة وبنية واحدة من البداية إلى النهاية . فالكتاب مفكك فى تأليفه ، والمقال مفكك فى فقراته . لا يوجد خط متصل ، بداية أو نهاية ، مساراً أو هدفاً . يدور الفكر ويلف حول نفسه ، يأخذ من نفسه موضوعا ، ينعكس على نفسه ، ويصبح القارىء والمقروء ، الممثل والمتفرج ، المبدع والمتلقى . اصبح الفكر اسلوبا ، كتابه بلا معنى ، تبدأ من الصفر ، وتنتهى إلى الصفر . المصطنع طبعى ، وصيدلة افلاطون علاج للطبيعة ، والدواء للداء . لا يوجد علم أو فلسفة أو فن بل اعلان النهاية لكل شيء ، دق اجراس الموت . لا يوجد موضوع أو منهج أو غاية . لا يوجد افتراض أو تحقق أو نتيجة . كلها ميتات رولان بارت . يهدف التفكيك إلى قلب المائدة على الكاتب والعودة بالنص إلى مرحلة ما قبل الفهم والتعبير كما هو معروف عند هوسرل فى « التجربة والحكم » . فيما سماه « ما قبل الفهم » . والتفكيك فى هذه المحاولة لا ينتهى إلى شيء ، ولا يجد شيئا ، لا معنى ولا صورة ولا واقعا . يجد العدم المطلق . التفكيك هو الهدم من الداخل وليس البناء من الخارج ، العوص فى علم النفس العدمى والتحليل النفسى لاكتشاف العدم القابع فى النفس ، اساس الوجود ، ولرؤية الملاء قائما على الخلاء . لذلك يعلن

دريدا كما اعلنت الوضعية المنطقية من قبل نهاية الميتافيزيقا وعلى خلاف هوسرل الذى كان البناء عنده الخطوة الثانية بعد الرد أو التوقف عن الحكم وعلى عكس البنيوية التى حاولت من قبل اكتشاف البناء الصورى المستقل عن العناصر المادية المكوّنة للظاهرة. التفكيك هو هدم دون بناء ووضع المقطع De قبل كل فعل^(١٢٤). تحديد عن طريق السلب لتطهير الوعى الأوربى من ابداعات المركز وسيادة الطبقة. لذلك كانت افضل وسيلة لتحديد التفكيك هو السلب. ما الذى لا يكون التفكيك ؟ كل شيء. وما التفكيك، لا شيء. ولا حاجة إلى السياق. فالمعنى لا يتواصل، والالفاظ جواهر فردة متجاوزة، مفككة متراسة ولا حتى روح الابداع. التفكيك أقرب إلى الهدم منه إلى البناء أو هو بناء مقلوب، بناء سلبى، لا بناء. التفكيك قلب، تباعد، مغايرة، تغاير، اقرب إلى روح سارتر منه إلى جابريل مارسيل، وإلى هيدجر منه إلى كارل ياسبرز. لذلك تكثر الاحالة إلى هيدجر. فدريدا هيدجر فرنسا كما أن هيدجر هو دريدا المانيا. تتحول الميتافيزيقا إلى سيميولوجيا، والذاتية فى الموسيقى إلى تصوير شئى كما لاحظ أدورنو فى فلسفة الموسيقى الجديدة انها عود إلى ارسطو فى تحليل النفس وليس الروح، وإلى التعبير عن روح المرأة دون الرجل. وإذا ارادت مدرسة « تاريخ الاشكال الادبية » من قبل تحليل النص وتفتيته إلى الوحدات الاولى التى تكون منها إلا أن العقلية البدائية ورؤية الجامع والبيئة الثقافية وراء التركيب^(١٢٥). أما هنا فالرغم من رتباط التفكيك بالتحليل النفسى إلا أن الرابط بين الاجزاء عدم خالص. ليس المهم فى التفكيك هو الابداع المركزى بل تهميش الابداع، والبحث عن المركز فى الاطراف. لذلك يستعمل دريدا كلمات مثل: الهامش، الاطار، التطفل كما فعل فوكو من قبل فى بحثه عن تاريخ الجنون وليس تاريخ العقل، تاريخ المرضى وليس تاريخ الاصحاء، تاريخ العيادات النفسية وليس تاريخ مراكز الابحاث العلمية من أجل قلب العلاقة بين الاطراف والمركز، بين السلب والايجاب، بين الهوية

(١٢٤) وذلك مثل Desistance, Denégation, Deinstruction .. الخ.

(١٢٥) انظر دراستا « مدرسة تاريخ الاشكال الادبية، دراسات فلسفية ص ٤٨٧ - ٥٢٢.

الاختلاف . لذلك كان التفكيك ضد التمثيل أى إعادة بناء الموضوع في
الذهن ، وضد التمثيل أى إعادة عرض النص على المسرح . يعلن دريدا نهاية
مسرح التكرار وبداية مسرح القسوة ، نهاية التسطيح وبداية عنف الدلالة ،
نهاية المعنى وبداية القوة معلنا الانتقال من عصر الكوجيتو إلى عصر الجنون ،
ومن الميتافيزيقا إلى العنف ، ومن الكلام الخارجى إلى النفس الباطنية ، كما
كشف سارتر عن ذلك في مسرحيته « كين » ، وكما يبدو أحيانا في الارتجال
في المسرح المصرى والخروج على النص تملقا لأذواق الجمهور والاحالات
الجنسية والقفشات السياسية . فإذا كان مشروع الفلسفة الحديثة هو التمثيل كما
وضح عند شوبنهاور في «العالم ارادة وامتثال» فقد انتهى بالعودة إلى الاصل قبل
الشعب الثنائى الذى وقع فيه الوعى الأورنى منذ ديكارت وفسمة العالم إلى
مدلول ودال ، أعلى وأسفل ، خيال وواقع ، خير وشر ، باطن وظاهر ، كلام
وكتابة ، صورة ومادة ، مذكر ومؤنث ، نفس وبدن ، هوية واختلاف .
ويضع دريدا بدلا من هذه اللغة الثنائية مصطلحات احادية مثل : الاثر ،
الباكورة ، الدواء . فقلب المحور الرأسى بين الأعلى والادنى إلى المحور الافقى
بين الامام والخلف ، من جدل الابدية إلى جدل التاريخ . الاثر يتلاشى ويبقى ،
والباكورة تفض وتلد ، والترياق داء ودواء . يبحث دريدا عن الفاظ التفكيك
وليس الفاظ الربط . فهو يؤسس منطق الاختلاف وليس منطقة الهوية .
فالاجزاء لها الأولوية على الكل ، والهدم قبل البناء . فهل الخلاف هو المعنى
الجديد للسقوط والفصام والخطيئة والرتق كما هو معروف في العقائد المسيحية
التي شكلت بنية الوعى الأورنى وتكوينه على عكس الحضارة الاسلامية التي
تعطى الأولوية للهوية على الاختلاف كما هو معروف في عهد الذر الاول عند
الصوفية ، هل هو تحول للخطاب اليهودى القديم ، الخلاف مع باقى الشعوب ،
والتغاير مع باقى البشر ، والكتابة في الواح التوراة ؟ ويكتب دريدا لفظ
الاختلاف بالفرنسية مستبدلا بحرف e حرف a للدلالة على الفاعلية كما هو الحال
في اسم الفعل ، كما يفعل هيدجر في تحويل ايضا حرف e إلى حرف a في لفظ
الوجودى للدلالة على الوجود العام وليس الوجود الخاص ، على الاساس وليس
على الفرع . لذلك وقعت فلسفة التفكيك في التأويل كما هو الحال عند الشيعة

والصوفية وكما لاحظ كوربان الذى يجمع بين التيارين الشيعى الصوفى القديم واللغوى الهيدجرى الحديث .

ويربط دريدا بين التركيبية والعرقية الاوربية كما يربط بين التفكيكية وثورة الاطراف ضد المركز . ففي عنفوان المد الاستعمارى الأوروى والنزعة العرقية ظهرت المذاهب التركيبية الشائخة . فى حين يظهر التفكيك فى عصر تحرر الاطراف من الاستعمار وتفسخ المركز . وبالتالى تبدو الفلسفة التفكيكية وكأنها مراجعة حساب الوعى الأوروى لنفسه . ويذكر دريدا لفظ « نهاية الزمان » ويكثر الاشارة إلى الغرب وكأن الغرب قد وصل إلى نهايته دون مخلص جديد^(١٢٦) . ويجد دريدا نفسه فى موقف اللاأوروى ، ويعتبر نفسه افريقيا . فهو مولود فى الجزائر ، ويعتبر نفسه يهوديا غير يهودى مثل ماركس بتعبير اسحق دويتشر . وفكريا هو المالى أكثر منه فرنسا ، ممثل الهيدجرية فى اللغة الفرنسية . ولما كان تقديما يأخذ صف حركات التحرر فإنه أقرب إلى الاطراف منه إلى المركز . لقد ارتبطت البنية بالمركز ، كما ارتبط التفكيك بالاطراف . وكما ارتبطت الميتافيزيقا بالروح القومية والعنصرية تعلن الاطراف نهاية الميتافيزيقا . وعلى هذا النحو تبدو الفلسفة التفكيكية مراجعة الوعى الأوروى لذاته ، مفككا نفسه بنفسه ومنتها إلى العدم ، ودق اجراس الموت^(١٢٧) . هل هى بداية جديدة أم بداية النهاية ؟ يبدو أن الوعى الأوروى يبدو الآن كما كانت الحضارة الاسلامية فى فترتها الثانية ، عصر الشروح والملاحظات ، عندما تعمل الذاكرة مسترجعة الماضى بعد أن توقفت الحضارة عن الابداع بعد فترتها الأولى . الوعى الأوروى الآن يمر بفترة العصر المملوكى التركى ، يوجد من عدم ، ويعلم بعد وجود حضارة المركز . فى حين يبشر « التراث والتجديد » بميلاد عصر جديد لحضارة الاطراف^(١٢٨) .

(١٢٦) نهاية الزمان Apocalypse .

(١٢٧) « دق اجراس الموت » ترجمة لكتاب دريدا Glas .

(١٢٨) لم نشأ عرض فلسفة دولوز لأنها اقرب إلى الغوص فى الفلسفة التقليدية عند يكون واسبينوزا وكانط ونيشيه وبرجسون منها إلى الدلالة على بداية النهاية فى الوعى الأوروى .

الفصل السابع



بنية الوعي الأورثي

الفصل السابع

بنية الوعي الأوربي

أولاً : العقلية الأوربية

إذا كان الوعي الأوربي ينتسب إلى حضارة طردية أى تنشأ بفعل الطرد من المركز وكانت الحضارة الإسلامية كحضارة مركزية تنشأ بفعل المركز ذاته تكون بنية الوعي الأوربي حصيلة تكوينه وليست بنية مستقلة سابقة عليه تقوم على تصور ثابت للعالم . بنية الوعي الأوربي هو تكوينه المستمر نتيجة لتراكم هذا التكوين في أعماق الوعي الأوربي وترسبه فيه حتى أصبح بنية متكونة أو تكويننا بنيويًا. ويدل على ذلك استغراق التكوين بخمسة فصول : المصادر ، والبدائية ، والذروة ، ونهاية البدائية ، وبداية النهاية في حين استغرقت البنية فصلاً واحداً . كما يدل على ذلك سبق التكوين على البنية وتكأن البنية حصيلة التكوين ومحصلة . فإذا كانت فصول التكوين الخمسة قد اعتمدت على تحليل الأعمال الفكرية واسهبت فيه لبيان تاريخية الوعي الأوربي فإن فصل البنية يعتمد على التحليل الفكري الخالص ، يحيل الفكر فيها إلى ذاته وليس إلى غيره ، إلى الدانغل وليس إلى الخارج .

وبهذا المعنى يمكن أن يقال أن هناك عقلية أوربية لها سمات معينة ورؤية خاصة . وربما كان ما يقال على عقليات الشعوب الأوربية مثل العقلية الفرنسية والعقلية الألمانية والعقلية البريطانية إنما هو اعتراف بوجود عقليات نوعية داخل العقلية الأوربية العامة في القرن الماضي عندما ازدهرت القوميات ولم يكن الوعي الأوربي قد تكون بعد كموضوع مستقل . وقد تكون مفاهيم العقلية البدائية أو الفكر البري أو عقليات الشعوب اللاأوربية مثل العقلية الأفريقية أو العقلية الآسيوية أو العقلية السامية أو العقلية العربية إنما هو اسقاط من العقلية الأوربية على غيرها، وتصور أن هناك عقليات بقدر ما هناك من حضارات ، العقلية الأوربية هو الجانب النظري في الوعي الأوربي الذي يشمل العاقل والمعقول ، الذات والموضوع ، الأنا والعالم .

ويمكن تلمس خصائص العقلية الأوربية في عدة سمات عامة مشتركة ناتجة عن تكوين الوعي الأوربي ، ظروفه البيئية ، ومصادره الفكرية ، وبدايته وتطوره ونهايته . الوعي الأوربي وعي خاص مثل كل وعي حضارى آخر ، وليس له هذا العموم والشمول الذي تروجه له أجهزة الاعلام الأوربية، ويروجه معها مثقفونا العلمانيون ، له ظروفه البيئية ، الجغرافية والتاريخية والسكانية . ففي الجغرافيا تمثل أوروبا الامتداد الغربى لآسيا والساحل الشمالى للبحر الابيض المتوسط أى أنها تقع غرب قارة الحضارات الشرقية التاريخية وشمال الحضارة الاسلامية . فجمعت الحضارتين من الشرق والجنوب في حين كان الشمال مازال بربريا ، والغرب مازال مجهولا بالنسبة للقارة الأوربية . فهو امتداد جغرافى طبيعى لانتقال الحضارة تاريخيا من الشرق إلى الغرب . وفي التاريخ تمثل أوروبا حصيلة الحضارات الشرقية في الصين والهند وفارس وما بين النهرين ومصر القديمة وكنعان والحضارة الاسلامية . فهي آخر حلقة من تسلسل حضارى طويل ، الحضارة الأوربية آخر حلقاته . أو بالنسبة إلى السكان فالشعوب الأوربية خاصة الجرمانية منها شعوب غازية بربرية تقوم على الغزو والفتح ، والحرب والعدوان حتى بالرغم من نشر المسيحية فيها . ظلت رومانية في البداية والنهاية . وقد رنى ذلك فيها احساس بالتفوق انتهى إلى العنصرية

العرقية القائمة على اللون ، لون البشرة الابيض في مقابل الاسود والاصفر ، غير الملون في مقابل الملون ، المركز في مقابل الاطراف . ولها مصادرها الخاصة ومعطاهها الديني الخاص اليهودى المسيحى ، خصوصية الشعب اليهودى، وخصوصية الامبراطورية الرومانية . فجمعت بين العنصرية والغزو ، بين العرقية والتوسع، بين شعب الله المختار والحضارة العالمية. وله نظامه الدينى الخاص ، المعبد والكنيسة ، والسلطة الدينية المعادية لسلطة السياسية أولا ثم المهادنة لها بعد انتصار الدولة على الكنيسة. ولها معطاهها الدينى الخاص العقائدى الشعائرى المؤسس الشئى الذى لا تكفى فيه الاخلاق العملية ، ولا يكفى فيه التنزيه العقلى الخالص ، ولا يقوم بالضرورة على أصلى التوحيد والعدل كما هو الحال فى العقائد الاسلامية. وللوعى الأورنى بداية ونهاية ، تطور وبناء ، نشأة واكتمال، ذروة واضمحلال مثل كل وعى حضارى آخر^(١) . فليس هو الوعى الهابط من السماء مكتملا ولا هو الوعى الباقي إلى الابد ، رمز الخلود وعنوان التفوق . وله عقلية الخاصة التى يتمثلها كل مفكر أورنى بصيغة الانا الجمعى عندما يقول: فلسفتنا ، ادبنا ، علمنا ، حضارتنا ، تاريخنا . ويتحقق ذلك على مستوى المؤسسات فى منظمات الوحدة الاوربية ، والسوق الاوربية المشتركة ، والبرلمان الاورنى ، وفى أوربا كمركز للنقل بين الشرق والغرب ، وكحياد ايجائى بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة . لذلك تقرب أكثر فأكثر من افريقيا خاصة ومن العالم الثالث عامة . وترنو إلى وحدتها الاقتصادية والسياسية القائمة على تراثها الفكرى المشترك . فما هى الظروف التى ادت إلى تكوين العقلية الأوربية ؟ وما هى سماتها ؟ وفيما تجلت ابداعاتها ؟ وما مظاهر قوتها وضعفها ؟ وما هى جوانب عظمتها وحدودها ؟

١ - القطيعة المعرفية

كان الدرس المستفاد من مصادر الوعى الأورنى وهو فى طور التكوين أن كانت الكنيسة فى عصر الآباء هى المسيطرة فى أمور الدين وعلى شؤون

(١) « موقفنا الحضارى » دراسات فلسفية ص ١٦ .

العقائد ، تنظر ماتشاء ، وتقبل من النصوص ماتريد . فأصبحت الكنيسة سلطة أولى وأخيرة في عقائد الايمان ومقياس صحته . فهي جسد المسيح في التاريخ . بل أن الكتاب المقدس تكون فيها وخرج منها . واصبحت هي ممثلة الفرقة الناجية في مقابل الفرق الضالة أى الكنائس الخارجة مثل كنائس الدوناثيين ، والمتطهرين ، والموحدين (الآريوسيين) إلى آخر هذه الفرق التي رد عليها أوريوس وأوغسطين . وفي العصر المدرسى أخذت الجامعات دور الكنائس بنفس السطوة وفرض مقياس العقائد على المفكرين واللاهوتيين حتى أصبح كل فكر جديد مناهضا بالضرورة للمؤسسة الدينية القديمة أو الجديدة ، الكنيسة أو الجامعة . كانت العقائد وحيا بالضرورة بكل ما فيها من تجسيم وتشبيه ، وكان التنزيه مرفوضا باعتباره هرطقة الفلاسفة المسلمين واتباعه المسيحيين واليهود . كانت العقائد اشياء ووقائع تاريخية وليست مجرد مبادئ عامة للسلوك وبواعث على العمل الصالح . وكانت اسرارا تند عن العقل وتتجاوز البدهاة ويقصر عنها الفكر . وكان النص وحيا أو إلهاماً من وضع الروح القدس تحفظه العناية الالهية وترعاه الكنيسة وليس من وضع الجماعة المسيحية الاولى والوعى الجمعى في اطار من الديانات المقارنة والبيعات الثقافية اليهودية واليونانية في فلسطين . وكانت الشعائر والطقوس ضرورة للتعبير عن الايمان ومقياساً لصحته . وهى لا تمارس الا داخل المؤسسات الدينية لضمان صحة الشكل حتى ولو كان بلا مضمون وبصرف النظر عن العمل الصالح في الحياة اليومية . وكان المقدس غير الدنيوى ، والروحى غير الزمنى ، والكنيسة غير الحقل والمصنع ، والدين غير الدولة ، وبصرف النظر عن وحدة المكان والزمان والرؤية والنظام والقانون . كان الله مركز الكون، مسيطرا على الطبيعة والانسان . يتدخل باسم الفضل في مسار قوانين الطبيعة وفي الحرية الانسانية . وكان الاختيار لشعب خاص دون باقى الشعوب دون ماتبرير اخلاقى أو دينى . وكانت المسيحية غريبة وريثة الامبراطورية الرومانية ، يرث الكرسي الرسولى عرش الامبراطور الرومانى ، وأصبحت عاصمة الامبراطورية الرومانية المدينة المقدسة ، القدس الجديدة .

كان الترهيب مقياس الاخلاص ، والرهبة نظاما للحياة أعلى من حياة الجسد .
توقف التاريخ أو كاد . وغاب الانسان الحر العاقل المسؤول كما غابت الطبيعة
مصدر كل علم ومعرفة . فكان لابد من القطيعة بين الماضي والحاضر ، بين
القديم والجديد . وتلك دلالة الاصلاح الديني وعصر النهضة وبداية الوعي
الأوربي .

كانت تجربة الوعي الأوربي منذ البداية في عصر النهضة في القرن السادس
عشر في القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر ، وأن التقدم العلمي خاصة
والانسان عامة مرهون بهذه القطيعة ، بقدر ماتكون القطيعة مع الماضي يكون
التقدم نحو المستقبل ظهر نموذج الانقطاع دون التواصل ، وهو نموذج العالم
الثالث ، أو التجاوز . وهو نموذج اليابان . ظهر هذا النموذج وكأنه هو النموذج
الوحيد لكل الحضارات والثقافات والشعوب في نهضاتها المتتابة . فإذا
ما ظهرت حدود هذا النموذج خارج الوعي الأوربي نشأ موضوع الحداثة أو
التحديث ، وظهر شعار التغير من خلال التواصل ، وهو نموذج المجتمعات
التراثية في العالم الذي يتجسد فيه الوعي الأوربي . وظهر الصراع بين انصار
القديم وأنصار الجديد ومحاصرة انصار الجديد. بأنصار القديم ، محاصرة الاقلية
بالاغلبية، واتهام كل من يريد الجمع بين الشرعيتين من أجل ابداع نموذج
التواصل بالتفوق (٢) .

واصبح مفهوم « القطيعة المعرفية » أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة العلوم
المعاصرة بعد أن تحول هذا النموذج الأوربي الخاص إلى معيار معرفي عام .
وانتشر المفهوم في الغرب المعاصر عند باشلار والتوسر وفوكو ، وهو يراجع
قطيعته الاولى منذ عصر النهضة ، ويحاول اعادة تأسيس نظرية المعرفة من جديد

(٢) « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » . أزمة التغير الاجتماعي ص ٣٧ - ٧١ ،
« التراث والتغير الاجتماعي » دراسات فلسفية ص ١٣٥ - ١٥٢ ،

Science, Technology and Spiritual Values, Possible models and
future options., Science, Technology and spiritual Values : An Asian
Approach to Modernization pp.23-32, Tokyo 1987

ابتداء من علوم اللسانيات بعد أزمة نظرية المعرفة التقليدية بشنائياتها المعروفة بين القبلي والبعدي ، العقل والحسي ، التحليل والتركيبى ، الاستنباطى والاستقرائى ، الفطرى والكسبى .. الخ . وانتشر المفهوم لدى بعض الباحثين العرب المعاصرين خاصة فى المغرب الأقصى يطبقونه على تراث الانا بعد أن استفوه من تراث الآخر، ويوظفونه حضاريا لاحداث قطيعة بين الماضى والحاضر فى التراث اسوة بالتمودج الغربى واعتزازاً بعلوم اللسانيات الحديثة مع أننا لم نستفد بعد نظرية المعرفة التقليدية. فلا نحن أعملنا العقل ولا نحن اعتمدنا على الحس . وقد يوظفونه سياسيا فى اللاشعور لاحداث قطيعة تاريخية بين المشرق والمغرب . الاول صوفى اشراقى والثانى عقلانى علمى لصالح الشوفينية الاقليمية وبدافع التغريب^(٣) .

لذلك بدأ المشروع الاوربى الحديث مشروعا معرفيا خالصا ، يعطى الأولوية للمعرفة على الوجود ، وللنظر على العمل ، وللعقل على الارادة ، وللهم على التغيير مما سبب عن حق انقلاب الماركسية عليه، وقبل أن تأتى النهاية فتقلب الموازين ، وتعطى الأولوية للوجود على المعرفة ، وللعمل على النظر ، وللارادة على العقل ، وللتغيير على الفهم كما بدا ذلك فى النزعات اللاعقلانية المعاصرة خاصة فى فلسفات الحياة ممثلة فى نيتشه وفى الوجودية ممثلة فى كيركجارد مما سبب عن حق ظهور النزعات الفاشية والنازية ووقوع حريين أوربيتين بينهما عشرون عاما. وهى النزعات التى أرخ لها جورج لوكاتش فى « تحطيم العقل »^(٤) . وهذا لا يعنى غياب كل محاولة لابرارز دور الارادة فى البداية المعرفية كما هو الحال عند ديكرارت فى تفسير الخطأ بأن الارادة أوسع نطاقا من الذهن وعند كانط فى أولوية العقل العملى على النظرى أو غياب كل محاولة عقلية فى النهاية الارادية للمشروع الأوربى كما هو الحال فى البنيوية

(٣) ومن أشهر هؤلاء الاخوة الاصدقاء محمد اركون ، محمد عابد الجابرى ، وجيل جديد من المفكرين الشبان والباحثين العرب .

(٤) جورج لوكاتش : تحطيم العقل (ثلاثة اجزاء) .

واللسانيات وبعض التحليلات العقلية للوجود عند هيدجر وسارتر وميرلوبونتي .

٢ - الواقع العارى

وبعد نجاح عصر النهضة في التحول من القديم إلى الجديد ، ومن سلطة الكتاب المغلق إلى كتاب الطبيعة المفتوح ، ومن سلطة الكنيسة وأرسطو إلى سلطة العقل ، وبعد انهيار التصورات الدينية والارسطية القديمة للعالم أصبح الواقع عاريا دون أى غطاء نظرى ، وحدث انشقاق بين الانا والعالم . لم يعد العالم مفهوما . واصبحت الذات قادرة على الفهم . وهنا بدأت محاولات بناء التصورات الجديدة لتحل محل التصورات القديمة ، ولتلاءم هذا الفراغ النظرى ، ولتعيد الوئام بين الانا والعالم ، فيُصبح الانا عالما والعالم معلوما . لذلك بدأ المشروع الاورنى في بدايته مشروعا معرفيا خالصا . وهو ما لم يحدث بعد في مجتمعاتنا الحالية . فالتصورات القديمة للعالم مازالت موروثا ، والكتاب والتراث مازالا سلطة ، والواقع مازال مغطى بنظريات قديمة يتم التسليم بها دون شك أو بحث عن بديل . ومازال الوئام النظرى قائما بين الانا والعالم ، بين الذات والموضوع : الله موجود ، والعالم مخلوق ، والنفس خالدة . فآية محاولة لتأسيس نظرية في المعرفة كبداية للنهضة والتحرر والثورة إنما هو تقليد للغرب . وشتان ما بين الواقع العارى في الغرب ، والواقع المغطى لدينا . إنما نظرية المعرفة لدينا هو التأويل والتفسير ، تأويل القديم من أجل اعادة بنائه طبقا لحاجات العصر . نظرية المعرفة لدينا هى الهرمنيوطيقا الجديدة أو نظرية التفسير^(٥) .

ولما أتت الاغطية النظرية الجديدة بناء على اجتهادات فردية خالصة ، وحل المفكر الجديد محل السلطة القديمة ارتبط التصور الجديد باسمه . فنشأت لدينا « الديكارتية » بناء على التصور الذى اقترحه ديكارت للعالم ثم « الكانطية » اعتماداً على تصور آخر لكانط ثم « الهيكلية » و « الماركسية » .. الخ .

(٥) لذلك أتت ثلاثتنا الأولى كلها حول نظرية التفسير « مناهج التفسير » ، « تفسير الظاهريات » ، « ظاهريات التفسير » (بالفرنسية) .

وتوالى المذاهب مشتقة من أسماء الاعلام لوضعها . وكلما كان المذهب شاملا وشاخا التصق باسم صاحبه . فالكانطية أشمل من الديكارتية ، والهيكلية أعم وأضخم من الكانطية . حتى الفلاسفة الذين ليس لديهم مذهب لأنهم ضد المذهب اشتقت فلسفاتهم من أسمائهم مثل « البرجسونية » و « السارتية » . بل أنه تم اسقاط هذه المذهبية الاسمية على العصر الوسيط في حالة احياء فلسفاته مثل « الأوغسطينية » و « التوماوية » . وقد تم ذلك ايضا منذ بداية العصور الحديثة في الاصلاح الدينى في القرن الخامس عشر فأصبح لدينا « اللوثرية » و « الكالفنية » وكأننا اصبحنا مع علم كلام جديد « النظامية » ، « الهديلية » ، « الواصلية » ، « الهشامية » ، « الجبائية » ، « الاشعرية » .. الخ . وقد لاحظ ذلك الفارابى من قبل ، نسبة الفلسفة إلى صاحبها^(٦) . بل قيل ذلك ايضا على حضارات أخرى مثل حضارتنا اسقاطاً من الآخر علينا ، واسقاطاً من أنفسنا التى يقبع فيها الآخر على أنفسنا مثل السيوية والرشدية مع أن ابن سينا وابن رشد لا يضعان حقيقة كما يفعل ديكارت وكانط وهيكل بل يصفان شيئا موجودا من قبل . الفيلسوف الاوربى « يضع » فى حين أن الفيلسوف الاسلامى « يعرض »^(٧) . وظننا أن من شيمة التفلسف اشتقاق المذاهب من أسماء اشخاصها تقليداً للغرب وفرحنا من دخول اسمائنا التاريخ وتحويلها إلى مذاهب فلسفية تخليداً لذكرانا . مع أن الواقع مختلف تماما . الواقع عار فى الغرب ، فى حين أن الواقع مغطى لدينا . ولكننا نقلد الغرب احساسا منا بالنقص . فالأنا المنسى سرعان ما يتحول إلى اثبات باشتقاق اسم المذهب منه فيقال « الحنفية » أو المشروع « الحنفى » حتى والانسان مازال حيا الصاقا لمذهبه بشخصه ، وقضاء على موضوعية فكره ، وجعله مجرد مزاج شخصى ، ترجع الحركة فيه إلى مزاجه المتقلب^(٨) . وقد حدث من شدة الارتباط المذهب بالشخص أن كل من يقول « أنا أفكر » يصبح ديكارتيا وكل

(٦) الفارابى : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، المجموع ص ٥٧ - ٦٤

(٧) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم . ص ٨٣ - ٨٦ . يعرض pose ، يعرض expose

(٨) ناهض حتر : التراث والغرب والثورة فى فكر حسن حنفى ؛ عمان ١٩٨٦ .

من يتحدث عن الفلسفة النقدية يكون كانطيا ، وكل من يتحدث عن الجدل يكون هيجليا ، وكل من يقوم بتحليل الشعور وتجاربه الحية يكون ظاهراتيا ، وكل من يرى الصراع الطبقي في مجتمعه يكون ماركسيا ، وكل من يناضل من اجل العدالة الاجتماعية يكون سان سيمونيا ، وكل من يتحدث عن الحدس ، والديمومة والتطور الخالق يكون برجسونيا ، وكل من يعانى ويقلق ويتحدث عن الوجود الانساني كمشروع تحقق يكون وجودياً سارتريا أو هيدجرها .. الخ . فتمت احالة جميع ابداعات الاطراف إلى المركز . واستقطبت اسماء الاعلام المذاهب كلها . كذلك استقطبت المذاهب كل ابداعات أخرى متمايزة عنها . فأخذ الفلاسفة الأوروبيون أكثر مما يستحقونه وأخذ غيرهم من مفكرى الاطراف اقل مما يستحقون^(٩) .

وأحيانا يرتبط اسم المذهب بأهم مفهوم فيه مثل « المثالية » ، « الواقعية » ، « الحسية » ، « التجريبية » ، « العقلانية » ، « الصورية » ، « المادية » ، « التطورية » ، « الحيوية » ، « الوضعية » ، « الوجودية » ، « التحليلية » ، « البرجماتية » ، « البنيوية » ، « الظاهراتية » ، « التفكيكية » . فاسم المذهب يدل على مفهومه الاساسى أو محوره الرئيسى أو بؤرته المركزية أو منهجه الغالب أو اختياره المفضل لاحد البدائل .. الخ . وقد نشأ ذلك ايضا فى تراثنا القديم مثل الصفاتية ، القدرية ، أهل السنة ، أهل التوحيد والعدل . الخ . فتحولت المفاهيم والتصورات وأدوات المعرفة ومناهجها عناوين لمذاهب كاملة ، فامتد الجزء إلى الكل ، واصبح بديلا عنه . تضخم الجزء واصبح كلا حتى نازعته أجزاء أخرى بنفس المشروعية وبنفس المنطق . ووقع نزاع بين الكليات وهو فى الحقيقة نزاع بين الجزئيات . ويضع المفكر العربى نفسه طرفا فى هذا النزاع فيتصر لجزء تحول إلى كل ، وينتصر آخر إلى جزء تحول إلى كل . فينشأ الصراع بين الجزئيات الكلية أو بين الكليات الجزئية ، ووضع أغلبية ثقافية غربية فى واقع مغطى ،

(٩) « موقفنا من التراث الغربى » ، قضايا معاصرة (٢) فى الفكر الغربى المعاصر ص ٢٧ - ٢٨ .

أغطية فوق أغطية حتى أصبح من الصعب تعرية الواقع ورؤيته أو تنظيره تنظيرا مباشرا .

وقد يشتق اسم المذهب الفلسفى من المكان الذى نشأ فيه مثل « ندوة فينا » ، « مدرسة فرنكفورت » ، « مدرسة كمبردج » ، « مدرسة اكسفورد » ، « مدرسة ماربورج » ، « مدرسة هيدلبرج » ، « مدرسة توبنجن » ، وعادة ما يحدث ذلك فى المدن التى تحتوى على الجامعات العريقة . وقد نشأ ذلك ايضا فى تراثنا القديم مثل الحورية دلالة على الخوارج ونسبة إلى حاروراء . وبالرغم مما يوحى ذلك بأن الفلسفات مرتبطة بالامكنة التى نشأت فيها إلا أن الفكر العربى نقل نفسه من مكانه إلى مكان آخر وسمى البعض منا نفسه « السربوى » . وإذا ما تخرج آخر من كمبردج أو اكسفورد جعل فكره وإبحاثه فى نفس التيار وكأنه أصبح ممثلا للمدرسة خارج مكانها فى قارة أخرى .

وقد يرتبط اسم المذهب أو مجموعة من المذاهب والتيارات باسم الدولة . فهناك المثالية الالمانية ، والفلسفة الانجلوسكسونية ، والروحانية الفرنسية ، والبرجماوية الامريكية وكأن القومية أصبحت عنوانا لمذهب ومؤشرا على تيار ، ودليلا على اتجاه . وانتشر ذلك ايضا فى فكرنا القومى فاصبح البعض منا نصير المثالية الالمانية، والآخر مؤيدا للفلسفة الانجلوسكسونية ، وثالثا مروجاً للروحانية الفرنسية .. الخ . فطغت روح القوميات الاوربية على القومية العربية دون محاولات للتعبير المباشر عن روح القومية العربية .

وقد يشتق اسم المذهب من القرن كله فيقال فلسفة القرن السادس عشر وتعنى عصر النهضة . وفلسفة القرن السابع عشر وتعنى العقلانية ، وفلسفة الثامن عشر وتعنى التنوير ، وفلسفة التاسع عشر وتعنى اما المثالية أو الرومانسية أو الوضعية، وفلسفة العشرين وتعنى الوجودية أو الظاهراتية أو البنيوية . ولما كان الوعى الاوربى يزهو دائما بأنه مكتشف الزمان والتقدم والتاريخ ، فإن القرن العشرين يكون بالضرورة أكثر كالا من القرون السابقة عليه . فالفلسفة ابنة عصرها . ومن لا يعرف فلسفة القرن العشرين لا يكون

فيلسوفاً . ولما كنا نجرى وراء الغرب ، وندعى الحداثة ، ونضع أنفسنا في قرون
لسنا فيها هرعنا إلى فلسفات القرن العشرين واصبح منا الظاهراتي ،
والوجودي ، والبنوي ، والشخصاني ، والتوماوي الجديد ، والتفكيكي . مع
أن كل حضارة لها عصورها ، وكل وعي له فلسفاته ومساره .

وقد يُشتق اسم الفلسفة من العصر كله . فهذه فلسفة العصور الحديثة ،
وتعني تلك التي نشأت في الغرب منذ القرن السابع عشر حتى العشرين ، في
مقابل فلسفة العصر الوسيط التي تعني الفلسفة الغربية منذ القرن الحادي عشر
حتى الرابع عشر . أما عصر آباء الكنيسة فيعتبر مصدر فلسفة العصر
الوسيط أولا هوتا يُدرس في مدارس العقائد ولرهبان الكنائس . ووضعنا أنفسنا
في هذا التحقيب . فنحن ندرس ايضا فلسفة العصور الحديثة ، وفلسفة
العصور الوسطى ، ونحن لسنا في العصور الحديثة بل اننا في مرحلة انتقال من
الاصلاح الديني إلى عصر النهضة ، في نهاية السبعمئة سنة الثانية ، عصر
الشروح والملخصات ، بعد السبعمئة سنة الاولى ، عصر الابداع ، وعلى
مشارف السبعمئة السنة الثالثة بداية الدورة الثانية والابداع الثاني والريادة
الثانية . ولاكنا في العصور الوسطى بل كنا في فترة الابداع الاولى ، في عصرنا
الذهبي الاول .

كل هذه التسميات والاشتقاقات كانت محاولة من الوعي الأوربي لتغطية
الواقع العاري بعد عصر النهضة عن طريق تحويل الشخص أو المفهوم أو التصور
أو المنهج أو المدنية أو القرن أو العصر إلى مذهب حتى يمكن فهم العالم
وتصوره ، وتأسيس نظرية معرفة بديلة ، وتحقيق الوثام المعرفي بين الانا
والعالم .

ونظرا لارتباط التصورات الجديدة باسماء اصحابها وباجتهاداتهم الخاصة فإنه
غالبا ما يتم العثور عليها عن طريق جديس مفاجئة في ليالي مفترجة مثل ليلة ١٠
نوفمبر ١٩١٩ التي اكتشف فيها ديكارت « علما رائعا » . وكان لدى
البعض منهم احساس بالجدة والابتكار . لذلك سمي بكون مشروعه « الآلة
الجديدة » وهو المنطق الاستقرائي في مقابل الآلة القديمة وهو منطق ارسطو .

وسمى جاليليو علمه « العلوم الجديدة » ، وسمى فيكو علمه « العلم الجديد » . وكان هذا الاحساس بالجددة قد بدأ من قبل منذ القرن الثالث عشر عند ريمون لول بعنوان « الفن العظيم » أو « العام » . وهى نفس الفترة التى نعيشها نحن الآن فى مشروع « التراث والتجديد » اعلان عن التحول من القديم إلى الجديد ، ونقل مسار الحضارة نقلا نوعيا من مرحلة إلى مرحلة^(١٠) .

لذلك ارتبط المشروع الأوربى بالذاتية لانه مشروع معرفى خالص يضع الذات قبل الموضوع كما اتضح ذلك فى اليقين الأول عند ديكارت « الكوجيتو » ، وفى الثورة الكوبرنيقية عند كانط ، وفى « ظاهريات الروح » و « علم المنطق » عند هيغل ، وفى « الظاهريات » عند هوسرل كما عرضها فى « الافكار » . كل المذاهب الفلسفية الكبرى فى المخططات الاربعة للوعى الأوربى : ديكارت ، كانط ، هيغل ، هوسرل تبدأ من الذاتية، ومنها خرجت المثالية . فالذات حاملة للمثال ، وواضعة للفكر . بل أن المثالية الحسية عند هوكلى هى ايضا ذاتية . والمذهب الحسى التجريبي عند لوك وهوبز وهيوم ايضا ذاتية حسية . بل أن المذاهب الحيوية والارادية والانسانية والوجودية والتحليلية والبرجماتية تنبثق ايضا من الذاتية التى تعبر عن نفسها بالحياة او الارادة او الإنسان او الوجود او الفعل او العمل . بل أن المذاهب الوضعية التى تعطى الأولوية للواقع على الفكر هى ذاتية مضادة أو ذاتية مقلوبة مثل الوضعية والماركسية والتطورية ، ذاتية جمعية أو وعى اجتماعى أو روح طبيعية . وأصبحت الذاتية عنوانا على الوعى الأوربى وهو فى الذروة وفى الفلسفة بعد كانط مثل نيتشه وفى الفلسفة الرومانسية عند شلنج ، الذاتية المتحددة بالموضوعية ، والروح المساوقة للطبيعة . وهو ما يعادل محمد اقبال لدينا وفلسفته فى الذاتية « نخودى » التى من نفس الاشتقاق للفظ الله « نخودا » . فالذاتية هو الله والله هو الذاتية . لذلك ارتبط محمد اقبال بالفلسفة الغربية وبالمشروع الغربى قبل افلاسه ونعيه لاهله . الذاتية هو الله والعلم

(١٠) الآلة الجديدة Novum Organum ، العلوم الجديدة The new sciences ريمون لول (١٣٢٥ - ١٣١٥) ، الفن العظيم Ars Magna أو العام Generalls

والعالم . هى الحقيقة الاولى . وهى الموضوعية فى مرحلة الكمون . لذلك كان للمعرفة الاولوية على الوجود، وكانت نقطة البداية فى الوعى الأورنى المثالية .

ثانياً : التنظير العقلى

وبناء على متطلبات هذا المشروع المعرفى بدأ الوعى الأورنى يظهر قدرة فائقة على التنظير منذ البداية فى « أنا أفكر » حتى النهاية فى « أنا موجود » . أصبح العقل قادراً على فهم انساقه الرياضية الخاصة ونظمه الفكرية ومذاهبه الفلسفية . كما استطاع تحويل المادة إلى مفاهيم مثل الحركة والامتداد . « أعطنى الحركة والامتداد اعطك العالم » . ووجد الإنسان بينه وبين العقل فى الإنسان العاقل عودة إلى الحيوان الناطق . أصبحت وظيفة الوعى الأورنى تحويل كل شىء إلى عقل حتى لقد اعتبر ماكس فيبر وهو سرل التعقيل أو التنظير إحدى السمات الجوهرية للوعى الأورنى يتميز بها على غيره من الشعوب التى لم تصل إلى هذه الدرجة من القدرة على التنظير، واقتصرت على ممارسة القيم العملية فى الاخلاق والدين . لم تثق حضارة بالعقل ثقة الحضارة الأوربية به باستثناء الحضارة الاسلامية . وكما وثقت بوسائل المعرفة الانسانية الحسية والعقلية والوجدانية كما وثق به الأصوليون القدماء . سماه ديكرات الحس السليم ، وسماه كانط العقل النظرى، وسماه الانجليز الحس المشترك ، واطلق عليه هيغل لفظ الروح، وسماه هو سرل العقل . اكبد الجميع على البداهة ، والنور الفطرى ، وعموم المبادئ ، وشمول المصادرات ، وعلى أهمية الاتساق ، وضرورة الاستنباط وهو ماسماه القدماء التولد . فالنظر يولد العلم ، والعلم فطرى وكسبى .

١ - العقل النظرى

ظهر العقل فى الوعى الأورنى باعتباره عقلاً نظرياً أولاً ثم تحول بعد ذلك إلى عقل عملى نظرى ايضا . وضح ذلك عند كانط خاصة فى الاخلاق النظرية . وهى تعبير عن العقل العملى النظرى . ولم ينقلب على ذلك الا ماركس فى

اعطائه الاولوية لتغيير العالم على فهمه وتفسيره . ولكن حتى في هذا التحول ظل مثاليا ، فالتغيير تعبير عن مقتضيات العقل العملى النظرى بمصطلح كانط أو عن تجليات الروح بتعبير هيجل . فالعقل هو الجانب النظرى فى الوعي الاورى . وظيفته التنظير ، وتحويل الواقع إلى مثال ، والمادة إلى تصور حتى . يستطيع الانسان أن يعيش فى عالم يحكمه الفكر . الفكر يشرع للواقع ، والواقع ينضوى تحت الفكر .

ظهر التنظير أولا فى العلوم الرياضية أى على مستوى العقل الخالص . فنشأت الرياضيات الجديدة . أنشأ ديكارت الهندسة التحليلية واكملها كومت . وحاول لينتزر تأسيس رياضيات شاملة لكل العلوم . واسس حساب التفاضل والتكامل . وقامت الهندسة اللااقليدية لتبين قدرة العقل ليس فقط على التنظير بل ايضا على الخيال . وتأسست نظرية المجموعات ، ونظرية الكثرة ، وحساب الاحتمالات ، والجبر الحديث ، والمنطق الرياضى ، والمنطق الرمزى . وتأسست الرياضيات البحتة ، فأصبحت الرياضيات غاية فى ذاتها ، ذاتا وموضوعا .

وامتد التنظير ايضا إلى العلوم الطبيعية . فتم تحويل الطبيعة إلى رياضة على يد جاليليو ثم اكتشاف قوانين الطبيعة عند نيوتن . وفى النظرية النسبية ومصادرها فى النظرية التمجوية تحولت العلوم الطبيعية إلى رياضيات بحتة . واستقلت الروح والطبيعة كما نادى الشعراء والفلاسفة الرومانسيون من قبل : جوته ، هيجل ، شلنج . وكما بين ذلك رسل اخيرا فى « تحليل العقل » و « تحليل المادة » . فالمادة لاتظهر الا من خلال الحس ، والحس احدى وظائف العقل ومراحله الاولى كما بين الاصوليون القدماء . والاستقراء استنباط مقلوب . والاحصاء يبدأ من الطبيعة وينتهى بالرياضة مثل حساب الاحتمالات .

وامتد التنظير ايضا إلى العلوم الانسانية لبناء نماذج رياضية لها بعد أن اثبتت الرياضيات صدقها وتعينيها . فنشأ منذ البداية علم النفس العقلى عند فولف . وكتب ديكارت رسالة فى الانسان : وكتب اسبينوزا رسالة فى الانفعالات ، تطبيقا لنظرية المعرفة العقلية . وحول كانط علم الاخلاق إلى اخلاق عقلية خالصة فى « نقد العقل العملى » و « اسس ميتافيزيقا الاخلاق » . كما حول

بنتام علم الاخلاق إلى علم حساب اللذات . كما ظهر علم السياسة العقلاني عند اسبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » وعند كانط في « مشروع السلام الدائم » ، وعند هيجل في « فلسفة الحق » . وتأسس علم الجمال العقلي عند كانط في « نقد ملكة الحكم » . كما قام علم القانون العقلي عند فشته في « فلسفة القانون » . واصبح للعقل سلطان على كل شيء . وتحدث كانط عن عصر التنوير . كما كتب توماس بين « عصر العقل » .

كما تحول الدين من مفهومه القديم العقائدى الايماني الشعائرى التاريخى الكنسى إلى دين عقلى خالص كما كان الحال عند المتكلمين والحكماء في تراثنا القديم . اصبح العقل قادرا على اثبات وجود الله . ولم يعد الايمان سرا يتجاوز حدود العقل . ولم يعد الله مجسما أو مشبها بل اصبح منزها ، ليس كمثله شيء ، ذاتا وصفاتا وافعالا . وأصبح للانسان حرية واختيار ضد القضاء والقدر المسبقين وخارج الارادة الالهية الشاملة دون ما حاجة إلى عون خارجى أو فضل الهى . اصبح الانسان مسؤولا عن نفسه لا عن اخطاء غيره ، قادرا على إنقاذ نفسه بنفسه بارادته الحرة ، دون انتظار لمخلص . واستعاد الانسان براءته الاصلية دون تحمل خطيئة ارتكبها غيره ، واصبح خيرا بفطرته . أما الشر فإنه مكتسب من النظم الاجتماعية . حدث تحول جذرى فى الوعي الأوربى من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة ، من التأليه والتجسيم والتشبيه إلى التنزيه ، ومن الجبر والكسب إلى الاختيار ، ومن النقل إلى العقل ، ومن نظام الامامة إلى الدولة إلى الوطنية الحديثة ، ومن التعيين بالنص إلى الاختيار بالبيعة . وبلغتنا تم التحول من الاشعرية إلى الاعتزال . بعدنا بألف عام . وابتدأ الوعي الأوربى فى القرن السابع عشر فى التمهيد لفلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر لاعلان استقلال الانسان عقلا وارادة . وما أعلنه لسنج فى القرن الثامن عشر بانتهاء عصر النبوة . وبلوغ الانسانية ووصولها إلى مرحلة النضج دون حاجة إلى هداية أو ارشاد أو تدخل أو عون من الخارج اعلنه الاسلام قبله بألف عام . فالعقلانية الاوربية امتداد لعقليتنا الاسلامية الاعتزالية الفلسفية الاولى .

وقد شمل التنظير ايضا باقى مظاهر الحياة العلمية ، فى الحياة اليومية وفى تنظيم العمل وفى الادارة والتصنيع وفى الحياة السياسية والقانونية . تم تنظيم استعمال الوقت كما هو الحال فى تنظيم اوقات الصلاة عند الاصوليين ، اقتضاء الفعل فى الوقت على الفور والا كان على التراخى أو قضاء وهو أقل قيمة من الاتيان به فى الحال . وتم تطبيق العمل طبقا للوقت وساعات العمل . وتحددت لذلك نظم الادارة . وبتطبيق العقل فى الآلة نشأ التصنيع والتحكم الآلى فى الانتاج الصناعى . فالآلة عقل مادم يعمل ويفكر . وامتد التنظير إلى الحياة السياسية والقانونية. فنشأت الدساتير والقوانين المدنية . وتم اعلان الحقوق والواجبات للمواطنين المتساوين امام القانون بما فى ذلك رئيس الدولة ، وقائد الجيش ، ورئيس الشرطة .

٢ - وجهات النظر

لما تحول مركز الكون من الله إلى الانسان فى بداية الوعى الاوربى وبعد الإصلاح الدينى وعصر النهضة اصبح الانسان مقياسا لكل شىء . وأعيد اكتشاف بروتاجوراس فى المصدر اليونانى لتأكيد هذه النزعة الانسانية النسبية ، ليس الانسان العام المطلق بل الانسان الفردى المتغير . الحقيقة وجهة نظر ، انسانية متغيرة . كان المذهب الانسانى خطوة إلى الامام ثم جاء الانسان الفرد المتغير ، وليس الانسان المطلق ، بما هو انسان ، خطوة إلى الخلف . «أنا أفكر فأنا إذن موجود» تعبر عن الانسان من حيث هو انسان عند ديكارت وكانط . ولكن ضمت هذه الانا فى ثناياها الانا النسبى القومى ، الفرنسى أو الالمانى أو الاوربى. إذ يقول الانا القومى : أنا أفكر وأنت موضوع تفكيرى . ويقول الانا الاوربى : أنا أفكر وأنت مجالى الحيوى. ثم اصبح الروح الاوربى الذى ينبثق من الجسد اللا أوربى فى الشرق القديم حيث لم تستيقظ الروح بعد .

ولما كان الاجتهاد الدائق باستمرار وجهة نظر بعد أن انهارت التصورات الكلية أمامها تعددت وجهات النظر. بتعدد المنظرين . ولم يعد فى الامكان إيجاد

حقائق كلية بديلة بعد أن اكتسب الوعي الأوربي مناعة ضد قبولها وبعد أن ثبت لديه بالدليل القاطع زيفها وبطلانها وعدم قيامها على العقل والطبيعة . أصبحت « وجهة النظر » « ركن النظر » ، كل منها يرد الكل إلى أجزائه^(١١) . فوقع الوعي الأوربي منذ بدايته في خطأ رد الكل إلى الجزء : العالم مثال ، العالم واقع ، العالم عقل ، العالم حس ، وكل وجهة نظر تنفى الاخرى . صحيح أنه كانت هناك محاولات لنيل الكل وعدم التنازل عنه ورفض رده إلى الاجزاء منذ بداية الوعي الأوربي عند اسبينوزا وفي الذروة عند هيغل وفي النهاية عند هوسرل وفي العلوم الانسانية عند الجشطتت ولكن ظلت وجهات النظر هي الغالبة . وكان الكل احدى وجهات النظر مثل غيرها وليس على النقيض منها . لدرجة أن وجهة النظر تحولت إلى مذهب فلسفي معاصر هو المنظور عند أورتيجا أى جاسيه^(١٢) .

ولما كانت وجهات النظر كلها معقولة ، فكلها ترد الكل إلى احد اجزائه ، وليس لاحد الاجزاء فضل على الجزء الآخر ، تساوت المذاهب ، وأصبحت كلها على نفس القدر من الصواب والخطأ . تكافأت الادلة ، بتعبير القدماء ، وغاب الترجيح . فتحولت التعددية إلى مذهب كما هو الحال عند وليم جيمس في « عالم متعدد » ، وأصبح الاختلاف حول الحقيقة هو الحقيقة ذاتها . فتأصلت التعددية دون تكفير لاحد الاجزاء للجزء الآخر ، وتعددت وجهات النظر دون تحويل احداها للآخرى . اصبح الوعي الأوربي يزهو بأنه وحده حضارة التعدد والاختلاف كما هو الحال في حضارتنا القديمة « اختلاف الائمة رحمة بينهم » ، « كلكم راد وكلكم مردود عليه » ، « اصحابى كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم » . وكانت التعددية قد أصبحت احد مبادئ علم اصول الفقه في الاجتهاد والاستفتاء « الصواب متعدد » ، « الحق النظرى متعدد ، والحق العملى واحد » . أصبحت التعددية ايضا قوام الحياة السياسية

(١١) وجهة النظر Point de vue ، « ركن النظر » Coin de vue .

(١٢) « ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه » ، دراسات فلسفية ص ٤٤٦ - ٤٨٦ .

في نظام تعدد الاحزاب اساس النظم الديمقراطية الحديثة ، ودعامة الحرية
والمساواة ، حرية الفرد ، ومساواة الجميع أمام القانون^(١٣) .

ومن كثرة تراكم وجهات النظر وتضاربها بحيث استوت جميعها امام العقل ،
لا فرق بين حق وباطل ، صواب وخطأ ، بدأت النسبية تسرى في الوعي
الأوربي حتى اصبحت جزءا من نسيجه ، نسبية الحقيقة وتغيرها ضد اطلاقها
وثباتها . كل شيء متغير ، وكل شيء نسبي ، ووجد الوعي الأوربي في مصدره
اليوناني ما يؤكد له نسيجه عند هرقليطس . ثم عبر عن ذلك هيجل في أن التغير
هو المطلق الوحيد ، وأن المطلق الوحيد هو التغير . وأعطى كيركجارد الاولوية
للصيرورة على الوجود . ورأى دارون التطور في الطبيعة ، لافرق بين الجماد
والحياة . واكدت فلسفات التاريخ نفس الشيء بمحاولاتها رصد مراحل التقدم
البشرى عبر المجتمعات والحضارات . واستمر الحال حتى الفلسفة المعاصرة عند
برجسون في « التطور الخالق » وهو يتهد في « العملية والواقع » ايثارا
للمتحول على الثابت حتى لقد رأى البعض منا في مشاريعه الفكرية المعاصرة أن
بداية النهضة عندنا ايضا هو في التحول من الثابت إلى المتحول^(١٤) .

ونظراً لتهدم الانساق القديمة ، وانهار التصورات الموروثة تحت معاول النقد
العقل والعلمي الجديد بدأ الشك في الموروث القديم يثبت فاعليته وأهميته .
فأصبح الشك أولى مقدمات النظر كما كان الحال في تراثنا القديم لدى علماء
أصول الدين خاصة المعتزلة منهم في اعتبار النظر أول الواجبات على المكلف ،
واعتماد الشك أولى مقدمات النظر^(١٥) . «أنا أشك فأنا إذن أفكر» . بدأ الوعي
الأوربي بالشك المنهجي عند ديكارت بعد أن كان الشك فلسفة تقضى على كل
شيء كعمول هدم وتقويض لا يستثنى شيئاً عند مونتاني . واستمر الشك

(١٣) « الجلولور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر » ، « الدين والثورة في مصر

١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الثاني : الدين والتحرر النقالي ص ٩٩ - ١١٨ .

(١٤) أدونيس : « الثابت والمتحول ، بحث في الابداع والاتباع عند العرب » ، (ثلاثة اجزاء) .

(١٥) « من العقيدة إلى الثورة ، محاولة لاعادة بناء علم اصول الدين » ، الجزء الاول : المقدمات

النظرية ص ٣٣٥ - ٣٦٧ .

بصور عديدة بعد مونتاني وديكارت في التوقف عن الحكم فيما يتعلق بحقائق الامور لأن العقل لا يصدر أحكاما الا على الظواهر كما هو الحال عند كانط ، وفي الشك في وجود تصورات ذهنية سابقة على الحس ومستقلة عنه عند لوك وهوبز وهيوم ، وفي التوقف عن الحكم فيما يتعلق بالوقائع المادية في العالم الخارجى والموضوعة بين قوسين عند هوسرل . ثم تحول الشك من منهج إلى طبيعة ، ومن أداة إلى مزاج ، ومن وسيلة إلى غاية حتى ضاع الاعتقاد الجديد كما ضاع الايمان القديم .

ومن كثرة الشك والتقلب ، ولطول البحث والتنقيب ، وبهدم اليوم ماتم اكتشافه بالأمس ، وبتقويض الغد مايم اثباته اليوم ، تساوى كل شيء مع كل شيء . لم يعد هناك شيء ثابت يعرف على نحو مطلق . ولم يعد هناك يقين دائم بشيء لا منهجا ولا موضوعا ولا غاية . انتهى الوعي الأوربي إلى العدمية المطلقة . وانقلب المشروع المعرفي رأسا على عقب ، من العقل إلى الارادة ، ومن اليقين إلى الشك ، ومن البحث إلى الازمة ، ومن المفكر إلى النزوع ومن التفاؤل إلى التشاؤم ومن التقدم إلى الانهيار ، ومن الملاء إلى الخلاء ، ومن الروح إلى الخواء . كما تجلى ذلك في أوضح صورة عند نيتشه ثم عند فلاسفة الوجود خاصة عند هيدجر وسارتر وفي الفلسفة التفكيكية عند دريدا . لقد اعلن نيتشه عن أن عصر العدمية قادم . كما أعلن سارتر أن الوجود عدم ، كما ينتهى التفكيك إلى عدم . وإذا كان الوعي الأوربي في مرحلة الذروة قد اكتشف أن العقل هو الوجود كما بان ذلك عند هيجل فإنه في مرحلة النهاية قد اكتشف أن الوجود عدم^(١٦) . فإذا كان العقل هو البداية فإن العدم هو النهاية .

٣ - حدود العقل .

لقد استطاع العقل ، الجانب النظرى في الوعي الأوربي، أن يصل إلى أعلى درجة ممكنة من العموم والشمول كما وضحت في الرياضيات الشاملة عند ليبنتز

I. Hyppolite : Logique et Existence (١٦)

ضد تأليه الاشخاص ، وتجسيم العقائد ، وتشبيه الصفات ، وخصوصية العرق والدم ونقاء العنصر . كما استطاع أن يدرك موضوعاته ، بالرغم من وجهات النظر . واصبح العقل والطبيعة صنوان في مقابل النقل وما بعد الطبيعة ، وضد السحر والخرافة والوهم . كما استطاع السيطرة على الانفعالات والاهواء والتحكم في الغرائز ضد الانسان المتوحش وصراع الارادات وشرعية الغاب . كما أنه استطاع تأسيس المجتمع الرشيد ضد مظاهر الفوضى وصنوف الارهاب^(١٧) .

ومع ذلك كان للعقل حدود جعلته قاصرا عن امداد الوعي الاورى بكل ما يحتاج . قصر الجانب النظرى في الوعي الأورى عن اشباع حاجاته وكأن مطالب الجسد كانت أوسع نطاقا من استعدادات الروح .

وقع العقل في الصورية . وذلك لأن العقل من حيث هو تعبير جديد عن التقوى القديمة والعواطف المتطهرة التى تستكشف من العالم ومن المادة ظن أن الحقيقة خارج العالم ، في نطاق الصورة المحضة كما كان الحال في العصر الوسيط . فالصورة تحتوى على حقيقة أكثر ما تحتوى الموجودات المركبة من مادة وصورة، والمتعينة في مادة . وتقع العلوم الصورية تحت هذا الحكم . فهى تحاول ايضا أن تبحث عن الحقيقة المجردة ، وأن تنسج الكون في نظرية للمجموعات كما ينسجه الذهن الالهى دون الاستعانة بالكلام الانسانى أو الالهى . وكلما زاد التجريد قل الالتصاق بالواقع ، وزاد الفهم على حساب التغيير ، وقوى النظر على حساب العمل . وبدأ صراع الارادات الفردية والقوى الاجتماعية من وراء العقل أو من تحته تمزج الانساق الصورية، وتقلب العقل رأسا على عقب ، وتظهر نقائص العقل على أنها البديل الوحيد .

كما وقع العقل في المادية ، وكأنه وقع في النقيضين ، في الصورية أولا ثم في المادية ثانيا . فالعقل يتعامل مع الطبيعة ، والطبيعة عالم الاشياء . وحتى يستطيع

(١٧) « أزمة العقل أم انتصار العقل ؟ » ، قضايا معاصرة (٢) في الفكر الغربى المعاصر ص ٣٤ -

العقل تصورها وقياسها والتحكم فيها فإنه تصورها مادية كمية مقسمة إلى اجزاء . فانفقت صورية العقل مع مادية الطبيعة ، كل منهما يجد ماينقصه عند الآخر . وأصبحت علاقتهما معا منذ كانت علاقة الصورة بالمادة أو علاقة الشكل بالمضمون . فالمثالية والواقعية ليسا نقيضين بل هما صنوان . والعقلانية والحسية ايضا واجهتان لعملة واحدة . والصورية والمادية يكمل بعضهما بعضا . كل منهما يعبر عن مطلب ومقتضى ، المثال والواقع ، النفس والبدن . ويحدث نفس الشيء في العلوم الرياضية، فالهندسة التحليلية والهندسة الوصفية تعبران مختلفان عن نفس المساحة .

ولما كان العقل موجها نحو الطبيعة فإنه يتعامل مع العالم الخارجى ، يدركه في ثباته . وإن ادركه في حركته فإن قوانين الحركة هى نفسها قوانين ثابتة . أقرب إلى الميكانيكا منها إلى الديناميكا . لا يستطيع العقل الدخول إلى الباطن ، باطن النفس أو حقائق الاشياء . لا يستطيع أن يحركها أو يغيرها والا فلتت منه . لذلك كان افضل موضوع لديه هو الهندسة ، الكم المتصل ، أو الحساب ، الكم المنفصل . وبالرغم مما حاوله هيجل من وضع حياة فى العقل لدرجة تسميته الروح إلا أنه كان حياة للمقولات وصراعا جدليا شبه آلى بين الاضداد ، آلة جهنمية متحركة تأكل كل شىء . فكان لابد من الانقلاب عليه فى كل فلسفات الحياة المعاصرة إلى الحدس أو اللاشعور أو الارادة أو النزاع أو القوة بل والبدية باللامعقول وبالاشتباه .

ولما كان العقل يتعامل مع العالم الخارجى الثابت الذى يتحرك آليا فقد فقد العالم حرارته . لذلك يتعامل العقل معه ببرود سُمى الموضوعية والحياد حتى يستطيع اكتشاف قوانينه المطردة دون ماتدخل من العواطف والانفعالات . فالذاتية ضد الموضوعية ، والموقف نقيض الحياد . لذلك اتت الحركة الرومانسية ، « العاصفة والاندفاع » ، ضد برودة العقل ، حرارة الحياة فى مقابل برودة الموت ، واخلاق الحياة فى مقابل اخلاق القانون .

وقد ارتبط العقل دائما بالطبقة المتوسطة التى بيدها السلطة فى حين ارتبطت الطبقة العليا بالارادة والقوة ، والطبقة الدنيا بالحس والتجربة . كانت

وظيفة العقل تبرير النظم الاجتماعية والسياسية ، وإيجاد شرعية مقبولة لها . يفهم كل شيء أى يبرر وجوده دون الثورة عليه . لذلك وجد الحجج على الشيء ونقيضه . لقد ظهر العقل فى مرحلة تحول المجتمع الأوربى من الاقطاع إلى الرأسمالية للمجتمع الحر المفتوح فأصبحت الليبرالية دعامة للرأسمالية . وشرح اخلاق القانون والنظام دعما للتأسك الاجتماعى ، وفرض اخلاق الواجب تدعيما للسلوك الاجتماعى الفاضل . سلوك الطبقة المتوسطة فى مقابل تحايل الطبقة العليا وانحراف الطبقة الدنيا . لقد حاول ماركوز إعادة تفسير العقل باعتباره ثورة لتغيير الوضع القائم قاضيا على الاشتباه فى فلسفة هيجل: هل هو فيلسوف الثورة أم فيلسوف النظام؟ إلا أن ذلك كان قراءة عصرية له من منظور ثورة الشباب^(١٨) . إنما قراءة من عصر هيجل لهيجل ربما لجعلته فيلسوف الدول البروسية القائمة .

ونظرا لانتصارات العقل المستمرة منذ عصر النهضة حتى الذروة، وقدرته على التحول من القديم إلى الجديد ، ونقد التراث القديم ، وتأسيس اليقين الجديد غرز فيه روح التفاؤل ، ومع كل انتصار جديد ضد العلوم القديمة وتأسيس العلوم الجديدة تزداد روح التفاؤل حتى لم يعد هناك شر . واصبح هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة ، يتضمن انسجاما وتآلفا مسبقاً . فالشر ضرورى للخير ، والموت طريق اكتشاف نعمة الحياة ، والمرض هو السبيل إلى الصحة . كان ذلك ممكنا حتى الذروة ومنذ انتصار الثورة الفرنسية . ولكن بعد أن اشتدت ازيمات العصر وكما بدت فى الفلسفة المعاصرة فى القرن العشرين بدأ التفاؤل فى الخفوت بالرغم مما يقال عن آمال القرن الواحد وعشرين وتوقعاته ، وظهرت نعمة التشاؤم عند فلاسفة التاريخ المعاصرين . ولم يعد السؤال هو شروط التقدم كما كان الوضع فى البداية بل اسباب الانهيار ، وهو الآن السؤال فى النهاية .

(١٨) « العقل والثورة عند ماركوز » ، فضايا معاصرة (٢) فى الفكر الغربى المعاصر ص ٤٦٦ -

ثالثاً : الواقع والقيمة

وإذا كان المشروع المعرفى النظرى هو بداية الوعى الأورنى إلا أنه اصطدم بالمشروع الاخلاقى العملى. فاضطر لمواجهة وتضمنه مباشرة أو عن طريق غير مباشر . وإذا كان المشروع المعرفى يهدف إلى تغطية الواقع العادى ، بعد عصر النهضة ، بغطاء نظرى بديل فإن المشروع الاخلاقى كان يهدف إلى تأسيس العمل كبديل عن الممارسات الدينية القديمة للفرد أو الدولة ، للمؤمن أو للكنيسة . ولكن ظلت الاولوية للمشروع النظرى على المشروع العملى . وإذا تناول النظر موضوع العمل فإنه يتناول له كموضوع نظرى كما وضع ذلك عند كانط فى « نقد العقل العملى » . وهو فى الحقيقة تحليل نظرى للعقل العملى أو كما يقول كانط نفسه « النظرية الابتدائية للعقل النظرى العملى » . وإذا كانت المثالية هى التى حملت لواء المشروع المعرفى بالاساس فإن التجريبية هى التى حملت لواء المشروع العملى . ولو أن كلا منهما تعرض للمشروعين معا . فالمثالية نظرية فى المعرفة لها تطبيقاتها فى الاخلاق . والتجريبية نظرية فى الواقع لها انعكاساتها فى المعرفة . ويمكن القول ايضا وعلى نحو مختلف أن المثالية هى اساسا نظرية فى الاخلاق ، اولوية الذات على الموضوع ، تطبيقا لقول المسيح « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك ؟ » ثم عبرت عن نفسها فى صيغة نظرية فى المعرفة ، وأن التجريبية هى اساسا نظرية فى المعرفة ، رؤية الواقع المباشر من خلال الحس ثم تم تطبيقها فى ميدان الاخلاق . ويمكن القول ايضا على نحو ثالث ومخالف ايضا أن كلا التيارين كقاصدين فى الوعى الأورنى موقفان خلقيان عمليان سواء المثالية أو الواقعية العقلانية أو التجريبية فى صيغتين نظريتين لما كان المشروع المعرفى هو أهم ما يميز الوعى الأورنى فى البداية^(١٩) . فقضية الواقع والقيمة هى فى حقيقة الامر قضية النظر والعمل فى الوعى الأورنى .

(١٩) وهذا هو تفسير استاذنا المرحوم الدكتور عثمان امين لمشروع الفلسفة الغربية .

١ - اتحاد الواقع والقيمة

ولقد استطاع المشروع المعرفى فى بداية الوعى الأوربى فى اختياره الرئيسيين العقلانية والتجريبية مواجهة موضوع الواقع والقيمة والانتهاى إلى رأى واحد فيما يتعلق بالصلة بينهما وهو الاتحاد . فالقيمة واقع ، والواقع قيمة بصرف النظر عن المدخل النظرى لكل من التيارين ، المدخل العقلى أو المدخل التجريبى . ويظهر ذلك بوضوح فى التطبيقات العملية لكل من التيارين فى الاخلاق والسياسة .

ففى العقلانية الجذرية التى مثلها اليسار الديكارتى وهو اسبينوزا كانت القيمة من مقتضيات العقل ومن متطلبات الواقع على حد سواء . فاتحدت القيمة بالعقل والواقع مثل الوحدة الثلاثية فى تراثنا القديم بين الوعى والعقل والواقع^(٢٠) . ولكن الوعى الأوربى فى بدايته وهو يتحول من الدين إلى العلمانية حول الوعى إلى قيمة ، والدين إلى اخلاق ، والشرعية الالهية إلى قانون مدنى . فأصبح الدين شاملا يقوم على مبادئ عامة تشابه اصى التوحيد والعدل عند المعتزلة . وفى السياسة فرض العقل قيمة الحرية والديمقراطية ضد التبعية للكنيسة والحكم الثيوقراطى لخلق نموذج لمجتمع مدنى جديد : مواطن حر فى دولة حرة . واستمرت العقلانية الجذرية عند فشتة فى وحدة النظر والعمل ، وجعل موضوع العلم هو الحرية ، وأن العالم هو نتاج الحرية . وقد بلغت قمة الوحدة بين العقل والواقع أو بين الروح والطبيعة عند هيغل فى المثالية المطلقة وعند شلنجر فى فلسفة الهوية . وقد استمر اليسار الهيجلى فى الدفاع عن حرية الفرد وحرية الوطن بتأسيس الوعى القومى المستقل القائم على مفاهيم الاستقلال الذاتى والحرية . ورعت الهيجلية الجديدة بناء الدولة فى إنجلترا وإيطاليا وروسيا ، دفاعا عن الاخلاق الطبيعية ، والقانون الطبيعى . واستمر الحال كذلك حتى المثالية التقليدية طوال القرن التاسع عشر التى بدأ

H.Hanafi : Les Méthodes d'exégèse : La structure a priori du donné (٢٠) .
révélé pp. 309-321

الواقع يسقط منها شيئاً فشيئاً منضمّاً إلى الواقع المادى التطورى وابتلاع المثالية فى الفكر الصورى الرياضى المنطقى . وقد ساند ذلك نظرية فى المعرفة تقوم على العقل، وترفض أن تند عنه اية استثناءات ارادية أو سياسية. فالعقل قادر على أن يفرض القيمة ويحققها فى الواقع نظراً للتأثر التام بينهما .

وقد قامت التجريبية بنفس الشئ باسم التجربة ولتحقيق نفس الهدف وهو اتحاد القيمة والواقع . ففرض لوك قيمة التسامح فى الدين فى « رسالة فى التسامح » . ووضع نسقا عقلانيا للعقائد فى « معقولة الدين المسيحى » وكما هو الحال فى علم الكلام الاعتزالى وأولوية العقل على النقل . وفى « رسالتان فى الحكومة » فرض العقل فيه الحكم النيابى الذى يقوم على الانتخاب الحر والتمثيل البرلمانى ضد الحكم الالهى ونظم القهر والطغيان ، وتأسيس المجتمع المدنى الحر ضد المجتمع الكنسى القديم ، واقامة السلطة على العقد الاجتماعى وليس على السلطة الابوية، واعادة تفسير قصة آدم لينقض بها نظم الملكية الوراثية ، ونظم العبودية ، وأساليب الغزو والاستيلاء ومجتمعات الحرب من أجل حكومة مفوضة من الشعب ويمكن اقلتها ايضا من الشعب بسحب التفويض عنها . وحاول هوبز فى « التين »، بالرغم مما يقال عنه فى كتبنا المدرسية ومقرراتنا الجامعية من أنه نفى لاخلاق التضحية والايتار وتأيد لاخلاق الانانية والاثرة، تأسيس المجتمع المدنى الحر الخالى من السيطرة وتطبيق قواعد النقد العقلى فى الكتاب المقدس وموضوعات الوحي والالهام والسلطة الدينية والمعجزات والشياطين. كما عرض لذلك « فى الانسان » و « فى المواطن » . وكذلك فعل هيوم فى كتاباته الاخلاقية والسياسية والجمالية وفى محاوراته عن الدين الطبيعى ترسيخاً لقواعد العدل الاجتماعى وتأسيساً للدين الطبيعى فى التجربة البشرية وكأنه يبحث عن « اسباب النزول » . كما حلل الذوق والاحساس الجمالى والتراجيديا وكأنه يبحث عن « التصوير الفنى » والصور البلاغية فى القرآن الكريم . ويتصدى لمظاهر الخرافة واليأس والانتحار ويثبت خلود الروح . على عكس ما قيل لنا فى الترجمات ومقدماتها وفى الملخصات الجامعية من أنه حسى تجريبى مادى ينكر الوحي ويهدم الاخلاق. كما حلل حرية الصحافة ، وارد

تحويل السياسة إلى علم ، ووضع المبادئ الأولى للحكومة الرشيدة ، واستقلال البرلمان ، وميز بين الملكية والجمهورية ، وطالب بتعدد الأحزاب السياسية ، ودافع عن الحريات المدنية بحثا عن النظام السياسي الكامل. وقد تم تدعيم ذلك ايضا بنظرية تجريبية في المعرفة وتحليل للواقع التاريخي حتى يظهر اتحاد الواقع بالقيمة. واستمر الحال كذلك طوال فلسفة التنوير في ألمانيا وفرنسا ، في الاخلاق وفي السياسة من أجل خلق مفهوم المواطن الصالح وتأسيس المجتمع المدني والتشريع للعلاقات الدولية . واستمر العقل قادرا على رعاية القيمة وتحقيقها في الواقع وفي ذروة الوعي الأوربي قبل انقلاب الرومانسية عليه والتضحية بالعقل وربما بالقيمة ايضا في سبيل الحياة كواقع أوحده . واستمرت الليبرالية الأوربية على نفس المنوال في القرن التاسع عشر عند جون ستيورات مل في دفاعه عن الحكومة النيابية ، والديمقراطية ، والنظم البرلمانية ، والانتخاب الحر ، وتحرير المرأة، وإعادة النظر في قانون الاحوال الشخصية خاصة قوانين الزواج والطلاق . وبين طبيعة الدين وفائدته ، وارسى قواعده في التجربة البشرية مثل هيوم بحثا تلقائيا عن « اسباب النزول » . واستمرت الليبرالية في القرن العشرين تخفف من غلواء النظم الرأسمالية والشمولية ، وتسميت في الدفاع عن حرية الفرد والنظام الديمقراطي .

٢ - انفصال الواقع والقيمة

ومع ذلك ، بدأ الواقع في الانفصال عن القيمة تدريجيا منذ بداية الوعي الأوربي حتى بلغ ذروته في النهاية. فحدثت أزمة القرن العشرين ، وكأن العقل والقيمة كانا عاجزين عن احتواء الواقع كله . كان العقل محدودا باللاعقل ، وكانت القيمة محدودة بالقومية والعرقية . بدأ ذلك واضحا في اليمين الديكارتي ، وفي اليمين الكانطي ، وفي اليمين الهيغلي ، وفي اليمين الظاهراتي ، في المخططات الأربعة في مسار الوعي الأوربي .

فسند الثنائية الديكارتية المشهورة والعقل والواقع بدا متباعدين منذ البداية . ويزداد التباعد كلما تقدم الوعي الأوربي حتى قمة الانفراج في الذروة وقبل

العودة من جديد إلى التقارب والالتحام في الظاهريات . لما عجز العقل عن السيطرة على الواقع تحقيقاً لقيمة المثال ، بحث الواقع عن موجه آخر له فوجده في الارادة واللاعقل والنزوع والمجال الحيوى والقوة العضلية وفي حروب الغزو والاستيطان . فعند ديكارت الاخلاق المؤقتة خارج نطاق العقل . وهى : العادات والاعراف والتقاليد ونظم الحكم والعقائد وكل المسلمات المدونة وكأن العقل لا يعمل بيقين إلا فى العلوم والرياضيات ولا شأن له بالحياة العملية . والارادة أوسع نطاقاً من الذهن فى العمليات . لذلك يحدث الخطأ لأن العقل لا يستطيع أن يوجه كل شؤون الحياة . ومصير النفس غير مصير البدن ، متميزان ، الاول إلى الخلود والثانى إلى الفناء . والانفعالات المنجرة صاعدة من الدماغ تسرى فى الاعصاب . وبالتالي تنشأ الرياضيات من ناحية والفيزيولوجيا من ناحية أخرى. أما الحيوانات فالآلات حية لما كانت أجساماً بلا نفوس . وبالتالي انفصل العقل عن الواقع ، وبذرت بدايات الانفراج والسقوط ، الصورية والمادية . انفصل الواقع عن القيمة وأصبح بلا قيمة شجر مادة صماء . واصبحت قيمة العقل صورية محضة فارغة بلا مضمون . بل أن العقل قد قام احياناً بتبرير ماهو قائم دون أن يغيره حتى يتحد بالقيمة . ثم ذلك عند اليمين الديكارتي عند لينتزر ومالبرانش وعند بسكال عندما كانت وظيفة العقل فهم العقيدة دون نقدها ، وتبريرها دون اعادة بنائها . فإذا كان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة فكيف يمكن تغييره نحو قيمة افضل ؟ وإذا كان الشر ضروريا لفهم الخير فكيف يمكن التصدى للشر باعتباره نقيض القيمة وتخويله إلى الخير باعتباره قيمة ؟ وإذا كان التناقض فى العالم احد مظاهر الانسجام المسبق فكيف يمكن حله والدخول مع أحد اطرافه تحرراً للواقع وتغييره نحو الطرف الاكثر قيمة؟ وكيف يمكن التوحيد بين الشرق والغرب والاستيلاء على الرابطة الجوهرية بينهما وهى مصر لصالح الغرب وبالتالي يستولى الغرب على العالم كله ويكون الواقع كله بلا قيمة كما اقترح لينتزر ؟ وكيف يمكن مد ثقافة الغرب وعقائده حتى الصين وتلغى خصائص الشعوب الثقافية كما فعل مالبرانش وكما نعلم أن التبشير كان مقدمة للاستعمار ؟ وكيف

يكون التناقض في النصوص الدينية تعبيرا عن التناقض في الانسان دون التضحية بقيمة النقد التاريخي والبحث العلمى كما هو الحال عند بسكال ؟ وإذا كان الايمان بالعقائد القديمة التى ثار عليها عصر النهضة هو وسيلة تحول الانسان من الشقاء والبؤس ، إلى العظمة والجلال فإن الوعى الأوربي يكون قد تنازل عن مشروعه وعن مشروعية وجوده وهو التأسيس الجديد للمعرفة من أجل فهم إصوب للواقع .

واستمرت هذه الثنائية في القرن الثامن عشر عند كانط ، ثنائية القبلى والبعدى ، الظاهر والباطن ، الصورى والمادى ، النظرى والعملى ، التحليلى والتركيبى ، الرياضيات والطبيعيات. فيستمر انفصال الواقع عن القيمة ، ويظل الانفراج قائما ، والفهم مفتوحا . ولم تنجح علاقة الشكل بالضمون أن توحد بين القيمة والواقع توحيذا عضويا فعليا جوهريا بل ارتبطا فيما بينهما ارتباطا آليا خارجيا ثابتا مصطنعا سهل فكه بعد ذلك بخروج التيارات المثالية الصورية الفارغة من كانط والتيارات الحسية التجريبية المادية الوضعية من كانط ايضا

وقد يكون من اسباب انفصال الواقع عن القيمة هو أن التيار الحسى التجريبى منذ القرن السابع عشر قد تنازل العقل فيه عن بنيته الداخلية واستقلاله الذاتى بالرغم من وجوده كثورة خارجية وآلة ناقدة . كان العقل مجرد جماع للحس وحصيلة للمدركات الحسية ، ومخزنا داخليا لكل ما يأتى من الخارج عبر الحواس الخمسة وكأننا مازلنا فى تصور قوى النفس فى العصر الوسيط ، الخارجية فى الحواس الخمس، والداخلية فى التذكر والتوهم والتخيل . ولكن العصر الوسيط حرص على تأييد العقل بقوة خارجية مستمدة من العقل الفعال الذى يتجاوز الحس وبالتالى حدث التوازن فى العقل بين ما يأتى من الخارج وبين ما يأتى من أعلى. وفى بداية الوعى الأوربي فى التيار العقلانى اعتمد العقل على نفسه. وحدث لديه التوازن بين ما يأتى من الخارج وما يأتى من الداخل بعد تحول الأعلى إلى الداخل . أما عند لوك وهوبز وهيوم فكان العقل مجرد انعكاس داخلى للواقع الخارجى عبر الحواس . فتم التنازل عن الاساس الداخلى للقيمة، وبدأ الانفصام بين الواقع والقيمة .

واستمر ذلك في القرن الثامن عشر سواء عند هيوم في إنجلترا أو عند فلاسفة التنوير في فرنسا الذين تأثروا بمفهوم العقل كمخزون للحس من الفلسفة البريطانية . فأصبح العقل أيضا مهزوزا من الأساس وان استطاع القيام بدوره وتفجير نفسه في النظم الاجتماعية والسياسية. فحدثت الثورة الفرنسية تنويجا للعقل كما جسده فلسفة التنوير . ولكن نظرا لأن العقل كان مجرد مخزون نفسى للحس ، فقد قدرته على النور الطبيعي، وقلت دعوته إلى الشمول والعموم . تحولت فلسفة التنوير على مستوى الممارسة إلى الاعلاء من شأن الشعوب القومية على حساب الانسانية الواحدة التي تتساوى فيها الشعوب جميعا ، أوربية ولا أوربية ، بيضاء أو سوداء . فبدأ التهكم على باقي الشعوب والديانات والعادات والاعراف والثقافات غير الأوربية في تركيا وشمال افريقيا وفارس والهند والصين . واصبحت مبادئ الثورة الفرنسية وقيمها : العقل ، والحرية ، والاخاء ، والمساواة ، والعلم ، والتقدم وسائل لاستعلاء الشعب الفرنسي خاصة والشعوب الأوربية عامة على باقي الشعوب غير الفرنسي أولا وغير الأوربية ثانياً. وتحول نابليون من مجسد لروح الثورة إلى مستعمر أوربي لباقي الشعوب . اهب خيال الشعراء والفنانين والفلاسفة باعتباره ثائراً ثم تحولوا عنه عندما نصب نفسه امبراطورا ووضع على رأسه التاج^(٢١). لذلك انحسرت قيم التنوير داخل الشعوب الأوربية . فالعقل والطبيعة والانسان والحرية والتقدم والحرية والاخاء والمساواة ، كل ذلك لفرنسا أولا وللشعوب الأوربية ثانيا . والخرافة والوهم والجهل والسحر والقهر والطغيان والتخلف والاستقلال لغيرها من الشعوب . وقد مهدت هذه الصورة الكريهة للشعوب اللاأوربية في القرن الثامن عشر لروح الاستعمار في القرن التاسع عشر . فكان المستعمرون يحاربون صورا ذهنية ترسبت في وعيهم عن الآخرين قدر محاربتهم من أجل احتلال الأرض ، واسترقاق العبيد ، ونهب الثروات . وظهر تنافس قوى داخل فلسفة التنوير . فالامة الفرنسية ضد الامة الالمانية أو الايطالية بما يسبب الحرب القومية بين الشعوب الأوربية والتي دامت بين بعضها السبعين عاما أو المائة

(٢١) وذلك مثل فشته وبيتهوفن .

عام . وبدأت المركزية الأوروبية في الظهور. واعتبر الغرب نفسه نهاية تطور الحضارة البشرية التي بدأت في الشرق القديم، والانسانية مازالت في طفولتها الاولى .

وتبلورت النظرية العنصرية في القرن التاسع عشر . تمدد العنفوان الاستعماري باحدى دوافعه وتبريراته . صبت فيه الروح القومية للشعوب والعقليات المتميزة للاجناس. كما صبت فيها التطورية والوضعية وكل التيارات المادية في القرن التاسع عشر. فالفرق بين هيكل وكومت أو بين شلنج ودارون ليس كبيرا . وغذى ذلك كله فلسفات التاريخ التي جمعت بين التقدم العقلي والتقدم المادى في مسار تاريخي طويل ، ينطلق من الشرق إلى الغرب ، من طفولة البشرية إلى رجولتها . انقلب ذلك كله إلى استعمار في الخارج، وتصنيع في الداخل ، إلى هدم واستيلاء وغزو في الخارج ، وتشديد وابداع وتطوير في الداخل . فانقلبت الثنائية المعرفية بين الداخل والخارج إلى ثنائية عملية بين داخل أوروبا وخارجها. وظهر التراكم الرأسمالي في الغرب الناتج عن نهب المستعمرات واستثماره في التصنيع والتشييد والبناء والتخطيط والعمران . عمار في الداخل وخراب في الخارج . وسرعان ما ظهرت الآثار السلبية ايضا في الداخل ، بؤس العمال ، سيطرة رأس المال ، احتكار السلع ، استغلال البشر، سيادة المادة على الانسان، واعتبار المادة غاية والانسان وسيلة. وظهرت الماركسية لتوحد بين الواقع والقيمة ولتنقد المجتمع الصناعي . وعلى مستوى نظرية المعرفة استمرت الخسارة إلى النصف ، فاعتبرت الطبيعة روحا أو بديلا عنها كما ظهر في الوضعية والتطورية . واعتبر العقل كما كان الحال عند التجريبيين من قبل ، مجموعة من الاحساسات والتراكم التجريبي واحدى وظائف الجهاز العصبي كما هو الحال عند ماخ وافيناريوس . هناك قوانين للذهن هي قوانين الاحساس . وهناك مناهج للعلوم الاجتماعية هي مناهج الكيمياء والطبيعة . أصبحت الطبيعة خالقة لكل شيء ، والمادة لها السيادة على كل شيء . واصبح العقل المستقل القديم من بقايا الدين والميتافيزيقا .

وبلغ الفصام بين القيمة والواقع ذروته الثانية في القرن العشرين عندما بدأت الازمة . ونشبت حربان أوريبتان في عشرين عاما، والقيت قنبلتان ذريتان على مئات الالوف من البشر. بل وتحدث البعض عن انهيار القيم ، وقلب القيم ، وضياح القيم ، ونهاية عصر القيم . فالقيمة لفظ يتم تحليله في عبارة . أما الشيء نفسه فخال من القيمة . وتم الفصل نهائيا باسم العلم والموضوعية بين حكم الواقع وحكم القيمة ، بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون^(٢٢) . فالواقع بلا قيمة ، والقيمة لا واقع لها . فحدثت الازمة في العلوم الانسانية التي اتبعت النموذج الصوري مرة فأثرت القيمة وضحت بالواقع ، ثم اتبعت النموذج الطبيعي مرة. فأثرت الواقع وضحت بالقيمة . ولما حاولت شق طريق ثالث وقعت في التجاور السيكونفزيقي. وارادت قياس الواقع من أجل الحكم على القيمة . فخلطت بين الكم والكيف ، بين المكان والزمان ، بين الامتداد والتوتر ، بين المنقسم والمتصل ، بين السكون والحركة ، بين العقل والحدس ، بين الحتمية والحرية ، بين الخارج والداخل، بين السبلحفة وأشيل كما لاحظ برجسون . وبدأ الخواء في الروح ، والموت في النفس نظرا لانفصام الواقع عن القيمة ، وظهرت مفاهيم العدم والعدمية والحصر والهمل والقلق والحزن حتى الموت . كثر الحديث عن أزمة القرن العشرين ، وافلاس المشروع الحضاري الغربي : اكبر قدر ممكن من الانتاج لاكبر قدر ممكن من الاستهلاك لاكبر قدر ممكن السعادة . فالانتاج في أزمة بعد تحرر شعوب العالم الثالث وسيطرتها على مواردها الاولى واسواقها وبعد أزمة الطاقة والعمالة . والاستهلاك في أزمة بعد رفض الثقافة المضادة في الغرب والتي تتمثلها أجيال جديدة من الشباب خاصة بعد ثورة ١٩٦٨ ، رفضها انماط الاستهلاك . والسعادة لم يحصل عليها بدليل تزايد معدلات الجريمة ، قتل الآخر ، والانتحار ، وقتل النفس . والحاسبات الآلية قلت من معدلات الذكاء الطبيعي للانسان ، وثورة البيولوجيا والكيمياء حولت الطبيعي إلى اصطناعي. وتم التحكم في نمو الخلايا حتى نددت عن الضبط ، وانتشرت بلا نظام فاستشرى السرطان . تلوثت البيئة نتيجة

(٢٢) حكم الواقع Jugement de fait ، حكم القيمة ، Jugement de valeur

التصنيع ، وقطعت الاشجار ، ورمى بالنفايات فى الانهار ، وماتت الاسماك ، وضاع نقاء الهواء . وعاش الانسان تحت رعب الخطر النووى فى العالمين الاول والثانى ، والتهديد بالموت جوعا وقحطاً فى العالم الثالث .

ظن الوعى الاوربى أن الواقع اصبح عاريا من النظرية فغطاه بمشروعه المعرفى المتأرجح بين العقلانية والتجريبية فند الواقع النظرى عنه . فواجهه بالعقل الثورى أحيانا. ثم فرغ العقل من مضمونه وتحول إلى صورة خالصة كما فرغ من اساسه، وتحول إلى مخزون حسى وتراكم تجريبى فند الواقع العملى عنه ، وانفصل الواقع عن القيمة ، فأصبحت القيمة بلا واقع بل تعبير عن الذاتية الخالصة، والواقع بلا قيمة بل تعبير عن القوة الخالصة . . . أصبحت القيمة ذاتية خالصة ، نسبية من فرد إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر ، لا تنصرها إلا القوة المادية والارادة العضلية . وتنتهى إلى صراعات قيم لا يمكن الاحتكام فيها إلى قيمة مستقلة . إنما الغلبة للأقوى فى حالة الصراع أو إلى المصلحة المشتركة فى حالة الوفاق. فهى أقرب إلى الهوى والمصلحة منها إلى القيمة الموضوعية المستقلة . والواقع مادة صرفة ، مجموع قوى خال من أى قيمة بما فى ذلك الطبيعة والانسان . وسرعان ما انتهى التفاؤل فى البداية إلى تشاؤم فى النهاية ، كما انتهى دافع التقدم إلى رصد مظاهر النكوص . وخبا الدافع على الخلق والابداع بخواء الروح ، وسريان الموت فى البدن . وبالرغم من محاولة بعض الفلاسفة المعاصرين مثل نيقولاى هارتمان وصمويل الكسندر ولوى لافل ورينيه لوسن ومونبيه وبعض التوماويين الجدد اعادة الوحدة بين الواقع والقيمة ، فالقيمة واقع والواقع قيمة ، بل أن القيمة هو الواقع الوحيد والواقع هى القيمة الوحيدة إلا أن الفصم بين الواقع والقيمة فى الوعى الأوربى كان فتقاً لارتق له .

رابعاً : المذاهب الفلسفية :

ونظرا لارتباط الفلسفة الأوربية بأسماء الاشخاص فقد بلغت عبقرية الافراد وابداعات الفلاسفة إلى حد أن أصبحت فلسفاتهم مذاهب تزداد شموخا ورسوخاً كلما تقدم الوعى الأوربى من البداية إلى النهاية خاضعة فى مرحلة

الذروة التي أصبحت تعرف بعصر المذاهب الشاخنة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر^(٢٣) . كانت هذه المذاهب بديلا عن الانساق القديمة التي مثلتها الكنيسة وارسطو طوال العصور الوسطى . وكانت اسمك غطاء نظري قدمه الوعي الأوربي للواقع العارى بعد عصر النهضة . لكل مذهب عناصره ومكوناته ، نظرياته وأسسها ، مناهجه وتطبيقاته ، مقدماته ونتائجه . ولكل مذهب بنيته الثلاثية في الهدم والبناء والجانب الضمنى المستتر أو الدافع عليه . وتتوالد المذاهب بعضها عن بعض كما هو الحال في انساب الفلاسفة وكما كان الحال في انساب الآلهة عند القدماء .

١ - مكونات المذهب

وهي العناصر التي يتكون منها كل مذهب ، والنظريات التي يضمها ، والمباحث التي يقوم بها ، ومجموعة الآراء والنظريات التي ينتظمها . ويضم كل مذهب مكونات ثلاثة : نظرية في المعرفة ، ونظرية في الوجود ، ونظرية في القيم . وقد يضم عنصرا رابعا وهو الدين أو مبحث المقدس . فنظرية المعرفة أو « الاستمولوجيا » تبحث في وسائل المعرفة وتجيّب على سؤال كيف أعرف ؟ وهو ما يقابل نظرية العلم عند علماء اصول الدين أو المنطق عند علماء أصول الفقه وفي علوم الحكمة أو الاشراق عند الصوفية . وتضم تحليلا للمعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة اللوقية والمعرفة التاريخية . قد يرد الحس إلى العقل فينشأ المذهب العقلاني . وقد يرد العقل إلى الحس فينشأ المذهب الحسي . وقد يقبل الذوق أو الوجدان فينشأ المذهب الحدسي أو الجمال . أما المعرفة التاريخية وهي التي تعادل المعرفة النقلية المتواترة في تراثنا القديم فقد يقبلها البعض وقد يرفضها البعض الآخر نظرا لعدم استقلالها وارتباطها بالحس والعقل في شروط يقينها ومقياس صدقها كما هو الحال في علم أصول الفقه القديم . ونظرية الوجود أو « الانطولوجيا » هو موضوع المعرفة لإجابة على سؤال ماذا

E.Bréhier : Historire de la philosophie, Tome II, la philosophie (٢٣) moderne. Le xix siècle, periode des systemes 1800-1850

أعلم؟ وهو يقابل نظرية الوجود عند علماء أصول الدين والطبيعات في علوم الحكمة والاحكام الشرعية في علم اصول الفقه والمكاشفات في علوم التصوف . وتضم تحليلات للموضوعات في العالم الخارجى المتوارثة منذ طبيعيات ارسطو مثل الحركة والزمان والمكان والصورة والمادة . ونظرية القيم أو « الاكسيولوجيا » اجابة على سؤال ماذا أفعل ؟ بعد الانتقال من الخارج إلى الداخل ، ومن الطبيعة إلى الانسان ، ومن المعرفة إلى الاخلاق ، ومن النظر إلى العمل . وهى تعادل انساق العقائد عقليات وسمعيات وأصلى التوحيد والعدل في علم أصول الدين ، والاوامر والنواهي في علم اصول الفقه ، والالهيات في علوم الحكمة ، والفناء في الله والاتحاد به في علوم التصوف . وتدرس موضوعات حرية الارادة والمسؤولية ، والخير والشر ، والحكم الخلقى ، وسلم القيم . أما المبحث الرابع فهو الدين أو المقدس اجابة على سؤال ماذا اعتقد ؟ ماهى قواعد الايمان ؟ بعد أن تحول الوعي الأوربي من الدين إلى العلم ، ومن الوحي إلى العقل ، ومن المعطى القبلى إلى المعطى البعدى . فالاصلاح الدينى في القرن الخامس عشر لم يقض على الدين في ذاته ولكنه اعطى تأويلا انسانيا حرا باطنيا قلبيا له انحلا في الاعتبار معطيات العصر الجديد ونشأة القوميات : الحرية ، حرية القراءة والتفسير ، والاستقلال الوطنى . وهو نفس الموضوع الغالب على كل علومنا القديمة العقلية النقليّة أو النقليّة الخالصة والتي كانت هى الاساس ، وكانت المباحث الثلاثة الاولى مجرد مقدمات لها .

وتوجد هذه المباحث الثلاثة أو الاربعة في أية مؤلف غربي عن الفلسفة العامة كمدخل أو مقدمة . ونكررها نحن ايضا في مداخلنا ومقدماتنا عن الفلسفة العامة اسوة بالغرب^(٢٤) . مع أن موقفنا الحضارى مختلف تماماً عن الموقف الغربى . ففى الغرب جاءت هذه المباحث الثلاثة أو الاربعة لتغطية الواقع الأوربي العارى بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظرى الجديد . أما عندنا فلم تحدث قطيعة معرفية بعد . ومازال الواقع مغطى ، والوثام المعرفى بين الآن والعالم قائما لذلك لا تجد هذه المباحث الفلسفية الثلاثة

(٢٤) مثلا د. توفيق الطويل : اسس الفلسفة

في جامعاتنا وبين طلابنا أى صدى الا من كلام محفوظ لا بداية له ولا نهاية ، لا غاية له ولا هدف . إنما أسس الفلسفة لدينا لتحديد في موقفنا الحضارى الآن الذى يضم جبهات ثلاثة : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى ، والموقف من الواقع أو نظرية التفسير . لذلك كانت قضايا التراث والتجديد ، الاصلة والمعاصرة مثيرة للاذهان . وكان الموقف من الغرب ، جدل الانا والآخر احد الموضوعات المعاشة . وكان الواقع الذى نرزخ تحته ونواجه قضاياها ونحاول الدخول فيها ابتداء من النص المهم الرئيسي في وعينا الجمعى^(٢٥) .

ويمكن استعراض بعض المذاهب الفلسفية خاصة في المحطات الأربعة الكبرى في مسار الوعي الأوربي من البداية إلى النهاية : ديكرت ، كانط ، هيجل ، هوسرل ، ليان مدى تناولها لهذه المباحث الثلاثة . فتوجد نظرية المعرفة في « قواعد لهداية الذهن » ، « مقال في المنهج » ، ونظرية الوجود في « التأملات في الفلسفة الاولى » نظرا لانها تعرض لموضوعات الفلسفة : خلود النفس وخلق العالم ووجود الله ، ونظرية القيم في « مقال في الانسان » . ولم يشأ كتابة مبحث صريح في الدين لان مباحثه الثلاثة الاولى ماهي إلا دين مقنع . وقد يضم عمل واحد المباحث الثلاثة أو الاربعة مثل « التأملات في الفلسفة الاولى » بالرغم من أنها كلها أقرب إلى نظرية الوجود . فالتأمل الاول « في الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك » في نظرية المعرفة والتأمل الثانى « في طبيعة النفس الانسانية وأن معرفتها يسر من معرفة الجسم » ، والثالث « في أن الله موجود » والرابع « في الصواب والخطأ » في الاخلاق في موضوع الخير والشر أى في نظرية القيم ، والخامس « في ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده » ، والسادس « في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقى بين نفس الانسان وبدنه » في نظرية الوجود ، وجود النفس ووجود الله ووجود العالم . كما يمكن عرض مؤلفات اسبينوزا أيضا لتغطى هذه النظريات الثلاثة . نظرية المعرفة في « رسالة في اصلاح

(٢٥) « موقفنا الحضارى » ، دراسات فلسفية ص ٩ - ٥٠

الذهن» ، ونظرية الوجود في «الاخلاق» ، ونظرية القيم في «رسالة في الانفعالات» . أما مبحث الدين فقد خصص له اسبينوزا مؤلفا صريحا هو «رسالة في اللاهوت والسياسة» . وقد يضم مؤلف واحد المباحث الثلاثة أو الاربعة مثل «الرسالة القصيرة» ، «أفكار ميتافيزيقية» . وتظهر نفس المباحث الثلاثة أو الاربعة بصورة أوضح في فلسفة كانط : نظرية المعرفة في «نقد العقل الخالص» . ونظرية الوجود في «نقد العقل العملي» لما كان يتناول حقائق الاشياء ، فالاخلاق هي الوجود . ونظرية القيم في «نقد ملكة الحكم» ، فالجمال مع الحق والخير هي القيم الثلاثة التي تكون مبحث القيم . ومبحث الدين في «الدين في حدود العقل وحده» . وقد لخص كانط هذه المباحث الثلاثة الاولى في «المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تصبح علما» اجابة على الاسئلة الثلاثة : ماذا يجب علىّ أن أعرف ؟ ماذا يجب علىّ أن أفعل ؟ ماذا يجب علىّ أن آمل ؟ ويمكن تصنيف باقي أعماله كانط الأخرى في هذه المباحث الثلاثة أو الأربعة : نظرية المعرفة في «المنطق» ، «ماذا يعني التوجه في الفكر؟»... الخ . ونظرية الوجود في «المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة» ، «رسالة ١٧٧٠» ، «محاولة لتقديم مفهوم الكم السلبى في الفلسفة» .. الخ . ونظرية القيم في «اسس ميتافيزيقا الاخلاق» ، «الانثربولوجيا من وجهة النظر البرجماتية» ، «تأملات في التربية» ، «محاضرات في الاخلاق» ، «ملاحظات حول الاحساس بالجميل والجليل» ، «فلسفة التاريخ» ... الخ . ونظرية الدين في «رسائل في الاخلاق والدين» ، «أفكار متتالية حول العدل الالهى والدين» .. الخ . بل ويمكن تفسير عمل بمفرده على أنه يضم المباحث الثلاثة أو الاربعة مثل «نقد العقل الخالص» . فالحساسية الترنسندنالية تمثل نظرية المعرفة . والتحليل الترنسندنالى (الذهن) يحتل نظرية الوجود نظرا لوجود المقولات المستقل عن الحساسية . والجدل الترنسندنالى (العقل) يمثل نظرية القيم إذ تدور موضوعاته حول مثل العقل الثلاثة وجود الله ، وخلود النفس ، وخلق العالم ، وهى ركائز الاخلاق والدين . وقد ظهر نفس الشيء في «التأملات في الفلسفة الاولى» عند ديكارت .

كما تظهر نفس المباحث الثلاثة أو الاربعة في فلسفة هيغل : نظرية المعرفة في « ظاهريات الروح » ، ونظرية الوجود في « علم المنطق » ، نظرية القيم في « مبادئ فلسفة الحق » ، « محاضرات في علم الجمال » ، « محاضرات في فلسفة التاريخ » ، وأخيراً يوجد مبحث الدين في « محاضرات في فلسفة الدين » . ويمكن عرض كل مؤلف بحيث تظهر النظريات الثلاثة فيه لتقوم بعملية تغطية نظرية كاملة للواقع العارى . ففي « ظاهريات الروح » يحتل « الوعى » نظرية المعرفة ، و « الوعى بالذات » نظرية الوجود نظراً لتأكيديه على استقلاله ووجوده ، و « العقل » نظرية القيم نظراً لاشتغاله على الدين . وفي « علم المنطق » يمثل « المنطق الذاتى » نظرية المعرفة ، و « المنطق الموضوعى » نظرية الوجود ، و « المنطق الذاتى الموضوعى » نظرية القيم . وفى « دائرة المعارف الفلسفية » ، يمثل « المنطق » نظرية المعرفة ، و « فلسفة الطبيعة » نظرية الوجود ، و « فلسفة الروح » نظرية القيم والدين .

وأخيراً تظهر نفس المباحث وإن كانت بصورة أقل في الظاهريات : نظرية المعرفة في « الأفكار » ، ونظرية الوجود في « التجربة والحكم » خاصة بقراءة هيدجر وميرلوبنتى ، العالم السابق على الحمل . ونظرية القيم في « أزمة العلوم الأوروبية » التى تكشف عن فقدان الوعى الأوربى لعالم الحياة . بل ويمكن تجميع مؤلفات هوسرل فى هذه المباحث الثلاثة . فتشمل نظرية المعرفة « دراسات منطقية » ، « الشعور الداخلى بالزمان » ، « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » . وتشمل نظرية الوجود « نشأة الهندسة » ، ولو أن الغالب على هوسرل هو المعرفة لا الوجود مما سبب انقلاب هيدجر عليه . وتشمل نظرية القيم مخطوطات K التى تتحدث عن الوعى الأوربى الاخلاقى الدينى . وقد يضم عمل واحد النظريات الثلاثة مثل « الأفكار » . فالجزء الاول « مقدمة عامة للفينومينالوجيا الخالصة » فى نظرية المعرفة . والجزء الثانى « بحوث فينومينولوجية للتكوين » فى نظرية الوجود . والجزء الثالث « الفينومينولوجيا وأسس العلوم » فى نظرية القيم . بل أن الجزء الثانى نفسه بتركيبه الثلاثى يضم هذه الابحاث الثلاثة : « تكوين الطبيعة المادية » فى نظرية

الوجود ، و« تكوين الطبيعة الحية » في نظرية المعرفة ، و« تكوين عالم الروح » في نظرية القيم . ويمكن استعراض جميع المذاهب الفلسفية على هذا النحو لولا أننا اكتفينا بالمخططات الأربعة على مسار الوعي الأورنى من البداية إلى النهاية : ديكارت ، كانط ، هيجل ، هوسرل .

كما يضم كل مذهب جانبيين : الاول نظرى يعرض للاسس النظرية العامة للمذهب، والثانى تطبيقى ، يطبق الاسس النظرية فى شتى ميادين المعرفة الانسانية الاخلاق ، والسياسة ، والقانون ، والجمال ، والتاريخ .. الخ . الاول منهجى يعرض للمنهج، والثانى موضوعى يطبق المنهج فى موضوعات الفلسفة ومباحثها الرئيسية : المعرفة ، والوجود ، والقيم . ويمكن عرض المذاهب الفلسفية الرئيسية الاربعة عند ديكارت ، وكانط ، وهيجل ، وهوسرل بناء على هذه القسمة الثنائية . فديكارت يعرض الجانب النظرى المنهجى فى « قواعد لهداية الذهن » ثم يلخص هذه القواعد الواحد وعشرين فى « مقال فى المنهج » فى أربعة قواعد . ثم يطبق هذا المنهج فى فلسفته فى الفلسفة العامة فى « التأملات فى الفلسفة الاولى » وفى « مبادئ الفلسفة » . كما يعرض كانط اصول فلسفته النقدية فى كتبه النقدية الثلاثة : « نقد العقل النظرى » ، « نقد العقل العملى » ، « نقد ملكة الحكم » ثم يطبقها فى الدين فى الدين فى حدود العقل وحده ، وفى الاخلاق « اسس ميتافيزيقا الاخلاق » وفى التربية فى « تأملات فى التربية » ، وفى فلسفة التاريخ فى « فلسفة التاريخ » ، وفى السياسة الدولية فى « مشروع السلام الدائم » . ويطبق هيجل مذهبه النظرى ومنهجه الجدل الذى عرضه فى « ظاهريات الروح » وفى « علم المنطق » ، مرة فى الفلسفة فى « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » ، ومرة فى التاريخ فى « محاضرات فى فلسفة التاريخ » ، ومرة فى علم الجمال فى « محاضرات فى علم الجمال » ، ومرة فى الدين فى « محاضرات فى فلسفة الدين » . كما يطبق هوسرل مبادئ فلسفته النظرية ومنهجه الظاهرياتي الذى عرضه فى « الافكار » مرة فى المنطق فى « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » وفى « التجربة والحكم » ، ومرة فى الفلسفة فى « الفلسفة الاولى » ، ومرة فى

علم النفس في « علم النفس الفينومينولوجي » ، مرة في « فلسفة التاريخ » في « أزمة العلوم الاوربية » . ويمكن عرض باقى المذاهب بنفس الطريقة وبيان جانبها النظرى المنهجى أولا ثم تطبيقاتها العملية ثانيا ، كمشروع معرفى أولا ثم كمشروع اخلاقى ثانيا .

٢ - بنية المذهب

ولكل مذهب بنية محددة مطردة تنتظم المذاهب كلها . وهى ايضا بنية ثلاثية مثل عناصر المذاهب : المعرفة ، الوجود ، والقيم . وهى بنية تقوم على جدل الهدم والبناء، الرفع والوضع، على ما هو معروف فى الفعل الاثير عند هيجل *Aufheben* . وكما كشف عنهما المنهج الظاهريائى فى قاعدتى « الرد » و « البناء » أو « التكوين » . وكما عرضهما ديكرت فى مرحلتى « الشك » و « اليقين » أو كانط فى « الظاهر » و « الشئ فى ذاته » . ثم هناك قاعدة ثالثة وراء الهدم والبناء تكشف عن الدافع أو الباعث أو القصد أو الغاية والهدف . وهى اللحظة الثالثة التى يكتمل فيها جدل الهدم والبناء وهى الغائية والجمال عند كانط كما عبر عنهما فى « نقد ملكة الحكم » أو مركب الموضوع فى جدل هيجل أو الايضاح عند هوسرل ، القاعدة الثالثة فى قواعد المنهج الظاهريائى .

ويقوم الجانب الاول من المذهب وهو الهدم بنقض المذاهب السابقة وبيان عيوبها وبالتالى رفع الغطاء النظرى السابق من أجل افساح المجال لوضع الغطاء النظرى الجديد . وذلك عن حق . فبعد تطور الواقع وتكشف بعض جوانبه الاخرى التى لم يتم اكتشافها فى المذهب السابق عمدا أو عن غير عمد يأتى المذهب الجديد ليلبس الواقع العارى ثوبا جديدا غير الثوب القديم ، وإلى حين ، حتى يتغير الواقع مرة ثانية ، ويلى الثوب الجديد ، فيقوم المذهب الثالث، ويكشف عيوب المذهب الثانى ، وقدم الثوب القديم ، والباس الواقع ثوبا ثالثا جديدا وهكذا ، مادام فى الوعى الأورنى قدرة على النقد والتغيير ، الهدم والبناء ، خلع الثوب القديم والباس الواقع العارى الثوب الجديد ، مادام

المخزن النظرى مازال قادرا على توريد الأثواب النظرية ولم يصرغ بعد ، ولم ييأس بعد من تجارب المحاولة والخطأ المتكررة . وقد يكون المنقوض عصرا بأكمله كما هو الحال في بداية الوعي الأوربي ونقد كل من ديكارت وبيكون للقدماء أى الكنيسة وارسطو والفلسفة المدرسية . وقد يكون المنقوض شخصا مثل نقد كانط لفولف وهيوم ، ونقد هيغل لشلنج وفلاسفة التنوير ، وقد يكون النقد للمذهب بأكمله مثل نقد كانط للقطعية والشكية ، ونقد هيغل للصورية والمادية، ونقد هوسرل للصورية والتجريبية . وقد يكون النقد للمذهب واحد مثل نقد ليبنتز للوك. وقد يكون لمذهبين متضادين مثل نقد كانط لقطعية فولف وشك هيوم ، ونقد هيغل لهوية شلنج وحسية فلسفة التنوير ، ونقد هوسرل لصورية المنطق والرياضة وتجريبية الفلسفة وعلم النفس . ولا يكاد يخلو مذهب فلسفى من جانب نقدى لمذهب سابق أو معاصر حتى يحدد نفسه أولا عن طريق السلب والنفى^(٢٦) . وكلما كان المذهب رافضا قوى بناؤه سلبا . فديكارت ينقد القدماء أى الفلسفة المدرسية ، وبيكون ينقد « الاورجانون » القديم ، واسبينوزا يقوض الحكم الالهى اليهودى والخرافات والمعجزات وحرفية النصوص الدينية وقدسيتها في التراث اليهودى القديم . وبسكال ينقد الجزويت ويبين انتهازيته في علم « الحيل »^(٢٧) . وليبنتز ينقد لوك واعتباره الحس مصدر كل شيء بما في ذلك العقل . ويكتب « المحاولات الجديدة » ردا على « محاولة في الفهم الانسانى » للوك على طريق قدمائنا في « الرد على .. » أو « نقض كذا » ... وينقد كانط شك هيوم وقطعية فولف والايمان الكنسى وحرفية تفسير النصوص . كما يرفض هيغل صورية شلنج، وفلسفة الهوية، ورومانسية فشته، وفلسفة الذاتية ، وآلية كانط والفلسفة النقدية . ويرفض هوسرل صورية المنطق والرياضة، ومادية وتجريبية علم النفس والفلسفة . ويرفض برجسون عقلانية المذاهب المثالية، ومادية المذاهب التطورية

Bergson : L'intuition philosophique, La Pensée et le mouvant (٢٦)
pp.117-142

(٢٧) . La casuistique علم الحيل

والسيكوفيزيكية والاجتماعية . ولا يوجد فيلسوف معاصر الا ويبدأ بنقد هذين العيين الصورى والمادى مثل ميرلوبونتى، وياسبرز، ومارسل ، وأورتيجا أى جاسيه ، وأونا مونو ، ونيتشه وهيدجر .. الخ .

ويمثل جانب الرفض الجانب العنيف من المذهب الذى يرفض فيه الفيلسوف اخطاء الفكر فى عصره . هذه الاخطاء كانت إلى حين اكتشافات تعبر عن احتياجات العصر الماضى . فمثلا نشأت قطعية فولف التى رفضها كانط فى عصره كرد فعل على مذاهب الشك فى القرن السابق عند مونتائى وتعرية الواقع كله من اية نظرية . حاول فولف اعطاء معرفة شاملة بديلة للوحى ، كما كان الحال فى العصر الوسيط ، تعطى الواقع اساسا نظريا متكاملا . وقد كان شك مونتائى نفسه رد فعل على قطعية الفلسفة المدرسية . فإذا ما تطور الواقع ، وتطور الاحساس به تظهر العلوم العقلية عند فولف قطعية منفصلة عن التجربة بعد أن تجاوزتها التجربة وفيزيقا نيوتن . ويظهر كانط لرفضها ونقد العقل المنفصل عن التجربة . وفى نفس الوقت كانت حسية هيوم وشكه فى المعارف العقلية تعبيرا عن احتياجات عصره الذى اكتشف عدم تطابق النظريات الاجتماعية والسياسة . فرفض كل القوانين العقلية وآمن بشهادة الحس . واعتبر كل التصورات والمفاهيم العقلية مجرد نتاج للحس وللعادة وللربط بين العلة والمعلول ولتداعى المعانى . وعندما ظهر التطرف فى رفض العقل ، ظهر كانط دفاعا عن العقل ورفضاً للاتجاه الحسى عند هيوم باعتباره شاكاً فى قدره العقل . ورفض هيجل كل الاتجاهات الصورية المجردة وريثة الاتجاه العقلى التقليدى ، وكل الاتجاهات الحسية التجريبية وريثة الاتجاه الحسى التقليدى من أجل العثور على واقع هو ايضا فكر ، وعلى فكر هو ايضا واقع . ورفض كل الثنائيات بين العقل والحس ، واعتبار الحس احدى مراحل تطور العقل . ورفض كل علاقات التيار التقليدى بين الصورة والمضمون ، واعتبار المضمون تطورا للصورة ، والصورة مضمونا مجردا فى مرحلته الاولى . كما يرفض هوسرل كل الاتجاهات الصورية فى المنطق والرياضة وكل الاتجاهات المادية فى علم النفس وفى الفلسفة بعد أن كانت الصورية وسيلة لانقاذ البعد المثالى فى الوعى الاوربى، وبعد أن كانت المادية وسيلة للتأكيد على بعد الواقع فيه . واستمرت جميع

الفلسفات المعاصرة بعمليات الرفض هذه حتى اصبح الرفض عند ماركوز هو روح الفلسفة . فنقد كل من برجسون ، ومونييه ، وشيلر ، وميرلوبنتي ، وسارتر ، وجابريل مارسيل ، وياسبرز ، وأورتيجا اى جاسيه ، وأونامونو ، كل التيارات الصورية فى المنطق أو فى العلوم الانسانية ، كما نقدوا كل التيارات الحسية التجريبية . الاولى ترد إلى اعلى والثانية ترد إلى اسفل . الاولى تعطى الواقع اكثر مما يستحق ، والثانية تعطى الواقع أقل مما يستحق .

ويقوم الجانب الثانى من المذهب وهو البناء أو التكوين باعادة صياغة مذهب جديد بناء على اخطاء المذهب المنقوض لاكمال جوانب النقص فيه ، وابرار ماخفى عنه آخذا فى الاعتبار المكتسبات الجديدة للوعى الأورنى . فالأنا أفكر Cogito عند ديكارت ضد « أنا أومن » Credo فى العصور الوسطى ، ووحدة النفس والبدن ، والله والعالم ، والطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة عند اسبينوزا رد فعل على ثنائية ديكارت ، والفصل بين النفس والبدن ، والله والعالم . والفلسفة النقدية عند كانط ضد قطعية فولف وشك هيوم ، ونظرية العلم عند فشته التى تأخذ الحرية موضوعا للعلم ضد ثنائية العقل النظرى والعقل العملى عند كانط . والجدل عند هيجل ضد الآلية والثبات فى مقولات كانط . ووحدة الروح والطبيعة وفلسفة الهوية عند شلنج ضد ثنائية كانط وصلة الصورة بالمادة ، والمقولة بالحدس والشعور باعتباره ذاتا مفكرا أو موضوع التفكير فى آن واحد عند هوسرل ضد الانا أفكر الفارغ من غير مضمون أو الذى يأخذ مضمونه من الخارج سواء من الكمال الالهى أو من الامتداد الطبيعى عند ديكارت . والحدس عند برجسون فى مقابل العقل عند العقليين ، والحس عند التجريبيين ، والوجود عند الوجوديين ضد الماهية عند المثاليين . والجسم عند ميرلوبونتي ضد النفس عند الديكارتيين . الهدم والبناء إذن واجهتان لعملة واحدة مثل السلب والايجاب ، يمكن قلب الهدم فيصبح بناء ، وقلب البناء فيصبح هدم . بل أن البناء ذاته بناء وقتى سرعان مايتحول إلى سلب فيهدم بنقد المذهب اللاحق عليه . كل بناء إذن هو سلب بالنسبة للمذهب اللاحق . وكل سلب هو بناء بالنسبة للمذهب السابق . فليس هناك

سلب مطلق أو ايجاب مطلق . وليس هناك هدم دائم أو بناء ابدى. واصبحت المذاهب نسبية ، والحقيقة متغيرة . وكان العنصر الدائم في جدل الهدم والبناء هو روح العصر ، والظروف الاجتماعية ، والمرحلة التاريخية أى تاريخية الوعي الأورنى على عكس ما قيل بعد ذلك وروجت له أجهزة الاعلام الغربية وروجناه معها من اطلاقية الوعي الأورنى وشمول الحضارة الاوربية وعالميتها كممثل للحضارة الانسانية جمعاء .

أما الجانب الثالث من المذهب ، وهو الجانب المستتر الضمنى ، فهو الهدف غير المعلن الذى من أجله تم الهدم والبناء ، الغاية القصوى من عملية التفلسف ، البواعث الشعورية مرة على يمينها ، ومرة على يسارها ، ومرة فوقها ، ومرة تحتها دون القدرة على التصويب نحو البؤرة ذاتها وكأن الوعي قد اصيب بالشلل وعدم القدرة على توجيه حركة الاطراف . هى الدلالة فى مرحلة ما قبل التصور الذهنى والصياغة اللفظية . هى النية والعقد قبل مرحلة الفعل والتنفيذ . كان هدف ديكارت اثبات الانا وظهور الله داخلها ، عودا إلى الأوغسطينية ولحاقا بالبروتستانتية ، الصلة المباشرة بين الانسان والله ، وبداية بالذاتية التى أغفلتها الفلسفة المدرسية لحساب الارسطية والتوماوية والفلسفة الطبيعية حتى لقد تحول المسيح ذاته إلى موجود طبيعى ، وواقعة كونية ، واقعة التجسد . وكان هدف كانط جعل الأنا أفكر ، بعد أن اثبتنا ديكارت ، مركز العالم ، يدور العالم حولها ، ولا تدور هى حول العالم ، تشرع للواقع بمقولاتها ، ويصبح الواقع مفهوما بفضلها ، وبدونها يصبح دافعا مصمتا بلا دلالة ولا نظر . وكان هدف هيجل ابتلاع الانا التاريخ كله وتحويل الموضوعية إلى ذاتية . والذاتية إلى موضوعية فى مسار واحد ، وفى جدل خلاق ، حقيقة واحدة من البداية إلى النهاية على مسار متعدد اللحظات . وكان هدف هوسرل هو الاعلان النهائى عن وحدة الذات والموضوع ، العقل والطبيعة، وغلقت الفم المفتوح، والبداية الثانية بعد البداية الأولى عند ديكارت ، أو نهاية البداية . وكان هدف برجسون الحرص على حياة الذات الباطنية بعد أن تم تفرغها إلى صورة عند المثالية وإلى مادة عند التجريبيين . وكان هدف

شيلر ومونييه هو بناء نسيج وجودى حول الذاتية وتحويلها من المشروع المعرف إلى الوجود الحى وكذلك الامر عند سائر الوجوديين . هذا الحدس المستتر هو قلب الفيلسوف وليس عقله ، روحه وليس لفظه ، وهو فى الغالب حدس دينى يقوم على عقيدة دينية قديمة عرضها الفيلسوف على المستوى الانسانى الخالص ، وعرفها بالجهد الانسانى المحض ، وعرضها بالعقل الخالص . وعلى هذا النحو يكون مرفضه الشعور الأورى أولاً ، وهى المسلمات الدينية العقائدية الشعائرية الكنسية الشيعية، قد عادت إلى الظهور على نحو طبيعى تلقائى كمقتضى من مقتضيات الواقع وكأحد متطلبات العقل بحيث ظهرت وحدة الوحى والعقل والطبيعة . وهو نموذجنا القديم الذى قامت عليه الحضارة الاسلامية ، اعتمادا على البحث الحر ، وبالجهد الانسانى المستقل . فإذا كان ديكرت قد رفض البداية بالفلسفة المدرسية ، بالعقائد الكنسية أو بالفلسفة الأرسطية وآثر البداية على نحو جديد ، بالكوجيتو فإن الكوجيتو يقوم فى الحقيقة على واقعة ضمنية من العهد الجديد وعلى أحد دوافعه طبقاً لعبارة المسيح « ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك ؟ » . وإذا كان كانط قد رفض القطعية والشك وأسس النقد فإن النقد قائم على حدس دينى أساسى وهو أن الايمان شرط المعرفة وسابق عليها . وإذا كان هيجل قد اقام الجدل فإن مؤلفات الشباب تكشف عن مصادره الدينية فى السقوط والارتفاع ، فى الخطيئة والخلاص ، وأن لحظات الجدل الثلاثة قد تكون قراءة علمانية جديدة للتثليث . فالمنطق ، والطبيعات ، والالهيات وهى الاقسام الرئيسية فى « دائرة المعارف » قد لا تبعد كثيراً عن الله ، والابن ، والروح القدس . وإذا كان هوسرل قد أراد اكمال الكوجيتو ، وجعل موضوع التفكير جزءاً من الانا أفكر ، وجعل الداخل شرط الخارج فى نظرية الشعاع المزدوج، وجعل الرؤية ، الشعاع من الداخل إلى الخارج ، شرط الادراك ، الشعاع من الخارج إلى الداخل ، وجعل المعانى المستقلة أقرب إلى الماهيات الافلاطونية الحالة فى الشعور كل ذلك لا يبعد كثيراً عن الاوغسطينية القديمة والتى يستشهد بها هوسرل ذاته فى « تأملات ديكرتية » فى عبارة « فى داخلك ايها الانسان

تكمن الحقيقة » . وإذا كان برجسون قد رفض المثالية وتصورها لعمل الذهن والتجريبية وتصورها لعمل الاحساس فإن الحدس لديه أقرب إلى الرؤية الصوفية الباطنية ، والتطور الخالق أقرب إلى الخلق الالهي في الطبيعة ، والدين الدينامي أقرب إلى روحانيات الصوفية ، واستقلال الذاكرة عن المادة هو نفس تميز النفس عن البدن لاثبات خلود النفس ولكن بمنهج علمي ، والمعطيات البديهية للوجدان أقرب إلى أحوال الصوفية . وإذا كان شيلر ومونييه قد جعلوا الشخص في أعلى سلم القيم فقد لا يبعد ذلك كثيراً عن شخص السيد المسيح . بل أن وصف ميرلوبونتي وجابريل مارسل للجسم قد يوازي وصف اللاهوتيين لجسد السيد المسيح . وأن أوصاف الحرية عند سارتر أنها مجانية ، ومطلقة ، وشاملة قد لا تبعد كثيراً عن صفات الفعل الالهي . فهناك باعث ديني اصيل مستتر وراء كل مذهب حتى ولو كان اشد المذاهب ايغالا في الاتحاد واعترافا صريحاً به مثل نيتشه وسارتر . لذلك كان الاتحاد ايماناً مقلوباً ، وكان الملحدون هم المخمورون بالنشوة الالهية . فالملحدون هم المؤمنون ، والمؤمنون هم الملحدون ، وقد يكون سارتر هو المؤمن وبسكال هو الملحد ، ونيتشه هو المؤمن ومالبرانش هو الملحد . وهيجل نفسه هو واضع هذا الاشتباه . لذلك قد يكون هذا الجانب الضمني أو المستتر شعورياً قصدياً عند الفيلسوف كما هو الحال عند ديكرت وكانط وبرجسون، وقد يكون لاشعورياً لا قصدياً بل طبعياً تلقائياً كما هو الحال عند هوسرل^(٢٨) .

٣ - توالد المذاهب

وتتراكم المذاهب الفلسفية ، ويتوالد بعضها عن بعض . يبنى كل فيلسوف لاحق على الفيلسوف السابق. ويكتب عنه احياناً شرحاً أو قراءة أو نقداً . ولما كان الوعي الأوربي في بدايته عند ديكرت مازال بلا بعد تاريخي حديث كثرت الاشارة إلى القدماء عامة أو إلى أوغسطين أو توما الاكوييني خاصة أي

(٢٨) « موقفنا من التراث الغربي » ، قضايا معاصرة ٤٨ في الفكر الغربي المعاصر ص ٢٨ وايضا

L'Exégèse de la phénoménologie, pp. 442-58

إلى نموذجي الفكر المسيحي في عصر آباء الكنيسة وفي العصر المدرسي أو الإشارة إلى ارمصاصات العصر الحديث خاصة عند العلماء السابقين على عصر النهضة الذين حاولوا الخروج من العصر المدرسي مثل ريمون لول ، آلان الليلي ، روجر بيكون .. الخ .^(٢٩) .

ولما كانت المذاهب الفلسفية وجهات نظر لأصحابها يشرح بعضها بعضا لمزيد من التأييد والبرهان أو يقرأ بعضها بعضا لمزيد من التأويل والإكمال من أجل القلب والتغيير، وقلب الصلة من هذا الوجه إلى الوجه الآخر، ظهرت ثلاثة نماذج من توالد المذاهب أما الاستمرار وأما الاستمرار مع الانقطاع وأما الانقطاع . ولا توجد فواصل حاسمة بين هذه النماذج الثلاثة بل يوجد مجرد تمايز بينها . فلا يوجد استمرار بين مذهبين إلى حد التطابق ولا حتى عند الشراح . وقد يكون نموذجا الاستمرار والانقطاع أقرب إلى الاستمرار أو أقرب إلى الانقطاع . وقد يكون نموذجا الانقطاع أقرب إلى القراءة والتأويل لصعوبة التفرقة بين العدو والصديق بين الحاكم والمحكوم ، وبين السيد والعبد .

ويمكن إعطاء عدة نماذج من توالد المذاهب الفلسفية عن طريق التواصل والاستمرار . من ديكارت إلى ليبنتز ، ومن ديكارت إلى مالبرانش، وهو ما عرف باسم عقلانية القرن السابع عشر . ومن لوك إلى هوبز إلى هيوم وهو ما عرف باسم تجريبية القرنين السابع والثامن عشر . ومن كيركجارد إلى هيدجر إلى سارتر أو من كيركجارد إلى ياسبرز إلى مارسيل في وجودية القرنين التاسع عشر والعشرين ملحدة أو مؤمنة لما كان الالحاد هو الايمان ، والايمان هو الالحاد . ومن الحسين الانجلوسكونيين إلى فلاسفة دائرة المعارف الفلسفية ، ومن لامارك إلى دارون إلى سبنسر إلى هيكل في المذهب التطوري .. الخ ، وكأنا امام رواة الحديث، وسلسلة متصلة لا انقطاع فيها، ولا ارسال من الأول أو الوسط أو النهاية . وقد يكون هذا التواصل داخل الوعي القومي الواحد أو بين وعين قوميين في اطار الوعي الأوربي العام .

(٢٩) يكثر ديكارت من الإشارة إلى القدماء Les Anciens

أما نموذج التواصل والانقطاع فيوجد في مذاهب فلسفية أخرى ، من ديكرت إلى اسينوزا أى من الثنائية إلى الاحادية، ومن كانط إلى فيشنه وهيجل وشلنج وشوبهور أى من ثنائية النظرى والعمل والظاهر والشيء فى ذاته إلى التوحيد بينهما فى الذاتية أو الجدل أو الهوية أو الارادة ، ومن هوسرل إلى شيلر أى من المثالية الافلاطونية إلى الواقعية الحيوية ، ومن هوسرل إلى هيدجر أى من الفينومينولوجيا إلى الانطولوجيا، ومن ماركس إلى التوسر ، من الماركسية التطورية إلى الماركسية البنيوية ، ومن هيدجر إلى دريدا أى من تحليل اللغة لاكتشاف الوجود الانسانى إلى تحليل اللغة والانتهاى إلى الصفر . هذه قراءة فى الزمان ، أى قراءة اللاحق للسابق على نحو طبيعى عن طريق التأويل وبالتالى تأسس علم الهرمنيوطيقا. وقد تكون القراءة عكسية رجوعا إلى الورا، اسقاطا للحاضر فى الماضى أو كما يقول برجسون معراج الحاضر فى الماضى بناء على الحركة التراجعية للحقيقة، وذلك مثل قراءة ماركس لديموقراطيس وهراقليطس على أنهما مؤسسا الجدل المادى ، وقراءة هيدجر لكانط وتأويل الحساسية الترندنتالية على أنها تحليل للوجود ، وقراءة هيدجر لنيتشه على أنه تحليل للوجود الانسانى، وقراءة هيدجر للطبائعين الاوائل على أنهم مؤسسوا علم الوجود، وقراءة برجسون لافلوطين على أنه أول من اكتشف الحدس والديمومة، وقراءة ياسبرز لنيتشه مرتين على أنه مؤمن مقنع ، انقاذا للمسيحية من تقويض نيتشه لها ، وقراءة ميرلوبنتى لجولد شتين على أنه وصف للسلوك .. الخ . وقد اشار هوسرل من قبل فى « أزمة العلوم الاوربية » وهو يرصد مسار الوعى الأوربى إلى المنهج التقدمى التراجعى فى تقدم الحقيقة وتكاملها تقدما فى الزمان أو فى تراجع الحقيقة واكتشاف مصادرها صعودا فى الزمان ، وكما طبق ذلك ايضا فى « نشأة الهندسة »^(٣٠) .

والنموذج الثالث وهو الأشهر والأوقع وهو نموذج الانقطاع والتضاد والتقابل من أجل قلب المائدة وكشف الوجهة الاخرى من العملة ضد الاخرى

(٣٠) المنهج التقدمى التراجعى : E.Husserl Progressive-Regressive Methode, Krisis, pp.71-74; Der Ursprung der Geometrie.

مثل جون لوك في « محاولة في الفهم الانساني ». إلى لينتز في « المحاولات الجديدة » دفاعا عن العقل ضد الحس ، ومن هيوم إلى كانط دفاعا عن القبل ضد الشك فيه ، ومن قولف إلى كانط دفاعا عن النقد ضد القطع ، ومن هيجل إلى كيركجارد دفاعا عن الوجود ضد العقل ، ومن هيجل إلى ماركس دفاعا عن الواقع ضد المثال ، ومن هيجل إلى فيورباخ دفاعا عن الطبيعة الحسية ضد جدل التصورات ، ومن باور وشترنر وشتراوس وفيورباخ إلى ماركس دفاعا عن النقد الاجتماعي ضد النقد الايديولوجي ، ومن كانط إلى برجسون دفاعا عن الحدس ضد العقل ، والدافع الحيوي ضد الالتزام الخلقى ، ومن فشنر وشاركو إلى برجسون دفاعا عن الحرية والديمومة والذاكرة ضد معامل الاحساس والسيكوفيزيقا ، ومن دارون وسبنسر ولا مارك إلى برجسون دفاعا عن التطور الخالق ضد التطور الالى المادى ، ومن دوركهيم وليفى بريل إلى برجسون دفاعا عن الدين الدينامي ضد الدين الثابت ، ومن ديكارت إلى سارتر دفاعا عن الانا موجود ضد الانا أفكر ، ومن افلاطون إلى هيدجر دفاعا عن الوجود ضد الثنائية ، ومن السيكوفيزيقا إلى ميرلوبونتي دفاعا عن الوجود في العالم في .. الخ . فكل مذهب نقيض الآخر وعلى الضد منه ، يقلبه رأسا على عقب ، ولا وجه للمصالحة بينهما ، ثنائية متعارضة ، اثبات ونفى ، ايجاب وسلب ، بناء وهدم كالملاك والشيطان ، الابيض والاسود ، الايمان والكفر ، الاسلام والجاهلية .

وقد تولدت المذاهب بعضها عن بعض في عقد فريد طبقا لقانون الفعل ورد الفعل والتوسط ، ثم الفعل المعدل إلى رد الفعل المعدل إلى التوسط الجديد . وقد يكون هذا التولد تاريخياً زمنياً بعلاقة تاريخية عليّة بين المذهبين ، وقد يكون ماهويا فكريا في علاقة تكاملية لا تاريخية بينهما في صورة أشمل وأعم لايجاد التوازن في الوعي الأوربي وفي ذهن الفيلسوف . وقد تكون العلاقة تاريخية ولا تاريخية ، عليّة وماهوية ، زمانية ولا زمانية في آن واحد . فالمذهب العقلي عند ديكارت والمذهب الحسى عند بيبكون متقابلان على نحو لا تاريخي ، ولكن المذهب الحسى عند لوك والمذهب العقلي عند لينتز متضادان على نحو

تاريخي . والمذهب القطعي عند فولف والمذهب الحسي عند هيوم متضادان أيضا على نحو تاريخي. وقد استدعى كلاهما ظهور مذهب ثالث يجمع بينهما هو مذهب كانط أى الفلسفة النقدية . ثم تظهر عقلانية جديدة أقل صورية ، وأقرب إلى الحياة والحركة مثل عقلانية هيغل وفشته وشلنج تولد نقيضا لها فى مادية تطورية حركية أيضا فى تطورية دارون ووضعية أوجست كومت . ثم تظهر عقلانية جديدة أقل اسطورية ورومانسية وأقرب إلى العلوم الاجتماعية فى الكانطية الجديدة وتقترب منها وفى مقابلها تجريبية جديدة أقل مادية وأقرب إلى الخبرات الحية المعاشة فى الواقعية الجديدة . ثم تظهر عقلانية حية موجهة نحو الشعور وتحليل التجارب الحية فى الظاهريات تتحول إلى عقلانية وجودية تنقلب على الماهيات والمعانى المستقلة إلى تحليل وجودى للواقعة الانسانية عند هيدجر وسارتر . فكل المذاهب التى تنتهى بلفظ « الجديدة » مثل «الهيكلية الجديدة» أو « الكانطية الجديدة » أو « الواقعية الجديدة » إنما هى مرحلة ثانية من الفعل المعدل أو الفاعل المعدل أو التوسط بين الفعل ورد الفعل . ويحدث ذلك أيضا فى المذاهب الفنية ، من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية الجديدة . فالصواب هو تصحيح لخطأ سابق ثم يصبح هو ذاته خطأ بالنسبة لصواب لاحق . ماتم بناؤه بالامس يُهدم اليوم ، وما يهدم اليوم يعاد بناؤه غدا وكأنه لا اجماع للامة على شىء ، وكأن حديث الفرقة الناجية قد انتقل من وعينا إلى وعيهم^(٣١) .

ونتيجة هذا التوالد المذهبي طبقا لقانون الفعل ورد الفعل والتوسط طبعث العقلية الأوربية بطابع خاص، وتكون لها مزاج خاص، واصبح لها نظرة خاصة للامور . فقدت التوازن ، وضاع منها التكامل . وفى كل مرة تضع مافضته سابقا أو ترفض ما وضعت من قبل . واصبح من الصعب عليها ادراك الظاهرة نفسها فى جميع جوانبها فى آن واحد . اصبحت عقلية وحيدة الجانب ، احادية الطرف ، ترفض وتضع ، وتضع وترفض . واستحال عليها أن تدرك الظاهرة أو تثبتها فى مكانها الصحيح وعلى مستواها الحقيقى . اصبحت عقلية تقوم

(٣١) « موقفنا من التراث الغربى » ، قضايا معاصرة ج ٢ فى الفكر الغربى المعاصر - ص ٢٦ - ٢٧ .

بتصنيف الظواهر دائما إلى طرفين متناقضين ثم إلى طرف ثالث يتنازع هذان الطرفان . وبالتالي كان الجدل يعبر عن طبيعتها وجوهرها ، الصراع والتناقض ثم المصالحة والوفاق ، الحرب الساخنة ثم الحرب الباردة ، الستار الحديدي ثم البريسترويكا . أصبحت عقلية ثنائية ، تفصل باستمرار بين ماهو جوهر وعرض ، شارط ومشروط ، قبلي وبعدي . وقد ظهر ذلك بوضوح عند كانط . ثم وضعت المشاكل باستمرار على هذا النحو . هل العالم فكرة أم واقع ؟ مثال أم شيء ؟ هل الفكر سابق على الوجود أم الوجود سابق على الفكر ؟ هل النفس مستقلة عن البدن أم مرتبطة به ؟ هل الزعامة من الفرد أم من المجتمع ؟ هل البطل صانع التاريخ أم التاريخ يصنعه ؟ وهى الطريقة اليونانية القديمة التى تدل على تطهر مثالى يتفق مع رغبة الشعور الأوربي الدفينة فى اللحاق بالعواطف الدينية التى مازالت موجودة فيه بعد رفض صياغات العقائدية الموروثة من العصور الوسطى . أصبحت العقلية الاوربية مانوية أكثر منها مسيحية ، تقوم على الثنائية المتعارضة بين النور والظلمة ، الحق والباطل ، الخير والشر ، الروح والمادة . وقد تظهر المسيحية فى الجمع بين طرفى الثنائية المتعارضة فى شخص ثالث كما هو الحال فى الأقانيم الثلاثة : الاب ، والابن ، والروح القدس والذى عبر عنه هيجل فى منهجه الجدلى خير تعبير . فكان أقرب إلى عقلية التوحيد والجمع بين النقيضين فى لحظة الجدل الثالثة ، مركب الموضوع ونقيضه ، وبالتالي كان أقرب الفلاسفة الأوربيين إلى الشرق . وهذا يفسر اعجابه بالشرق القديم ، بالصين والهند وفارس ومصر .

ولكثرة هذه التجزئة من جراء وجهات النظر ورد الكل إلى أحد اجزائه اتسمت العقلية الاوربية أى الجانب العاقل فى الوعي الأوربي بالتفرد والتشتت واحادية الطرف فى نظرتها إلى الموضوع طبقا لجدل « اما .. أو » . فالواقع اما مثال كما تقول المثالية أو واقع كما تقول الواقعية . والعالم اما معقول كما هو الحال فى المذهب العقلى أو محسوس كما هو الحال فى المذهب الحسى . وعلى الانسان أن يختار بين أحد المذهبين وكأنهما متعارضان لا يمكن الجمع بينهما فى كل واحد . أصبحت العقلية الاوربية عقلية مفرقة ترى عاملا واحدا وليس كل

العوامل ، جانباً واحداً وليس كل الجوانب . واصبحت كل الاسئلة موضوعاً وضعاً خاطئاً مثل : هل العالم أم مثال ؟ هل وسيلة المعرفة العقل أم الحس ؟ هل الأولوية للفرد على الجماعة كما تفعل الرأسمالية أم للجماعة على الفرد كما تفعل الاشتراكية ؟ كلها اسئلة موضوعة وضعاً خاطئاً لأنها تريد رد الكل إلى أحد اجزائه . فالاجابة في الجمع بين الطرفين : العالم واقع ومثال ، وسيلة المعرفة العقل والحس ، القيمة فردية واجتماعية . هذه العقلية التوحيدية التي عبر عنها الفارابي في حضارتنا في «الجمع بين رأى الحكميين، أفلاطون الالهى وارسطوطاليس الحكيم» على الرغم من سخرية الاوريين والمتغربين كيف يجمع الفارابي بين مذهبين متناقضين ؟ استفهام من عقلية مفرقة موجه إلى عقلية موحدة . والغريب أن النظريات العنصرية الغربية في القرن الماضي عند رينان وليون جوتييه قد اهتمت الحضارات السامية بالجمع بين النقيضين دون أى احساس بالتناقض على عكس العقلية الاوربية الآرية التي تفكر طبقاً لقانون الاتساق . مما يدل على سوء فهم لعقلية التوحيد وجهل بالعقلية الاوربية المفرقة . وفيه الاعجاب بهيجل والمنهج الجدلى الذى يقوم على الصراع بين النقيضين وهو آرى ؟ وماذا عن الاسلام وهو يجمع بين النقيضين ، اليهودية والمسيحية ، وهو سامى ؟ وفيه نقد منطق ارسطو الذى يقوم على الاتساق، اتساق النتائج مع المقدمات وهو آرى ؟

والغريب أن يدخل باحثونا ومفكروننا وطلابنا في هذه المعارك وهم ليسوا أطرافاً فيها . ويغلبون رأياً على رأى ، ويفاضلون بين جزء وجزء ، ويفضلون طرفاً على طرف . والحقيقة في الجمع بين الاثنين . ينسون حضارتهم وعقليتها التوحيدية وهم في خضم تقليد الحضارة الاوربية فيقعون أسرى عقليتها المفرقة. لذلك أثرت العقلية الاوربية على انماط التفكير عامة وعلى كل عقلية ناهضة، وجعلتها تنقل انصاف الحقائق على أنها كل الحقائق . فتحزبت حيث لا أحزاب ، واختارت بين بدائل حيث لا اختيار ، ووضعت أنفسها في معارك لم تحضها ، وانتصرت لاحد المتحاربين وهى في موقف المتفرج^(٣٢) .

(٣٢) المصدر السابق ٣٣ - ٣٤ .

ونظراً لأنه لا يوجد شيء الا ويمكن الشك فيه بحيث لم يعد هناك يقين ، وأنه لا يوجد بناء الا ويمكن هدمه بحيث لم يعد هناك شيء ثابت ، اتسم الوعي الأوربي بالحيرة وعدم الاستقرار ، والبحث الدائم عن شيء لا يمكن تثبيته أو التأكد من وجوده أو حتى من إمكانية ادراكه بالرغم من المناهج الحدسية ووسائل التحقق المنطقي والعلمي . اصبح الوعي الأوربي متجها نحو بؤرة لا يمكن تثبيتها ، يصوّب نظره دائما فتقع رؤيته حولها وليس تجاهها . فأصيب بالحيرة الدائمة. اصبح قلقا لا يستقر له حال على منهج أو موضوع، نتيجة أو غاية . يحاول مرة بالعقل ، ومرة أخرى بالחס ، ومرة ثالثة بالوجدان وفي كل المرات لا يدرك إلا الاجزاء . يحاول مرة ادراك الظاهر ، ومرة ثانية ادراك الباطن ، وفي كل مرة لا يدرك ايضاً إلا الاجزاء. وفي كل الحالات لا ينتهي إلى شيء ، يتساوى كل شيء مع كل شيء ، وتتكاثر الأدلة . يعود من حيث أتى ، ويأتى من حيث عاد . حاولت العلوم الانسانية تبنى نموذج العلوم الرياضية في اليقين مرة ثم نموذج اليقين في العلوم الطبيعية مرة أخرى . وكان من الصعب تحويل موضوع المعرفة إلى الذات العارفة ثم تحويل الذات العارفة إلى موضوع للمعرفة . فلا يمكن رد الانسان إلى ماهو أعلى منه ولا يمكن رده إلى ماهو أقل منه . وظلت العلوم الانسانية متأرجحة بين النموذجين تبحث لها عن طريق ثالث مستقل وجدته في الظاهريات التي انقسمت على نفسها من جديد إلى افلاطونية وأرسطية إلى مثالية ووجودية. وانتهى الفريقان إلى تحليل اللغة الذى أدى في النهاية إلى التفكيك والانهاء إلى لا شيء . اصبحت العقلية الأوربية مكتسبة وفقدت فطرتها ونورها الطبيعي . اصبحت وليدة التاريخ وحصيلة التجربة الأوربية الخاصة . خسرت نفسها وان توهمت أنها كسبت العالم .

وبالرغم من هذه السلبيات في العقلية الأوربية نتيجة للتوالد المذهبي فإنها ايضا لم تخل من الايجابيات خاصة في مثل مجتمعاتنا التى لم يتم فيها تعرية الواقع بعد، وظل غطاؤها النظرى الموروث قائما. بل ويزداد سمكا وتماسكا بعد اكتساب مناعة تاريخية وحاضرة ضد الانتقادات السطحية ومحاولات الهدم

الساذجة التى تعتمد على معاول مستمدة من الخارج يسهل حصارها وردّها
واعادة توجيهها ضد من يستعملها .

تعطى المذاهب قوة رفض رهيبه للماضى بكل ثقله وللموروث بكل الثقة
الموضوعة فيه . فالماضى مهما بلغ من صدقه فإن الواقع سيتخطاه لا محالة .
التقدم يفرض نفسه ، والواقع أكثر غنى وتجندا من كل الأغطية النظرية
السالفة . كل مذهب يرفض ويهدم ويصارع وينقد ويثور ويغضب لشيء ،
وينادى ويثبت ويدافع ويؤكد شيئا آخر مما طبع العقلية الأوربية بطباع الحماس
والحمية ، هجوما على شيء أو دفاعا عن شيء آخر . لقد استطاعت العقلية
الأوربية تعرية الواقع من كل غطاء فكرى أو عقائدى سابق ، تعطى الباحث
حماسا لا يعوض ، ورغبة عارمة فى وضع نظرية من لديه . ان تعرية الواقع
هذه مكسب هائل بالنسبة لبيئة أكثر ما يضرها تغليف واقعه بعشرات من
الاقنعة الماضية والحاضرة ، الانفعالية منها والتبريرية . كما تقدم المذاهب
الفلسفية تحليلات وافية لجوانب الواقع المختلفة . إذ يرى الباحث الواقع وهو
يتحول إلى نظرية أو النظرية وهى فى طور النشوء ومطابقتها للواقع والتحقق
من صدقها بالرجوع إليه فى كل مراحلها وعلى جميع مستوياته . وبالتالى فهى
تقدم وجهات نظر عديدة ، وحججا مختلفة ، واثراء فكرى يفيد بيئة يعمها
الخطاب الواحد ، والرأى الواحد ، والعقيدة الواحدة . كما تفسح المذاهب
مجالا واسعا لدراسة البواعث والمقاصد لدى الباحث نحو البحث والتحليل .
وقد لا تبعد كثيراً عن مقاصد الوحي الاساسية فى المحافظة على الحياة
ومقوماتها ، العقل ، والحرية ، والتعرف على الحقيقة الثابتة الدائمة ، والعيش
وفقا للطبيعة ، واحترام الانسان وحقوقه ، وهى الحقائق الانسانية العامة التى
هى اساس كل وحي . عرفها الوعى الأوربى تلقائيا واعتمادا على جهد الانسان
الخاص . تؤكد المذاهب بما لا يدع مجالا للشك قدرة العقل الانسانى على
الوصول إلى الحقائق بمجتهده الخاصة ، وتعطى ثقة لاحد لها بالذهن الانسانى فى
الوصول إلى الحقائق وعلى رؤية صائبة للواقع . ومن ثم ارتبطت الحقيقة بهذا
الجهد المتواصل فى البحث عنها ورفض الحقائق الجاهزة المسبقة التى لم يتم

التصديق بها أو التحقق من صدقها بالعقل أو في الواقع . ومن هنا يأتي قول
لسنج المشهور : لو وضعوا الحقيقة في يدى اليمنى ، والبحث عن الحقيقة في
يدى اليسرى لاخترت اليسرى .

ونظرا لهذا القلق المستمر والبحث الدؤوب عن نقطة ثابتة ظهرت روح
التغير والجدد . كل مذهب جديد يشبع رغبة حالة . ثم يتطور الواقع
وينكشف قصور الفكر فينشأ مذهب جديد يشبع حاجة جديدة ، وهكذا . فبعد تعرية
الواقع من كل نظرية متكاملة قد يقدمها الوحي مثلا كان من الصعب تغطيته من
جديد بنظرة انسانية واحدة وشاملة تلم بجوانب الموضوع كله . فالنظرة
الانسانية بطبيعتها وحيدة الجانب . هذا التغير المستمر وعدم الاستقرار أو
البحث الدائب عن الحقيقة أدى إلى كثرة الانتاج الفكرى ووفرة المذاهب التى
قد تضيع الحقيقة بينها . فالكل ممكن ، والكل صحيح ولكن إلى حد
معين . اتسم الابداع الأورنى بالايقاع السريع . كل يوم يظهر جديد لا يستمر
أكثر من يوم واحد ثم يصبح باليا . تتغير مظاهر الحداثة كل عام ، عقلية
« الموضة » . وتتغير اجيال الحاسبات الآلية كل عدة سنوات ، وتخرج المطابع
يومية آلاف الابتكارات حتى أنه ليصعب اللحاق بها أو معرفتها . لم يعد هناك
تراث قديم . ولم تظهر الحاجة إلى الارتباط بالقديم . لم تظهر أمثلة تقول « إلى
فات قديمه تاه » كما هو الحال في وعينا الحضارى . بل كان الوعى الأورنى
أقرب إلى « كل يوم هو فى شأن » .

لذلك لا يمكن لمجتمعات غير أوربية أن تنقل هذه المذاهب التى تعبر عن
تقلبات النظرية على واقع خاص . ومع ذلك فقد نشأت حركات التقليد فى
هذه المجتمعات للمذاهب الفكرية والمدارس الفنية وحتى أساليب الحياة الأوربية
حتى اصبح الوعى الأورنى هو مصدر الابداع الوحيد والوعى اللاأورنى
مصدر التقليد . ومع ذلك تعتبر المذاهب بالنسبة للحضارات غير الأوربية
نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر فى صراعه مع التقليد للماضى وفى
محاولاته لاستبصار الواقع . وبهذا المعنى تكون المعرفة بالحضارة الاوربية

وبغيرها من الحضارات عوامل مشجعة ونماذج سابقة لوعي خاص في ظروف خاصة لابتداع خاص^(٣٣).

خامسا : الوعي التاريخي

أدت ظروف الوعي الأوربي من قطيعة معرفية ، وتنظير ، وفصل بين الواقع والقيمة ، وتوالد المذاهب الفلسفية إلى جعله وعيا تاريخيا . واصبحت هذه الصفة المكتسبة إحدى علامات زهو وفخره على غيره من الشعوب والحضارات باعتبار أنه هو الوحيد الذى استطاع اكتشاف الزمان الانسانى والتاريخ الانسانى . لقد عرف القدماء الزمان كعدد للحركة ، الزمان المكاني الطبيعي . وعرف أوغسطين الزمان الانسانى ولكنه كان ذاكرة من ثنائها يعم اثبات وجود الله باعتباره كل الزمان أو الخلود . وعرفت البروتستانتية اللحظة كما عرفها ديكرت . وأكد الوجوديون على الزمان كنسيج للوجود وما يتلوه من موت أى نهاية الزمان . استطاع الوعي الأوربي إذن نقل الزمان من الخارج إلى الداخل ، من الطبيعة إلى الانسان. وبالتالي اكتشف صراع الحياة والموت ، والوجود الزماني .

وفي نفس الوقت بعد بداية الوعي الأوربي توالى المذاهب الفلسفية وتراكمت ، ونقد بعضها بعضا ، وأول بعضها بعضا . وبدأ الوعي الأوربي في كل عصر يمثل مرحلة تتلوها مراحل أخرى . فتم اكتشاف بعد آخر للزمان ، غير البعد الانسانى الباطنى ، وهو الزمان كتناسخ ، كتوالى للأجيال، وتوالى للعصور . فنشأ مفهوم العصور الحديثة من القرن السابع عشر حتى العشرين . حدث تراكم في الوعي التاريخي الأوربي حتى نشأت فلسفة التاريخ لتصف مسار هذا الوعي داخليا أو داخليا وخارجيا باعتباره إحدى حلقات الوعي الانسانى العام . ونشأ مفهوم التقدم خاصة في بداية الوعي الأوربي حتى الذروة قبل أن يتحول إلى نكوص أى التقدم المعكوس . وبالتالي أصبح الوعي الأوربي يزهو

(٣٣) المصدر السابق ص ٢٨ - ٢٩ .

على اقرانه بموضوعين : الانسان والتاريخ . وكلاهما زمان ، الزمان الفردى والزمان الجماعى^(٣٤) .

١ - مراحل الوعى الأورى

بالرغم من أن مراحل الوعى الأورى اقرب إلى التكوين منها إلى البنية إلا أنها فى حقيقة الامر اقرب إلى نقد وظائف العقل واكتشاف الوعى الأورى لذاته من خلال تجليات العقل للمء الفراغ النظرى والعمل ، فى العصور الحديثة كما ظهرت فكرة روح العصر للتعبير عن طبيعة المرحلة ونوعية اسهامها . وبصرف النظر عن بدايات المرحى الأورى فى عصر الاحياء فى القرن الرابع عشر ، والاصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر ، « وعصر النهضة » فى القرن السادس عشر فإنه يمكن تحديد اربعة مراحل لتطور الوعى الأورى فى العصور الحديثة . فقد تجلى الجانب العاقل فى الوعى الأورى فى فلسفات اربعة على مدى اربعة قرون متتالية . العقلانية فى السابع عشر والتنوير فى الثامن عشر ، والعلم فى التاسع عشر وأزمة الانسان والعلوم الانسانية فى القرن العشرين .

كانت العقلانية فى القرن السابع عشر تنويعا لنضال العقل فى عصر النهضة . فأصبح له سلطان على كل شىء : الدين ، والفلسفة ، والعلم ، والسياسة ، والاجتماع ، والاخلاق ، والقانون . وبلغ الوعى الأورى أعلى درجة ممكنة من الشمول والاتساع^(٣٥) . بداها ديكارت وسار معه الديكارتيون النسيون (اليمين) منهم والجنريون (اليسار) . أبقى اليمين الديكارتي عند لينتز ومالبرانش على الثنائية الديكارتية فى حين حاول اليسار الديكارتي عند اسبينوزا الانتقال منها إلى الواحدة . ارتد العقل لدى اليمين الديكارتي إلى بعض تبريرات العصور الوسطى لقواعد الايمان بينما استمر العقل لدى اليسار الديكارتي نحو مزيد من التطبيق فى المعرفة أو الوجود أو القيم . وقد ازدوج العقل فى المدرسة

(٣٤) انظر بحثنا : « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « دراسات اسلامية » ص ٣٩٣

- ٤١٥ ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟ » نفس المصدر ص ٤١٦ - ٤٥٦ .

(٣٥) المصدر السابق ص ٣٧ .

الديكارتية مع الحس في المدرسة التجريبية عند يكون وهوبز ولوك بالرغم من اختلاف وسائل المعرفة . فكلاهما ، العقل والحس ،وظيفتان للفكر مرة في العلم ومرة في المجتمع ، لافرق في ذلك بين العقليين والحسيين . كلهم عقليون بالمعنى الواسع.إنما الاختلاف فقط في تحديد وظيفة العقل وفي نشأة التصورات الذهنية قبل الحس أم بعده . ولكن في حقيقة الامر لافرق بين هوبز وتصوره للانسان وللمواطن وللدولة وبين اسبينوزا في تصوره للمواطن الحر في الدولة الحرة . فبالرغم من الاختلاف حول نظرية المعرفة الا أن الاتفاق تام في السياسة والمجتمع . قد يختلف التوجه النظرى في المشروع المعرفى ويتفق التوجه العملى في المشروع السياسى ، تعدد في النظر واتفاق في العمل ، وهو درسنا في الوحدة الوطنية^(٣٦) .

وفي عصر التنوير في القرن الثامن عشر تم تفجير العقل في المجتمع أكثر واكثر بعد هوبز وتفجيره في المجتمع البريطانى المسيحى ، واسبينوزا وتفجيره في المجتمع اليهودى في الشتات . فاندلعت الثورات ، واهتزت الانظمة ، وسقطت العروش والتيجان ، وتأسس كل شئ في العقل والطبيعة ، وخرجت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والانسان والطبيعة والتاريخ . تحولت الفلسفة إلى ثورة ، والفيلسوف إلى كاتب للجماهير وقائد لهم^(٣٧) . تحول العقل من ثورة في العلم إلى ثورة في المجتمع ، ومن انقلاب في النظر إلى انقلاب في العمل ، ومن قطيعة في المشروع المعرفى إلى قطيعة في النظام السياسى . وقد تساوى في ذلك التيار العقلى والتيار الحسى الذى تم الجمع بينهما سواء عند كانط وهردر ولسنج فى المانيا أو عند روسو وديدرو وفولتير ودالمبير وفلاسفة دائرة المعارف في فرنسا . فقد ربط كانط بين العقل والحس في العقل النظرى-واقام هردر فلسفته في التاريخ بناء على تقدم العقل والعلم الطبيعى . ووحد لسنج بين دين العقل ودين الطبيعة. وتابع مندلسون استاذة كانط في

(٣٦) « الدين والثورة في مصر ، ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، الجزء الثامن . البسار الاسلامى والوحدة الوطنية .

(٣٧) موقفنا من التراث الغربى ، قضايا معاصرة ج ٢٨ في الفكر الغربى المعاصر ص ٣٧ .

الربط بين العقل والحس . أما فلاسفة التنوير فقد تمثلوا الفلسفة الحسية التجريبية الانجلو سكسونية عند لوك وهيوم، وجمعوا بينها وبين التراث العقلي الديكارتي الاسيئوزى . فتمت الثورة باسم العقل والواقع ، البدهة العقلية والرؤية الحسية ، النظر العقلي والادراك الحسى .

وفى عصر العلم والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر بلغت المثالية أوجها فى النصف الاول من القرن مزدوجة بالرومانسية وبلغت المادية فى النصف الثانى من القرن مع التطورية الدراوينية والماركسية . وبالرغم من اختلاف التيارين الا أنهما قالوا نفس الشيء بلغتين مختلفتين: وحدة الذات والموضوع عند فشته ، ووحدة المثال والواقع عند هيغل ، ووحدة الروح والطبيعة عند شلنج . وهو يعادل ما قاله دارون من وحدة سلسلة التطور للأحياء أو ما قاله ماركس من وحدة الطبقة العاملة أو ما قاله كومت من وحدة المعرفة الانسانية وهى المعرفة العلمية . وسرعان ماتحول المشروع المعرفى إلى مشروع عملى ، وتم الانتقال من العلم إلى الصناعة ، ومن تراكم رأس المال الصناعى عند اصحاب رؤوس الاموال إلى تراكم البؤس العمالى لدى الطبقة العاملة . وكثرت الاكتشافات العلمية والاختراعات الحديثة . وحلت الآلة تدريجيا محل الانسان فى الانتاج ، وظهرت طبقة العمال، وبدأت بنور الثورات الاشتراكية ، وبلغ الحد الاستعمارى أوجه . فالاستعمار على ماتحلل الماركسية أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية لتجميع رؤوس الاموال ، ونهب الثروات ، واسترقاق العبيد ، وفتح الاسواق .

وفى أزمة القرن العشرين والاعلان عن بداية النهاية بدأت تتكشف حدود المراحل السابقة وهدمها رأسا على عقب ، والانتقال من العقلانية إلى اللاعقلانية أو تحطيم العقل كما يقول لوكاتش أو اللامعقول والعبث عند الوجوديين ، والانتقال من التنوير إلى النزعة الارادية كما وضع فى النازية والفاشية ، ومن العلم إلى الدين والتصوف كما حدث فى الفلسفات الاشراقية المعاصرة . انكشفت الازمة فى الوجودية وعدميتها، وفى البرجماتية وإنكارها المعيار النظرى للصدق ، وفى التحليلية وإنكارها المعانى المستقلة والكليات

السابقة على الاجزاء . وحدثت الثورة الصناعية الثانية ، عصر التكنولوجيا والحاسبات الآلية والهندسة الوراثية في نفس الوقت التي بدأت هموم القرن الواحد والعشرين ، والسباق نحو غزو الفضاء . وبدأت أزمة الوعي الأوربي ليس فقط في العلم بل ايضا في الممارسة : حربان عالميتان على مدى عشرين عاما، وقنبلتان ذريتان ، وترسانة من السلاح تكفى لتدمير الكون عشرين مرة . وكما بدأ الوعي الاوربي مساره في « الانا أفكر » فإنه انتهى في « الانا موجود »^(٣٨) .

هذه المراحل الأربعة : من العقلانية إلى التنوير والثورة الاجتماعية إلى العلم والصناعة إلى أزمة الوجود إنما هي مراحل طبيعية تلقائية . كل منها تتولد عن الأخرى تولدا طبيعيا : العقل وامتداده في التنوير ، والعلم وامتداده في أزمة الانسان. واصبحت هذه المراحل احدى مميزات الوعي الأوربي وجوهر تاريخه . يمكن استعماله كنموذج من بين نماذج أخرى في حضارات أخرى . كما يمكن استعماله كقياس مع الفارق وضرب الامثلة للفهم والتفسير دون الحلو والتقليد . فكل حضارة وعيها ومسارها ، وإذا قيل مرة : لا يمكن حرق المراحل ، والقفز فوقها فإن ذلك يعنى هذا المسار الطبيعي التلقائى ، العقل شرط التنوير ، والتنوير شرط التنوير ، والتنوير قبل العلم والعلم قبل الصناعة ، وتغيير المجتمع قبل تغيير انماط الانتاج ، والثورة السياسية قبل الثورة الصناعية . وإن كل من يحاول نقل المجتمعات النامية من مرحلة التراث إلى مرحلة التصنيع فإنه إنما يقفز على مراحل قياسا على مسار الوعي الأوربي واعتبارا بنموذجه وضربا بالامثال . إنما التحدى الحقيقى لكل التحديثيين والثوريين هو في اكتشاف مسار الوعي الحضارى ، وتحديد في أية مرحلة يعيشها جيل التحديث والثورة حتى لا يقوم بدور جيل مضى فتنشأ الحركة السلفية أو دور جيل ات فتنشأ الحركة العلمانية .

(٣٨) انظر : تقديمنا لكتاب جان بول سارتر : تعال الانا موجود ، الظاهرة ١٩٧٧ ، بيروت

٢ - تراكم الوعي الأوربي

وبالإضافة إلى هذه المراحل الأربعة عبر القرون حدث تراكم تاريخي بين المذاهب الفلسفية . يبنى كل فيلسوف لاحق على فيلسوف سابق إما تطويراً أو قراءة أو نقداً أو قلباً رأساً على عقب . بل أنه يمكن عمل معادلات يُوضع فيها الفلاسفة في طرفيها لبيان كيفية التراكم على النحو الآتي : ديكارت = انسيلم + أوغسطين . اسبينوزا = ديكارت + أموري دى بين . كانط = ديكارت + لينتزر . فشته = كانط + ديكارت . هيجل = فشته + اسبينوزا . شلنج = كانط + اسبينوزا . هوسرل = ديكارت + كانط . شيلر = هوسرل + برجسون . مين دى بيران = ديكارت + برجسون . برجسون = ارسطو + افلوطين .. الخ . وهكذا . ولا يهم التتالي الزماني بقدر ما يهم التراكم المذهبي . ولكي تكون المعادلة أكثر دقة يمكن أن يكون طرفها الثاني ثلاثة مذاهب وليس فقط اثنين . مثلاً : شلنج = كانط + فشته + اسبينوزا .

ويبدو التراكم الفلسفي في كتابات الفلاسفة أنفسهم على غيرهم ، كتابة اللاحقين على السابقين شرحاً وقراءة وتطويراً أو نقداً وقلبا وتغييراً . ويبدأ التراكم صغلياً في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ويزداد تباعاً في القرنين التاسع عشر والعشرين . في القرن السابع عشر كتب اسبينوزا « مبادئ فلسفة ديكارت » يشرح ويطور اسس المدرسة الديكارتية . ويكاد يكون هو الوحيد الذي كتب عن غيره من معاصريه أو السابقين عليه بقليل . أما كانط فقد كتب عن معاصريه أو السابقين عليه في « تقديم الميتافيزيقا في المانيا » أو مراجعته لكتاب هرذر عن فلسفة التاريخ ، وحديثه عن « تاريخ العقل النظري » في آخر « نقد العقل الخالص » . وفي القرن التاسع عشر ازداد التراكم التاريخي بصورة واضحة عند هيجل في الاختلاف بين مذهبي فشته وشلنج ثم في محاضرات في تاريخ الفلسفة وباقى محاضراته في فلسفة التاريخ ، وعلم الجمال ، وفلسفة الدين . كذلك كتب فيورباخ « نقد فلسفة هيجل » و« تاريخ الفلسفة الحديثة من يكون حتى اسبينوزا » و « وضع ونقد وتطوير فلسفة لينتزر » و « بيريل ، محاولة في تاريخ الفلسفة والانسانية » . ولأول

مرة يظهر تاريخ الفلسفة بعد هيجل وكأن الوعي الأوربي بدأ يتحول من مجرد وعي حضارى إلى وعي حضارى تاريخى يجمع بين التيارين الاساسيين العقلانى والممثل فى لينتزر والعقلانى الحسى الممثل فى بييريل صاحب « القاموس الفلسفى ». كما كتب ماركس ضد اقرانه من اليسار الهيجلى شتراوس ، فيورباخ ، شترنو ، باور « العائلة المقدسة » ، « الايديولوجية الالمانية » لينتقل من نقد الفكر إلى نقد المجتمع . كما كتب باور « نفيير يوم القيامة ضد هيجل ، الملحد والمسيح الدجال ، انذار » لاحداث تراكم عكسى أى قلب العملة على وجهها الاخر حتى تكتمل الصورة ، جدل العقل وجدل الواقع وجدل الشعور . وقد حدث التراكم التاريخى فى التيار الحسى التجريبي خاصة عند جون ستيوارت مل بدراسته عن بنتام ، وكوليردج ، واوجست كومت والوضعية . .

وقد ازداد التراكم التاريخى فى القرن العشرين فى كل الاتجاهات العقلية والتجريبية والوجودية والماركسية . ففى التيار العقلانى ظهر التراكم عند ليون برنشفيج فى دراستيه عن « بسكال » ، « ونشره للاعمال الكاملة له وللأفكار ودراسته المقارنة بين ديكرت وبسكال والقراءات المختلفة لمونتاني ، ودراسته عن اسبينوزا ومعاصريه . وقد خصص الجزء الأول من كتاباته الفلسفية لديكرت واسبينوزا وكانط . وهنا يعود الوعي الأوربي إلى بداياته فى عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر ، إلى المخطتين الاولى والثانية ، ديكرت وكانط ، عود على بدأ . ويكشف برنشفيج عن وجود تقدم فى الوعي الأوربي من خلال تاريخ الفلسفة وذلك فى كتابه الرائد « تقدم الوعي فى الفلسفة الغربية » . وهو من أوائل الذين ادركوا أن هناك شيئا اسمه « الروح الأوربي » كما بين ذلك فى كتابه المعنون بهذا الاسم . ويكشف تطور الوعي الأوربي عن ذاته ليس فقط فى الفلسفة بل ايضا فى الرياضيات وهى فلسفة الفلسفة ، وكما بين ذلك فى كتابه « مراحل الفلسفة الرياضية » وكذلك فى « اعمال العقل » .

وفى الاتجاه التجريبي حدث التراكم تاريخى عند رسل فى كتابه الضخم

« تاريخ الفلسفة الغربية » وفي جزأيه الآخرين « حكمة الغرب » وكأن
الوعى الأورى بدأ يرصد مساره ، ويعى شريط حياته . مع أنه كان قد بدأ
حياته بالحوار مع التيار العقلانى فى « فلسفة ليبنتز » والذى تلتها المرحلة
الرياضية فى « مبادئ الرياضيات » ، وتبعه فى ذلك آير فى كتابه عن « هيوم » ،
وكتابه الآخر عن « رسل » ، رابطا بين بداية التيار ونهايته . ولكن يبدو أن
التراكم المثالى العقلانى كان اضخم وأقوى من التراكم الحسى التجريبي .

ثم ازداد التراكم بشكل ملحوظ فى تيارات الفلسفة المعاصرة التى أرادت شق
طريق ثالث بين التيارين الرئيسيين فى الوعى الأورى العقلانية والتجريبية مثل
الظاهرانية ، والوجودية ، والبرجسونية والبرجماتية ، وماركسية القرن
العشرين .. الخ . وفى الظاهرانية ربط هوسرل فى نهاية الوعى نفسه بديكارت
فى بدايته فى « تأملات ديكارتية » . وأرخ للوعى كله فى راعته « أزمة العلوم
الأوربية » . كما أرخ لباقي العلوم الانسانية مثل الفلسفة الاولى فى « الفلسفة
الاولى » ، ولعلم النفس فى « علم النفس الظاهري » . وفى الوجودية الظاهرانية
كتب هيدجر عن « كانط ومشكلة الميتافيزيقا » وعن شلنج شارحا رسالته
عن الحرية الانسانية ، وعن « نيتشه » مبينا انتقال الوعى الأورى من
الحساسية الترنسندنتالية إلى الوجودية ، ومن ارادة القوة إلى تحليل ابعاد الوجود
الانساني . كما ربط ياسبرز نفسه بنيتشه مرتين فى « نيتشه » ثم فى « نيتشه
والمسيحية » ليبين نكوص الوعى الأورى على عقبيه من نقد الدين إلى تبرير
الدين من جديد كما كان الحال فى بداية الوعى عند ديكارت . ولكنه استعرض
تطور الوعى الأورى فى صورة اسماء أعلام فى « الفلاسفة الكبار » مما يكشف
عن مدى ارتباط المذاهب الفلسفية بأسماء اصحابها . كما كتب جابريل مارسل
عن معاصره جوزايا رويس « ميتافيزيقا رويس » تقوية للوجودية المؤمنة
الفرنسية والامريكية . وقد قارن ريكور بين ياسبرز ومارسل فى كتابه
« جابريل مارسل وكارل ياسبرز » تقوية للصلة بين الوجودية المؤمنة الفرنسية
والالمانية . ثم كتب جوليان مارياس « تاريخ الفلسفة » لعمل شريط كامل
لتاريخ الفلسفة الغربية معلنا بداية النهاية .

وفي بعض فلسفات الحياة حدث نفس التراكم الفلسفي فقد كتب برجسون عن اينشتاين « الديمومة والمعية » محاورا إياه من أجل التمييز بين الزمان والمكان . كما كتب عن هوبنهايم ووليم جيمس ورافيسون مطورا فلسفة الحياة باعتبارها إحدى الاختيارات الأخيرة في الوعي الأوربي . كما كتب جاك شيفالييه تلميذ برجسون عن « ديكرت » من أجل ربط النهاية بالبداية . والف بلوندل عن استاذة « أوليه لايرون » من أجل تدعيم فلسفة الحياة . وكتب وليم جيمس عن « رالف بارتون بيرى » مقارنا بين البرجماتية والواقعية الجديدة كبديلين معاصرين لازمة الثنائية الأوربية بين العقلانية والتجريبية . وكتب دلتاي عن شيلر ماخر « حياة شلير ماخر وأعماله » تدعيما لفلسفة الحياة والهرمنيوطيقا التي تكشف عن عود الروح إلى ذاته من خلال القراءة . كذلك كتب فوييه عن « جويو » مشاركة في نفس التيار ، فلسفة الحياة ، والافكار القوية . كما نقد ماركوز ممارسات الماركسية السوفيتية مبينا عدم تطابق النظر والعمل . كما حاول كورش من خلال مدرسة فرنكفورت بيان الصلة بين الماركسية والفلسفة في « الماركسية والفلسفة » من خلال ماركس الشاب ومحاوله صياغة الماركسية في عدة مبادئ عامة وليس فقط كتجليل للمجتمع ولا نمط الانتاج ، ومقدما لقراءة رأس المال كما فعل التوسر ، ومحاولا الماركسية إلى اختيار وجودي . كذلك حاول فروم من خلال مدرسة فرنكفورت ايضا بحث تصور ماركس الانسان في « تصور ماركس للانسان » مزوجا بينه وبين فرويد في « رسالة فرويد » .

وظهر التراكم الفلسفي في الوعي الأوربي أخيراً في ماركسية القرن العشرين . فقد كتب لوكاتش عن « جوته وعصره » مبينا أهمية تطبيق المنهج الماركسي في الادب وليس فقط في الاقتصاد . كما أرخ لمبحث الانطولوجيا في ثلاثة أجزاء : الاول « ماركس » ، والثاني « هيجل » ، والثالث « العمل » مبينا أن الماركسية اساسا مبحث في الانطولوجيا . وهو ما بينه من قبل في « ماركس الشاب » . كما حاول التوسر الانتقال من الماركسية الداروينية إلى الماركسية البنيوية في « فاعا عن ماركس » ، « قراءة رأس المال » ، « لينين

والفلسفة « عائداً بالماركسية إلى نشأة العلوم السياسية ، ومعطيا الاولوية للقانون والسياسة وليس للاقتصاد كما بين ذلك في « مونتسكيو ، السياسة ، والتاريخ ». وأخيراً حاول جورج نوفاك بيان منطق للماركسية في « منطق الماركسية » مركزاً على أهمية المنهج الجدلي باعتباره منطقاً ومقاربة بينه وبين المنطق الصوري الارسطي . كما استعاد سدنى هوك والماركسية الليبرالية ماركس الشاب ووضعه من جديد في اطار اليسار الهيجلي في « من هيجل إلى ماركس » . فماركسية القرن العشرين مراجعة لماركسية القرن التاسع عشر وتخلص لها من اطارها الدارويني، ونقلها على مستوى الظاهريات والوجودية والبيوية وعلم التحليل النفسى وسائر فلسفات القرن العشرين .

وبالاضافة إلى حدوث هذا التراكم التاريخي من خلال تناول فيلسوف لاحق لفيلسوف سابق حتى ينشأ تيار فلسفي حدث تراكم تاريخي آخر يأخذ هذه التيارات في الاعتبار ويحقبها، ويميز بين مراحلها، ليس فقط داخل الوعي الأوربي بل وخارجه ايضاً، باعتبار أن الوعي الأوربي هو آخر حلقة من تطور الوعي البشرى كله. وتأسس علم جديد هي فلسفة التاريخ لرصد مسار هذا التراكم داخل الوعي الأوربي وخارجه .

لقد بدأ الوعي الأوربي في بدايته فردياً في عصر النهضة ، وبدأ التراكم فيه بطيئاً في القرن السابع عشر . فالذي يحرك التاريخ مثلاً عند ميكافيللي هي العبقرية ، الفردية ، عبقرية الامير . ثم سار الوعي الأوربي في مسار إنساني خالص ، معتمداً على ذاته ، وبجهده الخاص وهو الدرس المستفاد من عصر النهضة بالرغم من محاولات البعض مثل بوسويه وبسكال الدفاع عن تدخل الارادة الالهية في التاريخ . وقد بدأ التحول عند هردر ولوروا بتحويل الارادة الالهية إلى قانون للتاريخ ، والعناية الالهية إلى غاية فيه . وقد كان مقياس التقدم في الوعي الأوربي هي مثل التنوير، الانسان والعقل والحرية والعلم والطبيعة والتقدم والديمقراطية والعدالة والمساواة . فالغرب عند بودان هو الذي ابتدع فنون الحرب والمهارات اليدوية أى التصنيع . وهو موطن الحرية والديمقراطية عند فولتير، والعقد الاجتماعي عند روسو ، وهي المرحلة الانسانية الاخيرة عند

فيكون ، والمرحلة التجريبية عند ترجو ، والمرحلة العلمية الوضعية عند كومت ، ومرحلة الجمع بين النهائى واللائهائى عند كوزان ، ومرحلة الفن عند نيتشه ، وقد جمعها وجعلها فشته اساس تحقيبه الخماسى : مرحتان للتقدم الاعمى ومرحلتان للتقدم الحر ، ومرحلة متوسطة بينهما : من العقل الغريزى والعقل التسلى إلى العقل الواعى وهو العلم ، والعقل المهيم وهو الفن ، وما بينهما عمليه التحرر وهى مازالت فى اطار الشك والحرية غير المنظمة .

وقد غلب التصور الحيوى على فلسفات التاريخ وتشبيه مسار التاريخ ومراحله بعمر الانسان واطواره مما يدل على أن الوعى الأورنى وعى تاريخى صرف له بداية وتطور واكتمال ونهاية ، وليس الوعى الخالد الابدى الباقى على مر العصور والازمان . وقد وضع ذلك عند لاموته فى القرن السابع عشر فالتاريخ لديه مثل الانسان . كلاهما له عمر ، يتطور من الطفولة والشباب إلى مرحلة النضج حتى الكهولة والفناء . وتابعه فى ذلك خورى سان بيير . إذ يتقدم الوعى البشرى من العصر الحديدى فى افريقيا وامريكا حيث طفولة البشرية التى يسودها الفقر والجهل إلى العصر البرونزى عصر النضج والشباب إلى العصر الذهبى ، عصر الكهولة ثم تنتهى الدورة . فاطوار انسان مثل احقاب التاريخ إنما الخلاف فى المدة الزمنية ، عام من الانسان يعادل مائة عام من التاريخ . وإذا كان الانسان فى نهاية العمر يحبو فالانسانية على العكس من ذلك تزدهر فى نهاية الاطوار . وهى نفس الحجة التى اتبعها ابن سينا من قبل لاثبات خلود النفس . ففى نهاية العمر ، مسار البدن يحبو ويخفت ومسار النفس ينمو ويزدهر . كذلك يحدد هردر مسار التقدم فى أربعة مراحل : من الطفولة إلى الشباب إلى الرجولة إلى الكهولة ثم تبدأ الدورة من جديد . كما يسير التقدم عند لسنج من مرحلة الطفولة وهى مرحلة العهد القديم إلى مرحلة المراهقة والصبا وهى مرحلة العهد الجديد والمسيحية إلى مرحلة الرجولة والنضج وهى مرحلة التنوير وعلان استقلال الانسان عقلا واردة .

ولما كان مسار التاريخ يتحقق فى دورات حيوية فإن الدورة تتضمن خطين : تقدم ونكوص . فإذا كان الوعى الأورنى فى البداية فإن خط التقدم

يكون أبرز من حط النكوص وأطول لأن الدورة الثانية سرعان ماتبدا من جديد . فعند بودان بعد الدورة الاولى تسقط الانسانية ولكنها تنهض من جديد . فالنهوض أقوى من السقوط لأن الوعي الأورنى مازال شابا في بدايته . وقد يتوازن التقدم والنكوص ويتعادلان . وعند لاموته بدأت دورة جديدة منذ عصر النهضة وديكارت حتى عصر التنوير . ومازالت مرحلة الفناء قادمة . فكان من أوائل الذين تصوروا بداية النهاية في الوعي الأورنى . وقد يرجع النكوص على التقدم كما هو الحال لدى خورى سان بيير وتصوره التاريخ سقوطا من العصر الذهبى طبقا لعقيدة السقوط المسيحية والطرده والحرمان . وإذا كانت البداية سقوطا والتقدم وسطا فإن النهاية تكون سقوطا كذلك . وعند فيكو تسقط البشرية بعد دورتها الاولى بسبب الترف وحب المال والانانية ، وتبدأ دورة ثانية بعد أن تكون قد اكتسبت تقدما من خبرتها السابقة . فالدورة الثانية لاتبدأ من الصفر ولكن يبلغ السقوط قمته عند روسو . فالتقدم لديه يسير القهقرى ، من حالة الطبيعة حيث البراءة والحرية والمساواة إلى حالة المدنية حيث الصراع والقهر والنزاع . فكان أول الناعين صراحة مسار الحضارة الاوربية لذاتها في قمة عصر التنوير .

وتثبت تاريخية الوعي الأورنى وأنه آخر مرحلة من مراحل تطور الوعي البشرى أنه ليس خلقا عبقرى على غير منوال . بل سبقته حضارات وشعوب ، وتتلوه حضارات أخرى وشعوب . ففي كثير من فلسفات التاريخ ، يتم التحقيب ابتداء من الشرق القديم مارا بالشرق الوسيط حتى الغرب الحديث . وقد ظهر ذلك لأول مرة عند بودان في القرن السادس عشر إذ يسير التاريخ من جنوب الشرق حيث يسود الدين إلى وسط الشرق حيث تسود الحكمة العملية حتى الشمال حيث تظهر فنون الحرب والمهارات اليدوية أى الصناعة في الحرب والسلام . وفي القرن السابع عشر يستمر ويكون في التحقيب الثلاثى من العصور القديمة وهى حضارة الشرق القديم إلى العصور الوسطى الحديثة وهى حضارة اليونان والرومان إلى العصور الحديثة وهى حضارة الغرب . وقد تبنى لاموته نفس المسار من الشرق القديم وطفولة

البشرية إلى الرومان (عصر أوغسطس) إلى البرابرة الجرمان . وفي القرن الثامن عشر يحدد هررد مسار التقدم في أربعة مراحل من الطفولة في الشرق القديم ماعدا مصر والفين إلى الشباب في مصر والصين إلى الرجولة عند اليونان إلى الكهولة عند الرومان . وتبدأ الدورة الجديدة من جديد في الغرب : من الطفولة في ألمانيا البربرية إلى الشباب في العصور الوسطى إلى الرجولة في الإصلاح الديني إلى الكهولة في عصر التنوير . ثم يأتي كوندراسيه ويقسم مراحل تطور البشرية إلى عشرة : ثلاثة في الشرق القديم : اعتماد الانسان على طبيعته الجسمية والعقلية ، واستئناس الحيوان مع الرعى والزراعة ، وثلاثة منها في العصور الوسطى : العلوم والفنون عند اليونان ، الحرب والتشريع وضعف الدين وضياع المسيحية بسبب الرق والجهل والاستبداد عند الرومان ، والفساد والطغيان حتى الحروب الصليبية ، وثلاثة في العصور الحديثة : اقطاع وبارود حتى اختراع المطبعة ، وطباعة واصلاح وثورات حتى ديكرات ، وحقوق الانسان والعقل والعلم والديمقراطية ومثل التنوير حتى الثورة الفرنسية . وفي القرن التاسع عشر استمر نفس التحقيب الثلاثي عند هيجل من الشرق القديم حيث المجرد والحجارة إلى الشرق الاوسط حيث التحدد الروحي إلى الغرب الحديث حتى الذاتية المطلقة . وعند كوزان : من الشرق حيث اللانهاى إلى العصور القديمة عند اليونان والرومان حيث النهاى إلى العصور الحديثة حيث يقع الجدل بين اللانهاى والنهاى . أما بالنسبة للمستقبل فقد ترك الامر مفتوحا عند حفورى سان بيير ، عصر ذهبي قادم في بداية الوعي الأوربي أو تقدم لا محدود ، المرحلة العاشرة عند كوندراسيه^(٣٩) .

وفي القرن العشرين لم تعد فلسفات التاريخ تهتم بالتحقيب بل بالدلالة الاخيرة لفلسفة التاريخ وبلورة مفهوم الوعي التاريخي كما هو الحال عند دلتاي أو « نقد العقل الجدل » كما هو الحال عند سارتر أو بالحديث عن محركات التاريخ ودوراته مع تلمس نهاية دورة حالية في أزمة العصر كما هو الحال عند

(٣٩) انظر لمزيد من التفصيل كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، المقدمة ص ٧٢ - ٢٠٥ .

توينبى أو بالحديث عن أزمة العصر كما فعل هوسرل في « أزمة العلوم الاوربية » أو بيان السقوط النهائى كما فعل اشبنجلر في « سقوط الغرب » .

كان ظهور فلسفات التاريخ في الغرب دليلا على تاريخية الوعى الأوربى كما كان ظهور أرسطو مؤرخا دليلا على تاريخية الوعى اليونانى، وظهور ابن خلدون دليلا على تاريخية الحضارة الاسلامية في فترتها الاولى ، وظهور الوعى التاريخى من ثانيا مشروع « التراث والتجديد » دليلا على تاريخية الحضارة الاسلامية في نهاية فترتها الثانية وبداية فترتها الثالثة . وقد ربط الوعى الأوربى التاريخى في ذيله وكبدايات له تاريخ شعوب الشرق اما صراحة بالاشارة إلى الشرق القديم أو الشرق الأوسط كما هو الحال عند بودان ، وبيكون ، ولاموته ، و ردر ، ولسنج ، وكوندرسيه ، وهيجل ، وكوزان واما ضمنا عند فيكو ، وكومت ، وفشته بالاشارة فقط إلى المرحلة الألهية أو الدينية أو الغريزية والتي قد لا تتعدى مرحلة اساطير اليونان وهو مايكشف عنصرية الوعى الأوربى والذي لا يعترف بتاريخية ابعده من اليونان^(٤٠) . ويلاحظ في الحالة الاولى أنه قد تم اختزال مراحل التاريخ قبل الغرب في فترة واحدة هي فترة الشرق ، طفولة الانسانية بما في ذلك الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر . أما حضارة اليونان والرومان فإنها تشغل فترة متوسطة بين الشرق والغرب . في مقابل الغرب الحديث الذى يضم فترة واحدة وكأن سبعة آلاف من السنين تعادل خمسمائة عام وهو تاريخ الغرب الحديث . وقد تم تصور هذه المرحلة الشرقية الاولى على أنها تمثل الجهل والخرافة والتعصب والسحر والدين

(٤٠) نجلد الاشارة هنا إلى مابدر أخيرا من مشروع ثلاثى بعنوان « اثينا السوداء » لمؤلفه مارتن برنال والذي يبرز فيه حجة مصر في الاستسراق ووضعها فى التاريخ كمنصدر للحضارة الاوربية . ويحمل المؤلف اعادة صياغة الفكرة السابقة كمنصدر للوعى الأوربى .

Martin Bernal : Black Athena, The Afroasiatic roots of classical civilization Vol. I, Rutgers Uni press, New Brunjwick, New Jersey 1987

والتجريد أو المادية أو كلاهما معا في مقابل العلم والعقل والتسامح والتنوير والذاتية، وهى سمات حضارة الغرب . فهناك اختلاف نوعى بين الشرق والغرب ، وكأن الإنسانية تخرج من الظلام إلى النور ، ومن الجهل إلى العلم ، ومن الخرافة إلى العقل ، ومن السحر إلى العلم ، ومن القهر إلى الحرية، ومن التسلط إلى الديمقراطية. وقد تم وضع افريقيا وأمريكا الهندية مع الشرق، والاشارة إليها عرضا على هامشه ثم تنافست القوميات الغربية فيما بينها . كل منها ، الالماني أو الفرنسي .. الخ يعتبر نفسه ذروة الذروة وقمة التطور فى الوعي الأوربي . ثم يتوقف التاريخ الإنسانى بعد الغرب الحديث وكأن الزمان نفسه قد توقف ، واصبح الوعي الأوربي ممثلا للحضارة الانسانية جميعا فى الماضى والحاضر والمستقبل .

سادسا : البنية والتاريخ

إذا كانت البنية خاتمة التكوين ومحصلته النهائية ، وكان التالى فى الزمان تحليلا والمعية الزمانية تركيبا تظل العلاقة فى الوعي الأوربي بين البنية والتاريخ قائمة لما كان التاريخ هو التكوين^(٤١) . وبالرغم من أن عنوان « البنية والتاريخ » يبدأ بالبنية الا أنه فى حالة الوعي الأوربي التاريخ يسبق البنية . البنية من صنع التاريخ لأنها متكونة فى الوعي التاريخي، والتاريخ من صنع البنية التى تكونت فى التاريخ . هناك علاقة دائرية اذن فى الوعي الأوربي بين تاريخ البنية وبنية التاريخ . تاريخ البنية يبين كيف تكونت البنية فى الوعي التاريخي ، وبنية التاريخ تبين كيف تتحكم البنية فى العقلية الاوربية وفى رؤيتها للواقع والتاريخ . وان شئنا هى علاقة جدلية بين البنية كبناء فوق والتاريخ كبناء تحتى . بالرغم من أن البنية من صنع التاريخ إلا أنها استقلت بذاتها واصبحت فاعلة بذاتها محددة لرؤية الواقع ومؤثرة فى مجرى التاريخ . البنية مرة فاعلة ، التاريخ فاعل، وهذا هو تاريخ البنية . وابنيه مرة فاعل والتاريخ مفعول، وهذه هى بنية التاريخ . ولكنها ليست دائرة مفرغة ، البيضة والدجاجة أو السحاب والماء ، ايها يأتي

(٤١) التالى فى الزمان Diachronism ، المعية فى الزمان Synchronism .

أولاً لأن البنية من صنع التاريخ، تكونت عبر تكون الوعي الأورنى من البداية إلى النهاية، وعبر مراحل الأربعة من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين . فالتاريخ هو البداية، والبنية مكتسبة . لذلك كانت العقلية الأوربية وهى حصيلة البنية والتاريخ عقلية مكتسبة . ولو كان هناك تاريخ آخر لكانت هناك بنية أخرى وبالتالي عقلية أخرى . على عكس ماوصفت به العقلية الأوربية العقليات اللاأوربية باسماء « العقلية البدائية » أو « الفكر البرى » وجعلتها عقلية فطرية مغروزة فى النفس جوهرية ، ماهوية ، عرقية . العقلية الأوربية رؤية وتصور ومنظور ، تكونت عبر تاريخ خاص . ثم استقلت عن تاريخها لطول تكرارها فى كل العصور .

١ - تاريخ البنية

بعد هذا التطور الكمى التراكمى للوعي الأورنى يتكشف بناء خاص ينشأ فى البداية ويكتمل فى النهاية. وتتحول ابعاد هذا البناء إلى مقاصد أو بواعث أو اتجاهات فى مسار الوعي الأورنى حتى يصعب بعدها التمييز بين البناء والمسار ، بين الرؤية وتحقيقها فى التاريخ . وقد اكتسب الوعي الأورنى هذه البنية عبر مساره منذ مصادره الأولى حتى بدايته وتطوره ونهايته .

ففى مرحلة المصادر ، المصدر اليونانى الرومانى . والمصدر اليهودى المسيحى ، والبيئة الأوربية نفسها تبدأ البنية الثلاثية فى الظهور ثم فى التشعب ، كل مصدر يأخذ مكانه فى أول السباق الثلاثى الحارات . يمثل المصدر اليونانى الرومانى التيار الصاعد إلى أعلى نظراً لما يحتله من قوة على التنظير والصورية فى المنظور . ويمثل المصدر اليهودى المسيحى التيار المستقيم الذى ينبثق من داخل الايمان ، من البعد الباطنى الذى سيتحول فيما بعد إلى الذاتية الترنسندنالية . وتمثل البيئة الأوربية نفسها التيار النازل أى الواقع التجريبي الذى أخذ يشد الوعي الأورنى نحوها بعيداً عن المصدرين الآخرين واقتضى المذهب الحسى التجريبي وتحولاته الوضعية كغطاء نظرى له . فالمصادر الثلاثة انتظمت فى بنية ثلاثية منذ البداية وكأنها تمهد الطريق وتعبده لتاريخ ثلاثى للبنية .

وكان المصدر اليونانى ثلاثى البنية كذلك . ظهرت فى المذاهب الفلسفية الكبرى فى الحضارة اليونانية . فكان افلاطون يمثل الخط الصاعد وبالتالى اصبح هو رضيع العقلانية الأوربية بعد نشأة الوعى الأوربى فى البداية . فبقاء الصورة المفارقة المستقلة عن المادة مثل القبلى المستقل عن البعدى والسابق عليه فى الفلسفة النقدية . لذلك كان كانط افلاطون العصر الحديث. وكان سقراط يمثل البعد الايمائى الداخلى الباطنى اليهودى المسيحى. لذلك اتحد بالمسيح فى عصر آباء الكنيسة وسمى « القديس سقراط » كما سمي المسيح المعلم . وكان حوار سقراط مع السوفسطائيين مثل حوار المسيح مع الفريسيين والصدوقين والكتبة والرؤساء والكهنة . وكان ارسطو يمثل الخط النازل أى البيئة الأوربية نفسها ، الواقع الحسى التجريبي . لذلك كان الوعى الأوربى أرسطيا بطبعه وبمطلبات واقعه . واصبح المذهب التجريبي والمنهج العلمى أهم ما يفخر به الوعى الأوربى .

أما المصدر الرومانى فكان تحولا طبيعياً وتكراراً للبنية اليونانية الثلاثية مع اختلال فى التوازن بين الابعاد الثلاثة نظرا لطغيان المزاج الاوربى والواقع الاوربى وعصر الفتوح وروح الامبراطورية عليه . فقلت الافلاطونية . ولكن ازدهرت السقراطية فى الرواقية الرومانية عند سنيكا وماركوس أورليوس. ثم ازدهرت الارسطية من خلال الشكاك الرومان ، واتباع بيرون ، وسكتوس امبريقوس ومن خلال الابيقورية. واستمر ذلك حتى بداية الشك الحديث عند مونتائى فى القرن السادس عشر والحسية التجريبية الانجليزية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر .

وقد استمرت هذه التيارات الثلاثة عبر العصر الوسيط بفتريه عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسى . فاستمر التيار الصاعد ، الافلاطونية ، عند آباء الكنيسة اليونان واللاتين الافلاطونيين والافلاطونيين المحدثين. وبلغ الذروة لدى القديس أوغسطين . واستمر التيار الايمائى القبلى الباطن الانسانى عند حركات الهرطقة الاولى وكل تيارات المعارضة ، المفكرون الاحرار قبل الاوان مثل آريوس وسلسوس ، والثوريون السابقون لعصرهم مثل دوناتوس . وظهر التيار

الارسطى الثالث متأخراً ابتداء من بويثيوس شارح أرسطو الاول فى نهاية العصر القديم. وفى العصر المدرسى استمرت التيارات الثلاثة: الافلاطونية عند يوحنا سكوت اريجنا فى القرن التاسع، والافلاطونية الاشراقية الاوغسطينيه عند القديس انسيلم فى القرن الحادى عشر وعند مدرسة شارتر والتصوف التأملى والقديس بونافنتورا فى القرن الثالث عشر. أما التيار الباطنى فقد مثله بدايات الفكر الحر، والسقراطية الجديدة عند بعض الجدليين فى القرن الحادى عشر واييلار فى القرن الثانى عشر. أما التيار الارسطى الثالث فبلغ الذروة بطبيعة الحال عند توما الاكوينى فى الثالث عشر وفى الانطولوجيا التجريبية ونشأة العلم الطبيعى فى القرن الرابع عشر عند دنر سكوت ووليم او كام وروجر بيكون.

وفى بداية الوعى الأوربى ظهرت البنية الثلاثية من جديد. ظهرت العقلانية الممثلة فى الافلاطونية فى مرحلة المصادر عند ديكارت «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ، وعند الديكارتية بجناحها النسبى عند مالبرانش، وليبنتز، والجلدى عند اسبينوزا، والمستقلة عند بسكال ونيقول ومدرسة بوررويال. ولما كان هذا التيار يشبه خطأ الحواس، ويحول العالم إلى حركة وإمتداد أصبح يمثل خطأ إلى أعلى، وينتهى إلى الصورية الرياضية، الفك الأعلى فى فم الوعى الأوربى المفتوح. كان يحاول إنقاذ الايمان العقلى أو العقل الايمانى بعيدا عن التأليه والتجسيم والتشبيه مثبتا نظرية فى الذات والصفات والافعال وكأنها اكتشاف متأخر للاعتزال بعد سبعمائة عام أو يزيد، وتحول من أشعرية العصور الوسطى عند توما الاكوينى. كان تيارا متطهرا، مستنكفا من العالم، رافضا التلوث به. فالمادة ليس بها فكر. ما لقيصر لقيصر أى، المادة للعالم والبدن للانسان، وما لله الله أى الفكر للعقل والنفس للانسان ايضا. وتلك هى الثنائية الديكارتية المشهورة، ثنائية الفكر والمادة، النفس والبدن، الصورية والمادية، المثالية والواقعية، الله والعالم، الله وقيصر. ولكنها فى الحقيقة اعطت ما لقيصر لله، وما لله لله. اعطت كل شىء إلى الله، وردت البدن إلى النفس، والعالم إلى الله، والمادة إلى الفكر. فكان لا بد من أن تحدث الثورة عليها طبقا لقانون الفعل ورد الفعل.

وفي نفس الوقت الشعوري ، وإن كان قبله بقليل من حيث الزمان التاريخي^(٤٢) ، ظهر ليكون ليؤسس التيار الثاني ، التجريبية ، والذي يمثل الارسطية التجريبية والشكك الرومان في مرحلة المصادر أو الواقع الأوربي ذاته ومتطلباته في التنظير المباشر للواقع ، ولينظر ما سيقذفه ديكارت فيما بعد فيه بلا تنظير أى البدن العضوى والحيوان الآلى والعالم المادى بعد أن استحصن زبدته في النفس والفكر . وبالرغم من أنه سمي منطق الآلة الجديدة في مقابل المنطق الارسطى القديم فقد كان التقابل هنا بين منطق الاستقراء والحس الجديد في مقابل منطق الاستنباط العقل القديم . إلا أن الارسطية كمذهب طبيعي في مقابل الافلاطونية كمذهب مثالي هي التي ظهرت وراء التيار الثاني التجريبي في بداية الوعي الأوربي . وهو الذي يمثل الفك النازل من فم الوعي الأوربي المفتوح . واستمر التيار في المدرسة الانجلوسكسونية عند هوبز ولوك في القرن السابع عشر وهيوم في إنجلترا وفلاسفة التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر . أرادت هذه المدرسة ايضا أن تعطى مالمقيصر لقيصر وما لله لله ، لكنها انتهت بأن أعطت مالمقيصر لقيصر وما لله لقيصر ، فتحول الفكر إلى مادة ، والعقل إلى حس ، والنفس إلى بدن ، والمثال إلى واقع ، والله إلى عالم . وأصبح فم الوعي الأوربي المفتوح إلى أقصى درجة من الانفتاح ، انعراج إلى أعلى ، وانحدار إلى أسفل . لم يبدأ الوعي الأوربي متوازنا بل متأرجح الكفتين ، مرة أفلاطونيا ومرة أرسطيا ، مرة رواقيا ومرة ابيقوريا ، مرة مسيحيا ومرة يهوديا .

وقد حاول كانط في الفلسفة النقدية أن يقفل هذا الفم المفتوح ، وأن يعيد التوازن إلى الوعي الأوربي وأن يجمع بين الله والعالم ، النفس والبدن ، الفكر والواقع ، العقل والحس ، ديكارت وبيكون ، ليبنتز ولوك ، قطعة فولف وشك هيوم . ولكنه وحد بينهما عن طريق التجاور وسيطرة الأعلى على الأدنى ، وشرطه له . العقل يبدأ بالحس ويستقل عنه . لذلك كانت الصلة بينهما صلة الصورة بالمضمون ، التصورات بلا حدوس فارغة والحدوس بلا تصورات عمياء ، صلة خارجية آلية ، يتجاور فيها الطرفان ويتماسان . أراد أن يجمع بين

(٤٢) ديكارت ١٥٩٦ - ١٦٥٠ يكون ١٥٦١ - ١٦٢٦ .

أفلاطون وأرسطو ، الرواقية والايقورية ، اليونانية والرومانية ، المسيحية واليهودية ، الله وقيصر ، ولكن كطبقتين ، أحدهما فوق الآخر بروح التطهر والتقوى الباطنية . وظهر لأول مرة التركيب الثلاثي وسط الثنائية الاولى : الحس والذهن والعقل ، الصورة والمقولات والمثل . « ولد كانط في لندن وعاش في برلين ، وتوفي في روما » . كان الهدف حل الثنائية في بداية الوعي الأوربي ، كيف يكون الحكم القبلي التركيبي ممكنا ؟ ولكنه انتهى إلى ثلاثية التساؤل : ماذا يجب علي أن أعرف ؟ ماذا يجب علي أن أعمل ؟ ماذا يجب علي أن آمل ؟ ولم ينجح التوحيد الخارجى الآلى الثابت . وظلت العلاقة بين الطرفين علاقة الحاكم بالمحكوم ، والآمر بالمأمور ، والشارط بالمشروط . كان التوحيد مجرد نية صادقة ، والاعمال بالنيات ، ولكن النتيجة كانت ثلاثية النقد ، وثلاثية العقل ، وثلاثية التصور . ظل التوحيد في التقوى الباطنية ، إيمان صادق بعمل صالح ، ولكنه لم يستطع حل الاشكال المعرفى ، ثنائية العصر الحديث . لم يستطع كانط بمشروعه العمل حل الاشكال النظرى . وعندما اقترح الغائية والجمال في « نقد ملكة الحكم » كحل لثنائية العقلين النظرى والعملى أى أن حل ثنائية المعرفة والاخلاق في الدين والجمال أتى الحل الثالث ثنائيا في حاجة إلى توحيد جديد بين الحكم الغائى والحكم الجمالى .

لذلك أتى الكانطيون بعد كانط^(٤٣) ليعيدوا الكرة من جديد نوحيد فكى الفم المفتوح الموروث من ديكارت وبيكون والذي تم تقويته بالرغم من محاولة كانط في التوحيد الآلى الثابت التجاورى ، في ثنائية النظرى والعملى ، المعرفة والاخلاق ، القبلى والبعدى ، الظاهر والباطن ، الصورة والمادة ، الشارط والمشروط ، الله والعالم ، الله وقيصر . فاراد فشته أولا ثم هيجل ثانيا التوحيد بين طرفى الثنائية ، الذات والموضوع عن طريق الجدول والحركة والتغير والبصيرة من الذاتية إلى الموضوعية إلى وحدة الذات والموضوع . فالأنا تضع نفسها حين تقاوم عند فشته ، الانا يخلق اللا أنا ثم يوجد الأنا المطلق في لحظة ثالثة يتوحد

(٤٣) الكانطيون بعد كانط Post-kantians .

فيه الانا واللاأنا . والمنطق الذائى يتحول إلى منطق موضوعى من أجل خلق المنطق الذائى الموضوعى عند هيجل . فالجدل وحدة طرفى الثنائى فى جدل ثلاثى باضافة عنصر الحركة والتغير ، والصراع والتناقض ، وكأن التثليث فى اللاشعور ، جدل العقيدة ، الآب والابن والروح القدس ، الجنة ثم الطرد ثم العودة إلى الجنة من جديد بعد الغفران والخلاص قد تحول من البعد الرأسى إلى البعد الأفقى ، من جدل الخلود والزمان خارج التاريخ إلى جدل الزمان داخل التاريخ. ولكن يبدأ وأن هذا الصراع الحسى الميتافيزيقى ، الدنيوى الاخرى ، الالهى القيصرى لم يستهو الاحساس بالتقوى والرغبة فى التأمل والتطهر عند البعض الآخر. فآثر شلنج الهوية المطلقة بين الطرفين بين الروح والطبيعة ، الله والعالم ، معطيا الاولوية للثبات على المتحول . وردا عليه آثر شوبنهاور العودة إلى عالم الحياة عن طريق الارادة ، فالعالم ارادة وامثال . وأعطى الأولوية للمشروع العمل على المشروع المعرفى . ولكن الحياة لديه لم تكن جديرة بالحياة ، فآثر الخلاص منها عن طريق التطهر بالفن مثل البوذى الشرقى القديم ، وكان للشر الاولوية على الخير ، وللسقوط الاولوية على الخلاص . لم يكن ملكوت السموات قريبا كما بشر المسيح . ويأسا منه تقضى الحياة على نفسها بالموت . فكان ذلك مرحلة أخرى بعد روسو ، ييأس الوعى الأوربى من نفسه ، واحتواء عناصر العدم فى وجوده وهو فى الطريق إلى الذروة . ظل الوعى الأوربى ثنائيا فى التقابل بين الطرفين أولا ثم فى الصراع بينهما ثانيا . وعندما حاول التوحيد بينهما فى طرف ثالث يجمعهما ظل اسطوريا سوريا حتى فى تصور هيجل للدولة ، وتصور ماركس للبروليتاريا .

وبدأ الخصام من جديد فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين بين التيارين المتباعدين . كل واحد يحاول أن يجعل نفسه نموذجا لعلوم الانسان . وظلت الظاهرة الانسانية متأرجحة بين نمط العلوم الرياضية العقلية تارة وبين نمط العلوم الطبيعية الحسية تارة أخرى . فنشأة ازمة العلوم الانسانية فى القرن العشرين وضرورة صياغة مناهج مستقلة حلا لازمة الصورية والوضعية ، وحلا للخلط بين المستويات كما ظهر فى السيكونفزيقا .

وهنا ظهر الطريق الثالث ، طريق فلسفات الحياة : نيتشه ، وبرجسون ، وهو سرل ، وشيلر وغيرهم . كما ظهر فلاسفة الوجود رافضين رفع الوجود الانساني إلى ماهو أكبر منه وهو العقل أو رده إلى ماهو أقل منه وهو المادة . وظل الوعي الأوربي يتأرجح من جديد بين هذا التيار وذاك محاولا المسك بهما معا مرة من خلال الكانطية الجديدة التي تعود إلى الواقع دون أن تفرط في المثال ، ومرة من خلال الواقعة الجديدة أو الماركسية الجديدة التي تكشف المثال دون أن تفرط في الواقع ، ومرة من خلال السقراطية الجديدة التي تريد الجمع بينهما عن طريق العودة إلى سقراط أى إلى وحدة الشعور . ومن ذلك الظاهرية التي أرادت انهاء الفهم المفتوح ، وطبق الفكين معا ، والعودة إلى ديكرات من جديد ، نقطة البداية في « الأنا أفكر » ونهايتها في « الأنا موجود » . فأصبح الوعي الأوربي من جديد وحتى النهاية متشعبا إلى ثلاثة اتجاهات : فكان مفتوحان ، ولسان ممتد بينهما : فلسفة الروح ممثلة الفك الأعلى ، وفلسفة الطبيعة ممثلة الفك الاسفل ، واللسان الممتد ممثلاً فلسفة الوجود . وهى نفسها ثلاثية المصدر ، افلاطون وأرسطو وسقراط ، المسيحية واليهودية ومحاولة اكتشاف دين ثالث بينهما وجده لسنج في فلسفة التنوير ، ووجده الوعي الأوربي في مشروعه المعرفى الاخلاقى ، عالم الذاتية ، ابتداء من « الانا أفكر » حتى « الانا موجود » ، الرواقية والأيبيقورية واخلاق الاشتباه المعاصرة . ضاعفت وحدته الداخلية ، وتصارعت فيه المذاهب الثنائية والثلاثية ، المانوية والمسيحية ، كل منها يدعى أنه الحقيقة الكاملة . حكمها قانون الفعل وراد الفعل وليس الصحة النظرية . أخذت العقلية الاوربية هذا الطابع التقسيمى التجريبي وصدرته خارجها ، ترويجا لثقافتها . وقبلته الثقافات اللأوربية في الاطراف ، تقليدا للمركز . فقضت على وحدة العقل خارج الوعي الأوربي لدى الشعوب اللأوربية^(٤٤) .

ظل الوعي الأوربي في مصادره وبدايته وذروته ونهايته ثنائى الايقاع أو ثلاثى الحركة ولكنه لم يكن ابدا توحيدا مع أن مشروع الوعي الأوربي منذ

(٤٤) « موقفنا الحضارى » ، دراسات فلسفية ص ٣٩ .

الاصلاح الدينى وعصر النهضة بدأ باكتشاف الذاتية كعالم وحيد ، وبؤرة أولى منها تنبثق تصورات العالم وموجهات السلوك والمثلة في البداية في « أنا أفكر فأنا إذن موجود » وفي النهاية في « أنا أفكر فأنا إذن موضوع التفكير ». لكن هذه الوحدة في البداية كقصد حسن وفي النهاية كغاية تكسرت في ثنائية وثلاثية المصدر وتاريخ البنية . فالمصادر ثلاثية : اليوناني الروماني ، اليهودي المسيحي ، والواقع الأوربي . والمصدر اليوناني الروماني ثنائي بين عقلانية اليونان وحسية الرومان . والمصدر اليوناني ثلاثي : افلاطون وأرسطو وسقراط . والمصدر الروماني ثنائي : الرواقيون والايقوريون . والمصدر اليهودي المسيحي ثنائي : اليهودية والمسيحية . واليهودية ثنائية : يهودية الشريعة والاحبار ، ويهودية الصوفية ، « الحلقة » و « الهجدة » ، النزعة الخصوصية . والنزعة الشاملة ، الصهيونية والتنوير^(٤٥) . والمصدر المسيحي ثنائي : افلاطونية مسيحية وأرسطية مسيحية ، آباء كنيسة يونان وآباء كنيسة رومان ، عصر الآباء والفلسفة المدرسية ، أوغسطين وتوما الاكوييني . أما الواقع الأوربي فهو المصدر الوحيد الواحدى التوحيدى . ولكنه واقع روماني ، مزاج مادي ، طبيعة دنيوية أقرب إلى اليهودية منه إلى المسيحية ، وإلى الرومان منه إلى اليونان ، وإلى التجريبية منه إلى العقلانية . لذلك ظهر في العنصرية الدفينة ، وفي المركزية الاوربية ، وفي الرأسمالية ، وفي الاستعمار .

لذلك تحطم المشروع المعرفي ، واستنفذ الوعي الأوربي قواه ، وجرب العقل الأوربي كل الاحتمالات ، ولم ينته إلى غلق القم المفتوح . وظل ثنائي الطابع ، ثلاثي الاتجاه ، متعدد المشارب . وكلما حاول الكرة اقترب من كل شيء إلا التوحيد ، ولم يستطع ابدا التصويب نحو القلب ، وفقد السيطرة على توجيه الاطراف إذا ما أراد الامساك بأي شيء . لذلك دعا لسنج إلى أخذ موقف ناثان الحكيم إذ يستحيل التمييز بين الخاتم الصحيح والخواتم المزيفة ، ولكن على كل ابن أن يسلك وكأنه لديه الخاتم الصحيح . فالعبرة بالعمل لا بالنظر . الحقيقة النظرية لا يمكن معرفتها أو الوصول إليها بعد أن جرب العقل الأوربي

(٤٥) النزعة الشاملة Universalism ، النزعة الخصوصية Particularism .

كل شيء ولم يصل إلى شيء . إنما الحقيقة العملية وحدها يمكن ممارستها . وإذا كان لسنج قد عبر عن ذلك أدبيا فإن فايهينجر قد عبر عن ذلك في الفلسفة ، فلسفة « كأن »^(٤٦) ، على الإنسان أن يسلك سلوكاً صالحاً وكأن سلوكه يقوم على مبدأ صحيح ، ظن في النظر ويقين في العمل . وهو درس في علم أصول الفقه القديم في قواعد الاجتهاد : الحق النظرى متعدد والحق العملى واحد^(٤٧) .

ومع ذلك فإن أقرب الاختيارات ، لو كنت أوريبا ، هو التحول من المشروع المعرفى في الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العملى في الفلسفة المعاصرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ، مرحلة اليسار المجهلى الذى قام بنقد الدين ، شتراوس ، ونقد المثالية ، فيورباخ ، ونقد الايديولوجيا ، باوروشترنر ، ونقد المجتمع ، كارل ماركس . وهى المرحلة التى قامت فيها الثورة الليبرالية بعد الثورة الفرنسية بنصف قرن ، ثورة ١٨٤٨ ، مرحلة ماركس الشاب ، والمخطوطات الاقتصادية الفلسفية . وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع ، أكون ماركسيا ، ليس داروينيا بالضرورة ، بل ماركسى جديد ، يأخذ فى الاعتبار الانجازات الفلسفية فى القرن العشرين . وأقربها مدرسة فرنكفورت ، النظرية النقدية ، ماركسية البناء الفوقى ، والتنظير المباشر للواقع وقت هزيمة الليبرالية وصعود النازية والفاشية ، وقيام الثورة الاشتراكية . إن الطريق الثالث الذى حاولته الفلسفة المعاصرة خاصة الظاهريات الوجودية الظاهرية ، وفلسفات الحياة ، والشخصانية ، والتوماوية الجديدة والواقعية الجديدة ، والبرجسونية .. الخ أمكن احتواؤه اما فى الفلسفات المثالية كرد فعل على أزمة الوعى الأورنى أو فى الايمان الدينى التقليدى كرد فعل على عجز المثالية عن تغيير واقع الازمة . ولم يتجاوز فى مشروعه العملى النقد الليبرالى للمجتمع البرجوازى . وبالتالى تظل الماركسية الجديدة ، ماركسية القرن العشرين التى استطاعت العودة إلى اليسار

(٤٦) فلسفة كأن Als Ob .

(٤٧) الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، الجزء الثامن : اليسار الاسلامى والوحدة الوطنية .

الهيكل وماركس الشاب ، هو قطب الجذب الأول في الوعي الأوربي طالما أن الابداعات الجديدة للأجيال الجديدة لم تتجاوز الثقافة المضادة كاحدى شواهد العصر .

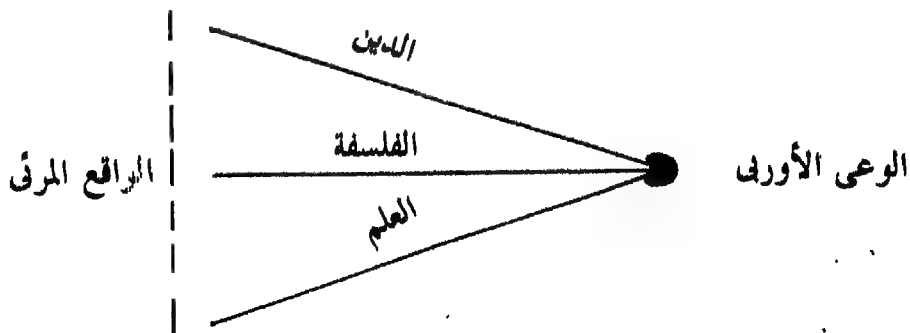
٢ - بنية التاريخ

ونظرا لطول تاريخ هذه البنية الثلاثية منذ المصادر الاولى وعبر البداية وحتى النهاية ترسخت البنية في الوعي الأوربي حتى تحولت إلى عقلية أو منظور أو رؤية أو تصور للعالم . إذا أراد الأوربي أن ينظر إلى شيء فإما أن ينظر إلى أعلى طبقا للخط الصاعد ، أو ينظر إلى أسفل طبقا للخط النازل ، أو ينظر إلى الامام محاولا الجمع بين الاثنين وهو الطريق الثالث المعاصر الذى حاول ضم فكى الفهم المفتوح . يمثل الخط الصاعد الاول الدين ، والخط النازل الثانى العلم والخط الثالث المستقيم الفلسفة . واصبح الأوربي إما متدينا أو عالما أو فيلسوفا . ولا يمكن المصالحة بين الثلاثة كما هو الحال في فكرنا المعاصر بين الشيخ والتقنى والافندى^(٤٨) . فالمتدين يعمل لله ، والعالم يعمل لقيصره والفيلسوف إما أن يعطى ماله لله ومالقيصر لقيصر وهى الثنائية التقليدية وإما أن يرد مالقيصر لله وهو المثالى أو ماله لقيصر وهو الواقعى . ولكن يظل التحدى هو الوحدة المطلقة بين ماله ومالقيصر . كانت صورة عند شلنج، وجدلية عند فشته وهيجل ، واردة عند شوبنهاور . وبالرغم من محاولة هيجل وضع الدين والفلسفة والعلم كنماذج متعددة للروح المطلق الا انها ظلت بنية ثلاثية ثابتة في الوعي الأوربي . وتتعدد المصطلحات طبقا للنموذج . فيقال مثلا المؤمن (الدين) ، الفيلسوف (الفلسفة) ، العالم (العلم) . الله والطبيعة والانسان . الايمان ، الادراك المباشر ، الحدس . الوعى ، المصادر أو المسلمات ، القبلى . الخطيئة ، الخطأ ، الشر . الخلق ، التطور ، الصيرورة . الاخرويات ، المستقبلية ، الغائية . الفضل الالهى ، اللا تحدد أو اللاتعين ،

(٤٨) هذه مصطلحات عبد الله العروى فى « العرب والفكر التاريخى » .

الطفرة والكمون . الكنيسة ، الجمعية العلمية ، الجمعية الفلسفية .. الخ .
فنفس الشيء له اسماء ثلاثية طبقا للمنظور الصاعد أو النازل أو المستقيم .

والعلاقة بينهما علاقة تصادم وتعارض وتضاد : فالصراع بين الدين والعلم مشهور في تاريخ الوعي الأوربي . كان الدين ضد العلم في البداية ثم أصبح العلم ضد الدين بعد انتصار العلم وتقهقر الدين حتى النهاية . كذلك نشأ الصراع بين الدين والفلسفة خاصة في مرحلة المصادر في العصور الوسطى ثم في عصر التنوير . وتم تكفير المفكرين الاحرار عبر التاريخ حتى انتصر الفكر الحر على المسلمات والعقائد والمؤسسات الدينية . وفي هذا الصراع كانت الفلسفة أى البعد المستقيم بين التيار الصاعد وهو الدين والتيار النازل وهو العلم هى التى تحمل لواء الفكر الحر لصالح الدين والعلم على حد سواء . ومازال هذا التقسيم واردا حتى الآن، تقسيم عمل ، وتوزيع اختصاصات ، ومصالحة تاريخية بعد الحرب الشعواء التى سقط دونها الشهداء منذ « الهراطقة » الاوائل حتى المفكرين الاحرار في العصر المدرسى وعلماء عصر النهضة وفلاسفة التنوير ، حرقا أو سجنا . ومهما كانت هناك من محاولات للقيام بعلوم ربط بين هذه التخصصات الثلاثة مثل فلسفة الدين للربط بين الدين والفلسفة أو اللاهوت العلمى كأحد فروع اللاهوت أو العلم اللاهوتى كما هو الحال عند تيار دى شاردان للربط بين الدين والعلم الا أن التمايز ظل قائما بين هذه الرؤى الثلاثة نظرا لطول الخصام والصراع بينها . وقد تحول الامر من مجرد رؤى بيوية فى الوعي الأوربي إلى عقليات متمايزة داخله . فهذا صاحب عقلية



علمية ، وهذا يتميز بروح فلسفية ، وثالث له عقلية دينية . ففى موضوع نشأة العالم إذا قبل الله فهو متدين ، وإن قبل قدم العالم فهو فليسوف، وإن قبل السديم فهو عالم، وهكذا فى سائر الموضوعات .

كان الوعى الأورى فى عصوره الحديثة فى البداية فى « الأنا أفكر » حتى النهاية فى « الانا موجود » قد مر بفترتين كبيرتين : الأولى الفلسفة الحديثة الممتدة حول الأنا أفكر حيث قدم الوعى الأورى أولا مشروعه المعرفى القائم على العقل بصرف النظر عن الخلاف حول تفسيره ونشأته بين المدرستين العقلية والتجريبية ، والثانية الفلسفة المعاصرة الممتدة حول « الانا موجود » والتي قدم فيها الوعى الأورى أولا مشروعه السياسى القائم على ثورة الجماهير ، وتأسيس الدولة الوطنية الحديثة بعد عصر الامبراطوريات . الاولى امتدت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . والثانية استغرقت القرنين التاسع عشر والعشرين . وكان التحول من المرحلة الاولى إلى المرحلة الثانية فى نهاية القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر فترة فشته وهيكل والرومانسية التى بلغ فيها الوعى الأورى الدروة . ولا يوجد تواصل طبيعى بين الفترتين بل تحول جذرى أو انقلاب ، من العقل إلى العاطفة ، ومن المعقول إلى اللامعقول ، ومن الماهية إلى الوجود ، ومن الفرد إلى المجتمع ، ومن التفاؤل إلى التشاؤم ، ومن التقدم إلى النكوص ، ومن البداية إلى النهاية . كان معظم فلاسفة الفترة الاولى رياضيين. وكان معظم فلاسفة الفترة الثانية بيولوجيين ، علماء أحياء أو فنانين . فالوعى الأورى هذا ، بالاضافة إلى بنيته الثلاثية : الدين والعلم والفلسفة ، انقسم على نفسه واصبحت له واجهتان مثل أوجه القمر ، الاولى منيرة فى البداية والاخرى مظلمة حتى النهاية . ولو سألنا : ما جوهر الوعى الأورى ؟ لكانت الاجابة : أى مرحلة ، الاولى أم الثانية ؟ فالجوهر مختلف . هناك جوهران للوعى الأورى ، واجهتان متباينتان لقمر واحد . ويتحدد الجوهر طبقا لوضع الرأى ومكانه فى الفترة الاولى أم الثانية . فإذا كان الوعى الأورى فى بنيته تثليثيا فإنه فى تاريخيته ثنائيا مانويا . وفى كلتا الحالتين فقد وحدته وتوازنه .

كان الامل في كل المحاولات التوحيدية في الوعي الأوربي سواء في اللاهوت التوحيدي^(٤٩) في اللاهوت أو فلسفات الوحدة المطلقة عند شلنج أو في التوحيد بين الذاتية والموضوعية عند فشته أو بين الواقع والمثال عند هيجل أو بين الانا أفكر والانا موجود عند هوسرل . ولكنها ظلت محاولات مثل غيرها لا يتوقف أحد عندها باعتبارها اليقين في مقابل الظن احد نماذج الخواتم وليس بالضرورة الخاتم الصحيح عند ناثن الحكيم للسنج . ظل الوعي الأوربي وكما يروى سولفييف في مثله عن الحقيقة الضائعة مثل السكر آخر الليل الذي يرجع إلى الفندق ويمر أمام غرفته جيئة وذهابا دون أن يستطيع التعرف عليها . يكفه فخراً أنه حاول^(٥٠) . فله اجر الاجتهاد مرة حتى ولو كان قد اخطأ. إنما يظل السؤال بالنسبة لنا : ومتى يكون له أجران إن اصاب ؟



(٤٩) اللاهوت التوحيدي Unitariansm .

(٥٠) في فيلم « طار فوق عش المجانين » حاول جاك نيكلسون خلع حوض المياه من الأرض فلم يستطع . فلما استعجب باقي المرضى قال . ولكنى حاولت . ثم جاء الهندي الذي ظنته المستشفى مريضاً عقلياً وابكم ، وهو الذي يستغفلها ، وخلعه وقذف به من النافذة وهرب وراءه خارج الاسوار .

الفصل الثامن

وصير الوعي الأوزنى

الفصل الثامن

مصير الوعي الأوربي

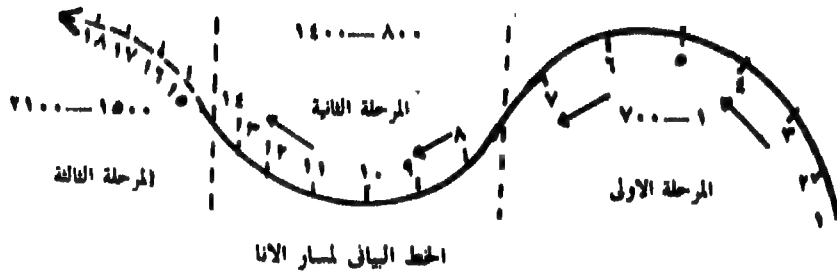
أولا : جدل الأنا والآخر

إن جدل الأنا والآخر هو الصراع بين الجديد والعديم على مستوى الحضارات وفي مسار التاريخ ، يحدث عند كل شعب ، وعلى مستوى الدوائر الحضارية الكبرى . فإذا كان الغرب هو الأنا فإن الشرق بالنسبة إليه هو الآخر . والعكس بالعكس ، إذا كان الشرق هو الأنا فالغرب هو الآخر بالنسبة إليه . وإذا كان العالم الثالث هو الأنا كان الشرق والغرب على السواء هما الآخر بالنسبة له . وإذا كان الشرق والغرب أى العالم المتقدم المتنافس ذو النظامين المختلفين : الاشتراكية والرأسمالية هو الأنا فإن شعوب العالم الثالث التى تود كل كتلة جذبها إليها هو الآخر . وإذا كانت اليابان هو الأنا فإن الآخر بالنسبة إليه هو الغرب كآخر منافس أو الصين كآخر تاريخى أو الاتحاد السوفيتى كآخر استثمارى أو سواحل شرق آسيا كمجال حيوى أو العالم كله كمصادر للمواد الأولية وكأسواق للاستهلاك . إذن يتحدد الآخر طبقا لحاجات الأنا . وإذا

كانت الصين هو الانا فإن الاتحاد السوفيتى هو الآخر الغريم ، الاخوة
الاعداء ، والغرب هو الآخر الحضارى الذى يمكن الحوار معه . ولكن بالنسبة
إلى شعوب العالم الثالث فى افريقيا وآسيه وأمريكا اللاتينية ، يظل الآخر بالنسبة
لها هو الغرب ، فالأنا هى حضارات الاطراف ، والآخر هو حضارة المركز .
وبالنسبة لنا ، فى قلب العالم العربى والاسلامى فإن الآخر بالنسبة لنا على وجه
التحديد هو العرب . وبالرغم من انتشار الاسلام أولا شرقا إلا أنه منذ عصر
الترجمة الاول عن اليونان فى القرن الثانى الهجرى ارتبطت الحضارة الاسلامية
الناشئة بالغرب . واستمر الامر كذلك عبر التجارة سلما بين الدول الاسلامية
وامبراطورية شرقا ثم عصر الحروب الصليبية حربا ابتداء من القرن الخامس
الهجرى على مدى مائتى عام فى الحملات الصليبية المتتالية . أما هجمات
الشرق ، التتار والمغول فقد اتت للحرب ، ورجعت بالحضارة . واستقرت
سلما ، تشارك فى صنعها . واهان الاستعمار الحديث قوى الآخر فى وعى الانا .
وتأكد عبر التاريخ أكثر من مرة أن الآخر هو الغرب . وقد زاد فى ذلك ايضا
الموقع الجغرافى . حوض البحر الابيض المتوسط والقرب الجغرافى بين الشاطئ
الجنوبى والشاطئ الشمالى . ففى الوقت الذى يقوى فيه الشاطئ الجنوبى
ويضعف الشاطئ الشمالى كما كان الحال ابان الفترة الاسلامية الاولى ، كنا
نحن الآخر بالنسبة إلى الغرب . وفى الوقت الذى يقوى فيه الشاطئ الشمالى
ويضعف فيه الشاطئ الجنوبى كما كان الحال ابان الاستعمار الحديث وقبيل عصر
التحرر يصبح الآخر هو الغرب بالنسبة لنا . فالامر هو ميزان القوى بين
الشاطئين . ولما كان الغرب الحضارى مازال يمثل التحدى بالنسبة لنا من حيث
الابداع الذاتى كان جدل الانا والآخر فى جيلنا ومنذ عدة اجيال وربما لأجيال
أخرى قادمة هى صلة الحضارة الاسلامية الناشئة فى طورها الجديد وفى فترتها
الثالثة من القرن الخامس عشر الهجرى حتى القرن الواحد والعشرين بالحضارة
الاوربية الآفة فى فترتها الرابعة من القرن الواحد والعشرين الميلادى حتى القرن
الثامن والعشرين .

١ - مسار الانا

ويمكن تمثيل مسار الانا بخط بياني يكشف مراحل ثلاثة كل منها سبعمائة عام . انتهت اثنتان وبدأت الثالثة على التو . الأولى من القرن الاول حتى القرن السابع، وتنتهى بابن خلدون الذى أرخ لها . والثانية من القرن الثامن حتى الرابع عشر والتي انتهت بعصر التحرر من الاستعمار . والثالثة التى بدأت منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين والتي ستشاهد العصر الذهبى الثانى للحضارة الاسلامية على النحو الآتى :



نقطة البداية فى المرحلة الاولى ظهور الاسلام وبداية الحضارة الاسلامية ، ثم تطورها ابداعا للعلوم الاسلامية فى القرنين الاول والثانى ثم بعد عصر الترجمة فى القرن الثانى ظهور علوم الحكمة ابتداء من القرن الثالث . ثم بلغت العلوم الاسلامية كلها الذروة فى القرنين الرابع والخامس ، فى التعددية والعقلانية والعلمية ثم بدأت النهاية بقضاء الغزالي على العلوم العقلية فى نهاية القرن الخامس، وبداية توقف العلوم فى القرنين السادس والسابع بالرغم من محاولة ابن رشد . ثم ظهر ابن خلدون فى نهاية المرحلة الاولى ليؤرخ لها : كيف قامت الحضارة الاسلامية ولماذا انهارت ؟ وبالتالى ظهر الوعى التاريخى فى نهاية الدورة الاولى .

وفي المرحلة الثانية توقف العقل عن الابداع، وبدأت الذاكرة في الحفظ، وتم تسجيل العلوم القديمة كلها في موسوعات كبرى . كما بدأت عملية الاجترار ، عن طريق الشروح والمملخصات والتخریجات مع اضافات جزئية لغوية أو فقهية أو صوفية أو اصولية أو حكمية دون رؤية كلية أو استئناف للعلوم بعد أن اكتملت اہنيتهما منذ القرن الخامس، وترسخت في القرنين السادس والسابع . استعارت العلوم من بعضها البعض لایجاد مادة جديدة للشرح . فشرح التصوف بالفقه ، والكلام بالفلسفة ، وشرحت العلوم العقلية بالعلوم النقلية . فإذا لم يجد الشارح مادة فعلية شرح باللغة والشعر وهى اصوله الأولى قبل نشأة الحضارة الاسلامية . كما ازدوجت الاشعرية ، العقائد السائدة بعد انتصار الغزالي لها، بالتصوف بعد انتصار الغزالي له ايضا . الاولى كأيدولوجية للسلطان ، والثاني كأيدولوجية للجماهير . الأولى لاعطاء الاوامر ، والثانية للطاعة ، الاولى لقهر السلطة، والثانية لاستسلام المعارضة .

وفي المرحلة الثالثة تبدأ الحضارة الاسلامية في النهوض من جديد وكأنها تسير إلى دورة ابداعية ثانية ابتداء من القرن الخامس عشر بعد دورتها الابداعية الاولى من القرن الاول حتى القرن السابع . ولعلها سائرة إلى ذروة ثانية تشابه الذروة الاولى في القرنين الرابع والخامس الهجريين . وهى الفترة التى سميها فجر النهضة العربية الاسلامية. التى مازلنا نعاصر بدايتها بعد أن عاصرنا نهاية المرحلة الثانية. فنحن المخلصين « نهاية الثانية وبداية الثالثة ، نهاية الاستعمار وبداية التحرر. عاصرنا حركات التحرر ، وشاهدنا الثورات العربية ، ورأينا ضياع فلسطين ، وحدثت اماننا الردة ، وربما نكون في نهاية القاع . لذلك نحن في حاجة إلى ابن خلدون جديد ، يؤرخ للمرحلة الثانية ، عصر الشروح والمملخصات ، ويضع شروط النهضة للمرحلة الثالثة .

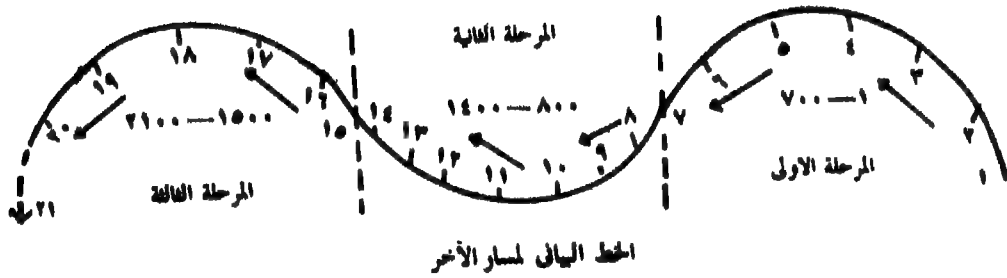
ولا توجد حدود فاصلة بين هذه المرحلة خاصة بين بداياتها ونهاياتها . فالبدائيات والنهايات متداخلة . فنهاية المرحلة الاولى قد تستغرق مائتى عام من القرن الخامس حتى القرن السابع وحتى ظهور ابن خلدون . ونهاية المرحلة الثانية قد تستغرق ايضا مائتى عام من القرن الثانى عشر حتى القرن الرابع عشر،

وهو عصر الإصلاح الدينى وحتى الصحوۃ الاسلامیة الاخیرة . فالنهاية تنذر بالبداية الجديدة . وقد تستمر بعض عناصر الابداع حتى فى النهاية خاصة فى بداية النهاية مثل بارقة ابن رشد فى الاندلس فى القرن السادس بل وفى مرحلة التوقف والتذكر والتدوين مثل ظهور صدر الدين الشيرازى فى القرن العاشر فى وسط الفترة الثانية . ولكن هذا التحقيب هو الغالب على روح الحضارة ومسارها فى التاريخ بصرف النظر عن جوانب الابداعات الجزئية فى مرحلة الحفظ أو بعض جوانب التكرار والتقليد فى مرحلة الابداع .

كما تتداخل البدايات والنهايات مع حضارات أخرى تتقابل بداياتها ونهاياتها معها مما يدل على انتقال الريادات من حضارة إلى أخرى إذا ما شارفت حضارة على نهاية دورة وبدأت حضارة أخرى دورة جديدة . فقد انتقلت الريادة من حضارتى الفرس والروم بعد أن انهكتهما الحروب وهما فى نهاية دورة مع الحضارة الاسلامیة وهى فى بداية دورتها الأولى بعد ظهور قيم جديدة تمثلها شعوب فتيحة موحدة . كما انتقلت الريادة من الحضارة الاسلامیة إلى الحضارة الغربية بعد نهاية الدورة الأولى وانتقال العلم من الشرق إلى الغرب فى نهاية العصر المدرسى وابان عصر الإصلاح والنهضة بعد أن اختارت الحضارة الاسلامیة فى الفترة الثانية الغزالی والاشعرية، واختار الغرب ابن رشد والاعتزال . وقد تنتقل الريادة من الحضارة الغربية التى أوشكت على إكمال دورتها فى العصور الحديثة إلى الحضارة الاسلامیة فى فترتها التالية وبداية دورتها الثانية نحو عصرها الذهبى الثانى ، بعد نهضة الاطراف وأقول المركز بعد أن انهكت الشعوب الأوربية حربان طاحنتان انتهت الثانية بقنبلتين ذريتين من الغرب على الشرق ، ومن المركز على الاطراف . وقد ينتقل المركز الحضارى من الغرب ككل إلى الشرق ككل بعد نهضة الهند والصين واليابان الحديثة . والحضارة الاسلامیة فى النهاية جزء من حضارة الشرق . ونهضة الشعوب الاسلامیة الحالية هى جزء من نهضة شعوب الشرق .

٢ - مسار الآخر

ويمثل مسار الآخر بخط بياني يكشف عن مراحل ثلاثة انتهت كلها دون بوادر لمرحلة رابعة . وبالتالي يكون مسار الآخر اقدم في الزمان من مسار الأنا بمرحلة . المرحلة الاولى عصر آباء الكنيسة ، والثانية العصر المدرسي ، والثالثة العصور الحديثة. وذلك طبيعي لأن مسار الأنا بدأ في القرن السابع الميلادي . فمسار الآخر له ثلاثة مراحل ، الاولى منها سابقة على مسار الانا . ومسار الانا له ثلاثة مراحل ، الاخيرة منها تالية على مسار الآخر . وبالتالي تكون المراحل الثلاثة لمسار الآخر على النحو التالي .



وتمتد المرحلة الاولى من القرن الاول حتى القرن السابع وهو ما يُسمى بالعصر القديم (الكلاسيكي) وتشمل فترة الآباء ، آباء الكنيسة اليونان وآباء الكنيسة اللاتين . وهي الفترة التي تكونت فيها العقائد المسيحية ودونت فيها النصوص ، واستقرت فيها الفرق ، وانتصرت الكنيسة على الشيع المنوثة خاصة شيعة آريوس في القرن الرابع ودعوته التوحيدية . وانفصلت فيها الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية في القرن الخامس بسبب معركة الايقونات ومدى شرعية نظام الرهبنة . وهي الفترة التي حدث فيها التجوهر الكاذب بين الدين الجديد والفلسفة اليونانية الرومانية القديمة عندما أخذت الفلسفة الوثنية

صياغة مسيحية ، وتحولت آلهة اليونان إلى آلهة الدين الجديد . وفيها ايضا تم الربط بين المسيحية واليهودية حتى تهودت المسيحية من خلال اليهود الاوائل الذين تحولوا إلى المسيحية وفي مقدمتهم بولس وكذلك من خلال البيعة الفلسطينية . وفيها ايضا تحولت الامبراطورية الرومانية إلى الامبراطورية المسيحية ، امبراطورية شرلمان كجزء من عملية التجوهر الكاذب في النظم السياسية . وكان التيار السائد في هذه الفترة هي الافلاطونية والافلاطونية المحدثة . وهو الذى أعطى نموذج المسيحية الافلاطونية كما مثلها أوغسطين .

وتمتد المرحلة الثانية من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر أى منذ عصر شرلمان حتى عصر الاحياء، احياء الآداب القديمة والعودة إلى الوثنية الاولى بعد أن جرب الوعى الاوربي الفلسفة المدرسية فاضرت أكثر مما نفعت . وهو العصر الذى انتشرت فيه المسيحية إلى الشمال وتحويل القبائل البربرية إلى شعوب متحضرة . توقف الابداع على مدى ثلاثة قرون في المسيحية الغربية ولكنه استمر في المسيحية الشرقية في بيزنطة . وفي العصر المدرسى بدأ الابداع من جديد يونانيا أكثر منه مسيحيا عندما بدأت تستعمل لغة التنزيه واسقاط لغة التأليه والتجسيم والتشبيه . ولكنه ظل تنزيها بلا ذاتية وبلا تركز حول الانسان . بدأ الجدل والمنطق يؤثران في قدرة الفكر على الاستدلال في العصر الوسيط المتقدم في القرنين الحادى عشر والثاني عشر حتى بلغ أوجه في العصر الوسيط المتأخر في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ظهر الفكر العقلاني عند اللاهوتيين الجدلبيين ، وبدأت أهمية التحليل اللغوى عند الاسمين . وتأسست الجامعات ، وتم اكتشاف الارسطية منذ شروح بويثيوس لها في القرن الخامس . كما تم الانتقال من المعرفة إلى الوجود ومن الثيولوجيا إلى الانطولوجيا في القرن الرابع عشر . وانتهى العصر المدرسى بعصر الاحياء في القرن الرابع عشر ايذانا ببداية العصور الحديثة . وقد تم بيان ذلك في تكوين الوعى الأوربي في مرحلة المصادر .

وتمتد المرحلة الثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد وعشرين ، وهى مرحلة العصور الحديثة التى ظهر فيها الوعى الأوربي، بداية في القرنين

السابع عشر والثامن عشر وذروه في القرن التاسع عشر، ونهاية في القرن العشرين . وهى المرحلة التى ظهرت فيها البنية الثلاثية للوعى الأوربي : العقلانية والتجريبية والطريق الثالث ومرحلتيه الرئيسيتين الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر والمعاصرة في القرنين التاسع عشر والعشرين . ومازالت المرحلة الثالثة والاحيرة لم تنته بعد، إنما بدأت تظهر بوادر بداية النهاية بعد أن ظهرت من قبل نهاية البداية ، « الانا موجود » بعد « الانا أفكر » .

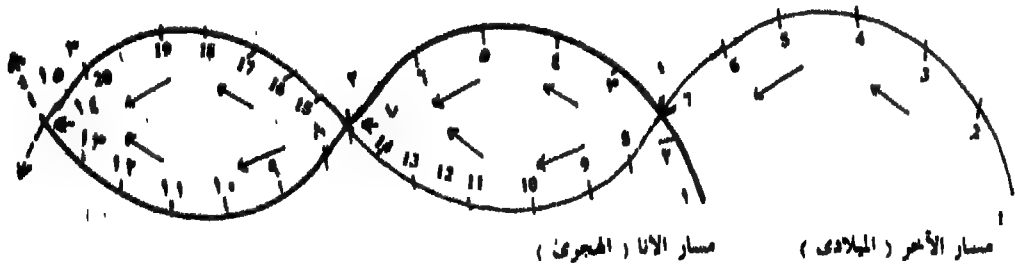
وتتداخل البدايات والنهايات مع الحضارات الاخرى . فالبداية الأولى ترث الحضارة اليونانية والرومانية، وتبلغ ذروتها في العصر الهلنستي، وتنتهى بانتهاء العصر القديم . ونهاية المرحلة الأولى في القرن السابع الميلادى تتداخل بعد بداية المرحلة الاسلامية الأولى في القرن الاول الهجرى . وبداية المرحلة الثالثة في القرن الخامس عشر الميلادى، تتداخل مع نهاية الفترة الثانية للحضارة الاسلامية في القرن الرابع عشر الهجرى . ونهاية المرحلة الثالثة في الوعى الأوربي في نهاية القرن العشرين وأوائل الواحد والعشرين تتداخل مع بداية المرحلة الثالثة للحضارة الاسلامية ، مرحلة الصحوة في بداية القرن الخامس عشر .

والسؤال الان : هل هناك مرحلة رابعة للوعى الأوربي ، من القرن الثانى والعشرين حتى القرن التاسع والعشرين، أم أن الحضارة الأوربية ستسلم الريادة لحضارة أخرى ولشعب آخر بعد أن خف الدافع الحيوى في الوعى الأوربي، وبدأت مظاهر نهضة شعوب الشرق ؟ فإذا كان الوعى الأوربي على ثقة من بدايته المبكرة في الماضى السابقة على الحضارة الاسلامية بسبعة قرون فإنه ليس على ثقة مماثلة في المستقبل بعد اكمال دورته الحالية في العصور الحديثة . وإذا كانت الحضارة الاسلامية متأخرة عن الوعى الأوربي بسبعة قرون إلا أن الدافع الحيوى فيها يجعلها على ثقة بالقيام بفترة ثالثة تمثل عصورها الحديثة ، وعصرها الذهبى الثانى الذى تبلغ فيه الذروة كما بلغت أول مرة في القرن الرابع الهجرى .

٣ - تداخل مسارى الانا والآخر

ونظراً للتفاعل التاريخى المتبادل بين مسارى الانا والآخر ، ونظراً للقرب الجغرافى على شاطئى حوض البحر المتوسط الجنوبى والشمالى حيث يقطن الانا والآخر ، ونظراً لما يمثله كل منهما من تحد حضارى للآخر عندما يكون احدهما فى مرحلة الذروة والآخر فى مرحلة القاع فإن وصف تداخل مسارى الانا والآخر يبين تداخلهما ثلاث مرات : الأولى فى بداية نشأة الحضارة الاسلامية فى القرن الاول الميلادى ونهاية عصر الآباء فى نهاية القرن السابع الميلادى . والثانية فى نهاية المرحلة الاولى للحضارة الاسلامية فى القرن السابع الهجرى قبل ظهور ابن خلدون والتى تقابل بداية الوعى الأورنى فى عصوره الحديثة فى عصر الاحياء والعودة إلى الآداب القديمة الذى سبق الاصلاح الدينى وعصر النهضة . والثالثة بداية المرحلة الثالثة للحضارة الاسلامية ابتداء من القرن الخامس عشر الهجرى والتى تقابل نهاية الوعى الأورنى فى العصور الحديثة فى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين .

ويبدو هذا التداخل على النحو الآتى :



تداخل مسارى الانا والآخر

وتجدر المقارنة بين هذه النقاط الثلاثة للالتقاء بين مسارى الانا والآخر لمعرفة طبيعة اللحظة التاريخية التي يتم فيها التقابل بين حضارتين ، كل منها تعيش مرحلتها التاريخية الخاصة بها . فالتزامن التاريخي غير التعاصر الحضارى . الاول تاريخ موضوعي والثاني تاريخ حضارى . الاول خارج الوعي إن وجد ، والثاني داخل الوعي . الاول تاريخ والثاني تاريخية .

نقطة الالتقاء الاولى بالنسبة لمسار الآخر كانت في القرن السابع الميلادى ، نهاية العصر القديم ، عصر آباء الكنيسة بعد الاختلاف والافتراق حول العقائد عادة ، وطبيعة المسيح خاصة ، حول صلة اليهودية بالمسيحية ، والعقل بالايان ، والفرد بالكنيسة . وقد تم النصر للسلطة المركزية الالهية التشريعية الايمانية الكنسية ، وهو ما يعادل الاشعرية عندنا . واصبح الحق من جانب المعارضة المقهورة التي تم تكفيرها : آريوس واعلانه انسانية المسيح ، سلسوس واعلانه التمايز بين اليهودية والمسيحية ، دوناتوس ورفض سيطرة روما على شمال افريقيا والربط بين الدين والوطن كما فعل لوثر فيما بعد في القرن الخامس عشر ، والغنوصية التي رأت الدين حياة باطنية واشراقاً داخلياً وزهداً في الدنيا ، وهو جوهر الدين القديم .

في هذه الظروف كان لابد من ظهور مسار حضارى آخر ، هو مسار الانا ، فظهر الاسلام ليفصل في الخلافات العقائدية ، ويضع اليقين في مقابل الظنون والأوهام ، ويتحقق من صحة النصوص ، ويكشف عن أقوال المسيح ذاتها بعيدا Psisima Verba عن تأويلات الحوارين واسقاطات الجماعة المسيحية الاولى^(١) . وفي نفس الوقت بدأ الانهيار في النظام العالمى القديم بعد صراع طويل بين الفرس والروم ، وتصور مثالية انسانية جديدة تتجاوز العنصرية وحروب السلب والنهب والغزو والاستعمار ، وفي نفس الوقت توحيد الجزيرة

(١) وقد كان ذلك هو الدافع وراء اختيارنا رسالتنا الثانية La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, Paris 1966, Le Cair 1990 .

العربية المنطقة الوسطى بين امبراطوريتي الفرس والروم والتي لم تنضم إلى هذا المعسكر أو ذاك ، إلى الشرق أو الغرب ، توحيد القبائل على الفطرة واستثمار قيم البداوة وثقافة الصحراء ، في رؤية توحيدية عامة ، تقوم بتحرير المستعمرات القديمة وتوحيد جناحي القلب ، بل وتوحيد الشرق والغرب ، آسيا وأفريقيا ثقافيا وبشريا .

وفي لحظة الالتقاء الثانية في القرن الرابع عشر الميلادي بالنسبة لمسار الآخر ، والقرن السابع الهجري بالنسبة لمسار الأنا كان مسار الآخر قد بدأ في الارتفاع من جديد كما كان الحال في القرون الثلاثة الاولى وذلك بفضل التحول من الافلاطونية إلى الارسطية ، واكتشاف العقل والطبيعة ، واثار الحضارة الاسلامية عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية على الشاطئ الشمالي للبحر الابيض المتوسط خاصة في اسبانيا وجنوب ايطاليا وصقلية ، وتقديم نموذج جديد للوحى الى الوعى الأوربي وهو الوحى المطابق للعقل والطبيعة ، وبداية حركة المفكرين الاحرار مثل أبلار ، ونشأة العلم التجريبي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وعصر الاحياء والعودة إلى الآداب القديمة في القرن الرابع عشر ، كل ذلك كان وراء نهاية المرحلة الثانية في مسار الآخر وبدايات المرحلة الثالثة .

أما بالنسبة إلى مسار الأنا فقد بدأت الدورة الاولى في الاكتمال، واصبح المسار هابطا . وهي الفترة التي ظهر فيها ابن خلدون ليؤرخ لهذه المرحلة الاولى. هي فترة سقوط الاندلس تباعا ، طليطلة فأشبيلية وقرطبة ثم غرناطة اخيرا كانت فيها بوادر اخيرة ، ابن رشد في القرن السادس دفاعا عن نموذج وحدة الوحى والعقل والطبيعة ، الشاطبي الغرناطي في القرن الثامن دفاعا عن نموذج وحدة الوحى والمصلحة والشرعية الوضعية ومقاصد الشريعة ، وتحويل العلوم الشرعية إلى علوم سياسية كما فعل ابن الازرق في « بدائع السلك » . ومع ذلك توقفت الحضارة عن الابداع ، وبدأت المرحلة الثانية من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر ، وفي قاعدتها ، عصر الشروح والملاحظات . وقد تمت

نقطة الالتقاء الثالثة في أجيالنا المعاصرة التي ترى تداخل مسارى الأنا والآخر منذ فجر النهضة الحديثة فترة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين الميلاديين بالنسبة للآخر ، وفترة نهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر الهجريين بالنسبة للأنا. فبالنسبة إلى مسار الآخر ، تنهى الحضارة الأوربية مرحلتها الثالثة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين، وتكمل دورتها في العصور الحديثة . وهو ماتم وصفه في تكوين الوعى الأوربى بداية وذروة ونهاية عن أزمة العلوم الأوربية الحديث وأفول الغرب. أما بالنسبة لمسار الأنا فإنها تمثل لحظة نهاية المرحلة الثانية ، عصر الشروح والملخصات، وبداية المرحلة الثالثة المستقبلية ابتداء من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين . وهى التى بدأت ارهاصاتهما فى الاصلاح الدينى وفى الفكر الليبرالى وفى الفكر العلمى العلمانى ، الروافد الثلاثة التى تكون فكرنا المعاصر .

ويلاحظ أن مسار الآخر أطول عمرا من حيث الميلاد من مسار الأنا . فقد اكمل الآخر ثلاثة مراحل : عصر الآباء (العصر القديم) ، والعصر الوسيط (العصر المدرسى) ، والعصر الحديث . بينما اكمل الأنا مرحلتين اثنتين ، الفترة الذهبية الاولى ، عصر الخلق والابداع فى القرون السبعة الاولى ، ثم عصر الشروح والملخصات فى القرون السبعة المثالية التى بدأت نهايتها فى جيلنا مع بداية الفترة الثالثة فى بداية القرن الخامس عشر . وهذا يجعل فى الظاهر رصد التجارب البشرية عند الآخر اكبر مما هى عندنا . أما إذا أضفنا لمسار الأنا حضارات الشرق القديم خاصة فى مصر وما بين النهرين وفارس حتى مع استبعاد حضارتى الهند والصين فإن مسار الأنا يكون اكثر عمقا فى التاريخ واعمق امتداد فى الزمان . وتكون الحضارة الاسلامية آخر حلقة من سلسلة حضارات الشرق القديم منذ سبعة آلاف عام أى أطول من مسار الآخر ثلاث مرات أو اكثر .

ويلاحظ أيضا أن مسار الانا ومسار الآخر فى خطين متداخلين على التبادل . إذا كانت دورة الانا فى القمة تكون دورة الآخر فى القاعدة . وإذا كانت دورة الانا فى القاعدة تكون دورة الآخر فى القمة . إذا كان مسار الانا

في خط نازل يكون مسار الآخر في خط صاعد . وإذا كان مسار الانا في خط صاعد يكون مسار الآخر في خط نازل . وعندما يكون الانا أو الآخر في القمة يكون هو الاستاذ وعندما يكون في القاعدة يكون هو التلميذ . عندما يكون في القمة تأتى المعارف من القمة إلى القاعدة ، وعندما يكون في القاعدة يأخذ المعارف من القمة . ففي المرحلة الاولى في مسار الآخر كانت هناك قمة في عصر آباء الكنيسة ، قمة أوغسطين ولكن لم تكن هناك قاعدة لأن مسار الانا لم يكن قد بدأ بعد . وبعد ذلك تداخل مسار الانا مع مسار الآخر ، لكل منهما قمة وقاعدة . كانت قمة مسار الانا في ذروة مرحلته الاولى في القرنين الرابع والخامس ، وكانت قاعدته في قاع مرحلته الثانية في عصر الشروح والملخصات وقت اصدار فتاوى ابن الصلاح في القرن التاسع الهجرى . وكان قاع مسار الآخر في المرحلة الثانية في العصر المدرسى ثم كانت قمته في المرحلة الثالثة في العصور الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهناك تبادل بين القمة والقاعدة أو بين الاستاذ والتلميذ بين مسارى الانا والآخر عبر التاريخ . ففي الوقت الذى كان فيه الانا في المرحلة الاولى في ذروة ابداعه كان الآخر في العصر الوسيط يجمع ويدون ويتعلم ويتلمذ . وكانت الترجمات من الانا إلى الآخر قد بدأت منذ القرن الحادى عشر الميلادى ، من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو من العربية إلى اللاتينية عبر العبرية . وكانت الحروب الصليبية صدمة حضارية لدى الآخر بمجرد اتصاله بحضارة الانا . أتى الآخر للغزو عسكريا فغزا الانا الآخر حضاريا . ثم بعد ذلك القبلت الآتية . فبعد أن كان مسار الانا في القمة في المرحلة الاولى اصبح في القاع في المرحلة الثانية ، وبعد أن كان مسار الآخر في القاع في المرحلة الثانية اصبح في القمة في المرحلة الثالثة . وتم تبادل الادوار . بعد أن كان الانا يقوم بدور الاستاذ والآخر بدور التلميذ اصبح الانا يقوم بدور التلميذ والآخر بدور الاستاذ . وقامت حركة الترجمة هذه المرة من الآخر للانا في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين ، وهو ما يعادل فجر النهضة الحديثة منذ الطهطاوى والافغانى وشبلى شمىل في مسار الانا ، من الفرنسية والانجليزية اساسا إلى العربية في مصر والشام في

عصر محمد على وارسال البعثات التعليمية إلى الغرب لهذا الغرض، وإنشاء ديوان الحكمة الثانى أى مدرسة اللسن خصيصا لهذا الغرض . وكانت حملة نابليون على مصر صدمة حضارية لدى الأنا رأى فيه صورته فى مرآة الآخر .

لذلك كانت المهمة العاجلة، لاهناء هذا الجيل هى معرفة فى اية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ فنحن فى منطقة التقاء مسارين ، مسار الانا ومسار الآخر ، ولكل منهما وعيه التاريخى . نحن جيل ابن عصرين ، نعيش فى مرحلتين تاريخيتين مختلفتين لحضارتين متميزتين ، نعيشهما فى آن واحد . فنحن نعيش فى مسار الأنا فى المركز ، فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية الخامس عشر ، تبدأ فيها الريادة لوعى جديد عربى اسلامى ، افريقى اسبوى . وفى نفس الوقت نعيش فى مسار الآخر فى الاطراف ، فى نهاية القرن العشرين وعلى مشارف الواحد والعشرين ، فى اللحظة التى تنتهى فيها الريادة للوعى الأوربى . ويخطئ جيلنا عندما يضع نفسه فى اللحظة التاريخية التى يعيشها الآخر ، ويضع نفسه فى مسار ليس فيه ، وفى وعى لا يمثله ، وفى عصر ليس ابنه ، وفى قرن لا يعيش فيه ، نتيجة للاغتراب الحضارى الذى يعيشه جيلنا . هو فى مسار الأنا ويضع نفسه فى مسار الآخر . وهو نفس الخطأ الذى يقع فيه دعاة التراث عندما يعيشون صورة الحاضر فى الماضى فيلغون اللحظة الحاضرة بلحظة ماضية ، ويتصورون أنهم فى عصرهم الذهبى وأن الآخر فى القاع ويتمسكون بمسار الأنا فى القمة الماضية، ويتصلون عن مسار الآخر المعاصر فى القمة الحالية . الاغتراب إذن مرتان : الاولى عندما يعيش دعاة الحداثة الحاضر وصورة المستقبل فيلحقون اللحظة الحاضرة بلحظة آتية فى حضارة بالتجرد تماما عن حضارة الانا . والثانية عندما يعيش دعاة التراث الحاضر وصورة الماضى فيلحقون اللحظة الحاضرة بلحظة ماضية فى حضارة الانا بالتجرد تماما عن حضارة الآخر . والحاضر هو الحاضر الذى لاهو ماضى الأنا ولا مستقبل الآخر. الأول ترك مسار الأنا والعيش فى مسار الآخر ، والثانى ترك مسار الآخر والعيش فى مسار الانا. والحاضر هو اللحظة التاريخية الى يلتقى فيها مسار الأنا ومسار الآخر ، كل فى مساره التاريخى وفى دورته الحضارية الخاصة صعودا أو

هبوطا ، ارتفاعا أو سقوطا ، كما يتقابل مساران لفلكين في لحظة واحدة سرعان ماتحتفى عندما يستمر كل ذلك في دورته .

٤ - الصور المتبادلة بين الأنا والآخر

نظرا لتداخل المسارين على الاقل مرتين بين الأنا والآخر فقد كون كل منهما للآخر صورة ذهنية في وعيه طالما يتعامل معه متأثرا به أو مؤثرا فيه . لقد كانت صورة الآخر عبر مراحل الثلاثة في وعى الأنا صورة كريمة عاقلة مستنيرة ، وكانت صورة الانا عبر مرحلتيه الاثنتين في وعى الآخر صورة كريمة مقبلة متخلفة . هذا التقابل التاريخي بين الصورتين هو أحد عوامل الاستعمار والتحرر ، واحد دوافع التحدى ، هزيمة مرة ونصرا مرة أخرى .

فمنذ أن ترجم الاوائل ثقافة اليونان وتمثلوها شرحا وتلخيصا حتى اصبحت ثقافة الآخر في مرحلة أصول المصادر ثقافة محلية ، تدافع عنها ثقافة الانا . بل لقد جعل الفلاسفة الثقافة العقلية للآخر محكا لليقين في تفسير الشريعة كما هو الحال عند اخوان الصفا والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل، وكما وضع في قصة « حى بن يقظان » ، اتفاق الفلسفة والشريعة أى اتفاق ثقافة الآخر القديمة مع ثقافة الانا الجديدة . ولم يجد ارسطو رفعة وجلالا قدر ما وجد في ثقافة الانا . هو المعلم الاول والفارابي المعلم الثانى . ولم يجد المسيح عيسى بن مريم تعظيما واجلالا قدر ما اعطته ثقافة الأنا ، ومريم ابنة عمران التى احصنت فرجها والتى فضلت على نساء العالمين . ولم يجد موسى ولا إبراهيم ولا أنبياء بنى اسرائيل رفعة وشأنا قدر ما وجدوا في ثقافة الأنا . ولم يشهد العالم القديم نظاما يقوم على التسامح والمساواة بين الطوائف قدر ما وجد في النظام السياسى والاجتماعى للأنا . وفي لحظة الالتقاء الثانية عندما كان الانا في نهاية القاع والآخر في القمة كانت الصورة الثقافية للآخر ايضا في وعى الأنا صورة كريمة ، فلسفة التنوير وما تقدمه من مثل في العقل والحرية والتقدم والعلم والمساواة والديمقراطية لدرجة أن الغرب قد اصبح نمطا للتحديث لدى كل تيارات الفكر العربى المعاصر ، الاصلاحى الدينى ،

والعلمى العلمانى ، والليبرالى السياسى . وبالرغم مما نال الأنا على يد الآخر من استعمار واستغلال ونهب للثروة إنما وضعت الأنا ذلك على حساب القوى الاستعمارية والنظم الحاكمة وليس على حساب الثقافة .

أما بالنسبة لصورة الانا فى ذهن الآخر فقد كانت على العكس من ذلك صورة كريمة حتى فى المرحلة الثانية من مسار الآخر ، مرحلة العصر الوسيط ، عندما كان الآخر تلميذا والانا معلما ، عندما كان الآخر فى القاع والانا فى القمة . كانت صورة الكافر ، الفاسق ، الرنديق ، الملحد ، المتوحش ، المحتل ، الحسى ، المادى ، المتخلف ، الجنسى ، الفظ . وقد بدا ذلك فى كثير من كتب الرحالة والاعمال الادبية ورسائل اللاهوتيين . واستمرت الصورة عبر المرحلة الثالثة فى مسار الانا منذ عصر النهضة حتى أزمة القرن العشرين : سوء فهم ارسطو ، جمع القرآن من روايات الكهنان والاحبار والفرق الضالة ، التعصب والحرب حتى لقد نشأ مثل « رأس التركى » كنموذج على ذلك ، القدرية والاستسلام ، التصوف والخنوع ، السحر والخرافة ، الف ليلة وليلة ، والبساط السحرى ، الحريم وتعدد الزوجات . الشلوذ الجنسى والغلمان ، البذخ والترف والسفاهة ، « العرى القبيح فى لندن » . وحمل الاستشراق التقليدى بعض هذه الصور ، ورثتها علوم الانثروبولوجيا والاجتماع وفلسفات التاريخ التى اعتبرت التقدم انتقلا من الشرق الى الغرب أى من الأنا الى الآخر ، من السحر والخرافة الى العقل والعلم ، ومن طفولة البشرية التى نضجها .

وهذا موضوع دراسة وابحاث ورسائل علمية حول الصور المتبادلة بين الأنا والآخر عبر التاريخ . فالصور الذهنية هى التى تحدد الرؤية وتوجه السلوك . ومن كثرة تكرار هذه الصور النمطية^(٢) تتحدد الوقائع ويدون التاريخ ، ويورث للأبناء عبر الاجيال . وأن محاربة هذه الصور الكاريكاتيرية للأنا فى ذهن الآخر . وتطهير الآخر وعيه من هذه الصور هو تحويل لهذا الالتقاء

(٢) الصور النمطية Les images stéréotypées .

الحضارى عبر التاريخ من السلب إلى الايجاب ، ومن التقاتل إلى التفاهم ، ومن العدا إلى الحوار . لا ريب أن هناك صورا متبادلة أخرى بين الأنا والآخر ، الصورة الكريمة للآخر في ذهن الانا والصورة الكريمة للانا في ذهن الآخر؛ ولكنهما صورتان حملتهما الاقلية في كل وعى حضارى ، المتعصبون من الانا والمتسامحون من الآخر . ولا يمثلان تيارا عاما عبر التاريخ .

ثانياً : مظاهر العدم في الوعى الأورنى

والسؤال الان : ماهو مصير الوعى الأورنى ؟ إذا كانت هذه هي مصادره ، وهذا هو تكوينه ، وتلك هي بنيته ، وهكذا كانت نهاية بدايته وبداية نهايته تعبيرا عن أزمتة فما هو مستقبله ومصيره ؟ لقد بدأ الوعى الأورنى متفائلا ، ظانا أنه قادر على أن يعيش إلى الابد . وها هو يغشاه التشاؤم ، وتسوده روح العدمية . وإذا كان القوس قد بلغ نهايته ، وإذا كانت الدورة قد اكتملت فهل هو قادر على الاستمرار في دور الريادة ؟ الا يخضع الوعى الأورنى ذاته لقانون التاريخ ومسار الحضارات الذى ابتدعه هو نفسه في فلسفات التاريخ وبالتالي يكون احدى حلقات التاريخ ، وحلقة في مسار الحضارات ؟ هل هناك وعى مستمر إلى الابد ، ومرحلة تاريخية تكون هي نهاية المراحل ، تجب ماقبلها وتلغى ما بعدها ؟ قد تثير كلمة المصير بعض الاشجان لأنها تعبر عن الحزن والنهاية . كما يعنى المصير المقدر المحتوم الذى لا مفر منه والقانون التاريخى الضرورى الذى يطوى كل شئ فيه . ومع ذلك فقد تبشر ايضا بميلاد جديد أو تحول في شئ آخر كما عنى هيجل في مؤلف الشباب « روح المسيحية ومصيرها » . كما لا تعنى أى تشفى أو فرح في نهاية وعى لأن كل وعى متناه بالضرورة ، « وتلك الايام نداؤها بين الناس » .

١ - فلسفات العدم

وقد تراكمت فلسفات العدم في الوعى الأورنى وهى في مرحلة بداية النهاية بحيث اصبحت احدى علاماته الرئيسية دليلا ومؤشرا على مصيره . وبالرغم

من أن نيتشه سابق لأوانه في التعبير عن أزمة العصر إلا أنه أكبر ممثل لها في انتهائه إلى العدمية الشاملة، وإعلان « موت الاله » ، ووضع حد نهائى لما تبقى من العقائد والاخلاق المسيحية ، عقائد الضعفاء وأخلاق العبيد ، ورفض كل الفلسفات الميتافيزيقية ، والعودة إلى الانسان الاول كمصدر للفلسفة وإلى أشكال تعبيرها في التراجيديا ، والعودة إلى الحياة على أنها مجرد ارادة قوة ، وخلق الانسان المتفوق القادر على كل شيء .

ورغبة في استبعاد أى بعد الهى ، ميتافيزيقى ، ترنسندنتالى ، معيارى ، عام وشامل تمت صياغة لاهوت جديد هو « لاهوت موت الاله » أى الحديث عن كل شيء إلا الله أو « اللاهوت العلمانى » أى تجلى الله فى كل شيء الا فى ذاته وصفاته وأفعاله ، وصف العالم دون اله^(٣) . لقد نقد صوفيتنا من قبل ثنائية الله والعالم عند المتكلمين وفى اللاهوت القديم وآثروا وحدة الله والعالم . ولكن لاهوت « موت الاله » رفض لهذه الثنائية لحساب احد اطرافها ودون تجليات الطرف الاول فى الثانى . ويكون « موت الاله » لحساب الانسان كما هو الحال عند فيورباخ عن طريق التأويل وكما هو الحال فى اللاهوت الجديد صراحة دون تأويل . فموت الاله شرف له . والبحث فى الله يكشف الانسان . فالله وجه انسانى^(٤) .

ولما تم تحطيم الالهة ، والقضاء على كل معيار عام وشامل لم يبق الا النسبية فى الطبيعة وفى الاخلاق ، فى الانسان وفى العالم . واصبح الانسان مقياسا لكل شيء . وليس الانسان العام الموجود فى كل زمان ومكان بل الانسان المتغير الخاضع للاهواء الموجود فى الزمان والمكان ، والمنتسب إلى العشيرة والقبيلة والمنتمى إلى العقيدة والمذهب السياسى . وقد يكون البديل عن تحطيم الالهة والقضاء على المعيار العام والشامل هو الاشتباه أو الالتباس فى الاخلاق بل وفى

(٣) لاهوت موت الاله Dearth of God Theolgy ، اللاهوت العلمانى Secular Theology

(٤) من أهم ممثلى هذا التيار جابريل فاهانيان هارفى كوكس ، بول فان بيرن ، هاملتون ، التيزر . الخ .

الفلسفة والمنطق^(٥) . فكل معيار يمكن فهمه بطريقتين ، وكل قيمة يمكن تطبيقها على نحوين . ليس الامر متعلقا بالموقف فيما يسمى بأخلاق المواقف لأن الموقف في هذه الحالة يفرض نفسه على الانسان^(٦) . ولا يعنى بالضرورة الاشتباه بل يعنى أولوية الواقع على النص ، والمصلحة العامة على الحرف . وتم رفض المنطق الاحادى المعنى مثل المنطق الرمزي الذى يبنى الدقة والوضوح ، ويضع لكل كلمة حرفا حتى يمكن التعامل مع المعانى باعتبارها وحدات صورية عددية صرفة كما هو الحال في نظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة . أما الهرمنيوطيقا فإنها تعتمد على المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية وكل أساليب البلاغة في الخطاب حتى لم يعد هناك حقيقة ولا محكم ولا مبين ولا مقيد . وأصبح الكلام كله مجازا ومتشابها ومجملا ومطلقا بلغة الاصوليين القدماء .

ومن مظاهر العدم ايضا قلب طرفي المعادلة وجعل الأدنى هو الأعلى ، والأعلى هو الأدنى ، وهو ماسماه ماكس شيلر « قلب القيم » . لم يستطع الوعي الأوربي كما كان في البداية المحافظة على التمييز بين المستويات والذى كان أحد شعاراته عند هوسرل في النهاية . فرد الأعلى إلى الأدنى فوق في المادية ، ورد الأدنى إلى الأعلى فوق في الصورية ، ووحد بينهما ووقع في ارادة الحياة ، وجاورهما ووقع في التوازي النفسى الفيزيقي . في هذه الفوضى الشاملة لعدم تحديد العلاقة بين المستويين لاحظ بعض المحدثين أن الدافع الغالب هو « قلب القيم » ، جعل اعاليها اسافلها ، وأسافلها أعاليها ، تدنيس الآلهة ، وتقديس الاصنام .

كما بدأت الازمة ، أزمة الضياع ، بعد آخر وهج للشعلة قبل الانطفاء في مرحلة نهاية البداية وهى الظاهريات عندما استعمل الوجوديون هذا الضوء الأخير في تحليل الوجود الانسانى وإنتهوا إلى وصف الواقعة الانسانية بأنها عدم ، وموت ، وحصرهم وهم ، وضيق ، وضياع للفرد في الجماعة ،

(٥) مثلا عند سيمون دى بوفوار: «من أجل اخلاق للاشتباه» . وايضا فيما يسمى بمنطق الضباب

Fuzzy Logic

(٦) اخلاق المواقف Situational Ethics

وثرثرة ، وغثيان ، وقء ، وفراغ ، وعبث .. الخ . فالإنسان عند هيدجر وجود من أجل الموت ، وعند مارسل وجود شخص يموت ، وعند سارتر الوجود عدم وغثيان ، والآخر هو الجحيم ، وعند كامو الوجود الانساني تناقض وسخف ولا معقول بلا غاية أو هدف ، مصيره الانتحار ، وعند ميرلوبونتي ومارسل الوجود الانساني جسم ، والنفس أحد ابعاده . ومنذ كيركجارد الوجود الانساني تناقض وفضيحة وعار حتى انتهت كثير من الفلسفات الوجودية إلى العبث واللامعقول على عكس الوعي الأوربي في البداية عندما كان يتسم بالعقل ، والهدف ، والغاية ، والحرية ، والتقدم ، والوضوح ، والاتساق .

ثم جاءت فلسفة الاختلاف عند دريدا لتؤكد على الموت في الروح وضياح كل شيء ، والوقوع في متاهات لفظية بدعوى تحليل الخطاب من أجل الانتهاء إلى لا شيء . لم يعد هناك شيء يتماثل مع شيء آخر ، ولم تعد هناك معرفة ممكنة ، واستحال الاستدلال في نفسه وعلى غيره . انتهت قوانين الفكر الاولى ، وفي مقدمتها قانون الهوية ، ولم يبق الا قانون الاختلاف . وتحول الخطاب إلى مجموعة من الالفاظ ، مونات لا رابط بينهما . أصبح الخطاب غاية نفسه وليس أداة لا يصل معنى أولا قتضاء فعل . ان الكتابة عند بارت تبدأ من الصفر وتنتهي إلى الصفر ، وأن الكاتب يبدأ الكتابة بمجرد وضع القلم على الورقة دون أن يكون في ذهنه شيء ودون أن يقصد التعبير عن أى معنى ودون أن يهدف إلى اثبات شيء أو نفى آخر وكأن العبارة مجرد افراز بيولوجي صرف .

وكانت البنيوية احدى المحاولات الاخيرة للحاق بروح الفلسفة الحديثة التي فقدتها الفلسفة المعاصرة ، والعودة من ماركس إلى هيجل لاكتشاف البنية عبر التاريخ . فانتهد إلى بنية فارغة من أى مضمون ، وعادت إلى الصورية ، إلى الوجود في الازهان وليس إلى الوجود في الاعيان . ووقعت في عالم الضرورة الخالي من الحرية. يتحكم فيها قانون الطرفين والوسط دون حيوية الفعل ورد الفعل، ودون حياة الصراع والتناقض . ووجدت مادتها ايضا في اللغة كعالم

مستقل بذاته، صوتيات وأبنية وتراكيب وعلامات أو في أساطير الشعوب « البدائية » وعاداتها وأعرافها للبحث عن « البدائي » الأولى ، الفطري قبل أساليب التحضر وقضايا المنطق . النبيء قبل المطبوخ . والعسل قبل السكر ، والطعام قبل آداب المائدة .

بل أن ما يسمى بالفلسفة الفرنسية الجديدة بعد أن هدأت ثورات الشباب في ١٩٦٨ لم يستطع الوعي الأوربي من خلالها أن يأخذ دفعة جديدة لأنها ليس بها فكر واضح ، ولم ترتبط بأى من التيارات الفكرية التي تمثل البنية الرئيسية في الوعي الأوربي ، ونخرج قانون الفعل ورد الفعل . جمعت بين الفكر والادب مما جعلها أقرب إلى « المحاولات » منها إلى الخطاب الفلسفي . تحولت إلى ظاهرة اعلامية ، وابتلعتها حياة الموضة ، واصبحت إحدى صيحات العصر التي سرعان ما تختفي إلى صيحة أخرى ، فقاعة هواء سرعان ما تنفجر بلا صوت ودون أن يشعر بها أحد . مثل تيارات أخرى غيرها . كان يحيطها الشك من مجموع القوى الغربية . ماذا تحتل ؟ وعمن تعبر ؟ وماذا تريد ؟ وما البديل المطروح ؟ سلب أكثر منه ايجاب .

٢ - الموت في الروح

وما حدث في الفكر من سيادة فلسفات العدم حدث ايضا في الفن ، الموت في الروح . ظهر ذلك في الموسيقى ، والرواية ، والرسم .. الخ . فقد انتهت الموسيقى التي تعتمد على اللحن ، وبدأت الموسيقى التي تعتمد اللحظات المتكسرة . وانتهت الموسيقى التي تقوم على الانغام وبدأت الموسيقى اللا نغمية^(٧)، وكأن الوعي الأوربي لم يعد قادرا على أن يعيش عالم الذاتية ، عالم الديمومة والغناء . كما تم استعمال ربع الصوت في الموسيقى بعد أن كانت قد تخلت عنه في بداية الوعي الأوربي حرصاً على التناغم والتقابل الصوتيين . وظهرت الايقاعات البدائية كما هو الحال عند ديوسى ورافل، وكأن الوعي

(٧) اللانغمية Atonale .

الأوربي يبحث عن جذور خارجيه ، لدى الشعوب التي اعتبرها بدايات الانسانية أو كأنه عاد هو إلى طفولته الاولى . تحولت الموسيقى من التعبير إلى الوصف ، ومن الانفعال إلى الرسم . وتحولت الموسيقى من فن سمعى إلى فن مرئى ما هو الحال فى « البحر » لديبوسى . تحولت الآلات الوترية إلى آلات ايقاعية ، والآلات الايقاعية إلى آلات نغم ، الكمان طبله ، والطبله كمان كما هو الحال فى « قدس الربيع » لسترافنسكى^(٨) . بدأت الموسيقى الالكترونية عوضا عن الابداع الفنى . كما بدأ الحاسب الآلى عوضا عن الدهن البشرى وتم الغاء الفنان والعازف والتأليف لصالح الأصوات التي تتداخل فيما بينها طبقاً لعمليات رياضية وذهبات الكترونية . وعلى المستمع أن أحس بالفراغ أن يملأه بنفسه من خياله ووجدانه وكأننا فى قراءة نص ، يؤلفه القارئ بعد أن تركه المؤلف صوتاً أو حرفاً . غاب الموضوع من الموسيقى ، وغاب الشيء الذى يُعبر عنه . والانفعال الذى يتجسد فى الصوت ، أول الموسيقى مثل وسطها وآخرها . اتمت الحركة ، وضاع الزمان ، واختفى الموضوع . ولم تعد فى عصر الذروة حيث كانت الموسيقى أصدق تعبير عن الذاتية التي كانت جوهر الوعى الأوربي ، عصر بيتوفن ، والتي اعتبرها جيته بالاضافة إلى الكلمة فى الشعر قمة الفنون ..

لقد تخلى الوعى الأوربي عما ابدعه هو نفسه من قبل مثل الزمان والتاريخ والانسان والعقل والحرية . تحطمت مثل التنوير ولم تستطع أن تغير الثقيل الطبيعى والموروث فى الوعى الأوربي وحامله المادى الرومانى الجرمانى الوثنى القديم . فإذا كان الوعى الأوربي يفخر دائماً بأنه هو الذى اكتشف الزمان والتاريخ فإنه فى الرواية الجديدة عند آلان روب جريه اسقط الزمان من الحساب ، واسقطه كمسار تقدمى من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل^(٩) . واستعمل « الفلاش بك » فاختلطت ابعاد الزمان وتغير مساره فى التراجيديا

(٨) Le sacre du printemps قدس الربيع

(٩) يبدو تحويل الزمان إلى مكان والخلط فى ابعاد الزمان فى رواية « العلم الماضى فى مارين باد » .

والذى تحول إلى فيلم سينمائى . كما يبدو تصغير الزمان فى فيلم « كليو » من ٥ - ٧

القديمة . تحول الزمان إلى مكان في الموسيقى والرواية والشعر منذ أن ربط كائناً بينهما ، ولو أن كائناً جعل الزمان مادة الظواهر الداخلية من خلال الحواس الخمسة الداخلية ، والمكان مادة الظواهر الخارجية من خلال الحواس الخمس الخمس الخارجية ، ولم يفلح تحذير برجسون من الخلط بينهما إذ لم يجد تحذيره آذاناً صاغية عند أحد بعد أن شارف الوعي الأوربي على النهاية . لقد تحول الزمان كله إلى لحظة واحدة ، وتحول التاريخ كله إلى مجرد وعي فردى لحظي . تحول المتناهي في العظم إلى متناهي في الصغر وكأن الوعي الأوربي لم يعد قادراً على رؤية الطير محلقاً في السماء^(١٠)

وفي الرسم ، ظهر الفن التجريدي الذي لا يعبر عن عواطف أو انفعالات بل يرسم اشكالاً وصوراً خارجية وعلى المتلقى أن يفعل هو بها ويعطيها مضمونها من لديه . ضحى الفنان التجريدي بالمضمون من أجل الشكل كما فعل الفيلسوف الهنوي في تعامله مع الظاهرة اللغوية أو الاجتماعية . يعود إلى الكلاسيكية الأولى بعد أن كانت الرومانسية رد فعل عليها تعبيراً عن دينامية الوعي الأوربي في قوة دفعه الأولى في مرحلة الذروة . ارادت التكميلية البحث عن الابعاد الثلاثة للزمان في المكان . وتجاوزت السريالية الواقع إلى واقع آخر متوهم أو من صنع الخيال . واكتفت الانطباعية بالحساسية الجمالية بلا اشكال ولكن بلا عمق شعوري . وتتضافر المذاهب الفنية كلها ضد التعبيرية القديمة . وتكتفى بالصوري في الفن التجريدي أو بالمادى في الفن الانطباعي . فأزمة الفن الحديث هو تعبير عن أزمة الوعي الأوربي في مرحلة النهاية .

٣ - أزمة الغرب

ان كل فلسفات العدم ومظاهر الموت في الروح كما تبدو في الفن إنما تعبر عن أزمة دفينية في الوعي الأوربي أعمق من مظاهرها وأشكال تعبيرها ، عبر عنها هوسرل في آخر « أزمة العلوم الاوربية » بقوله ان أزمة العلوم الاوربية

(١٠) رؤية الطير محلقاً في السماء Eye-bird view .

إنما هي في حقيقة الأمر أزمة الوعي الأوربي بالانسانية^(١١) . لقد تجلت هذه الازمة في المذاهب السياسية وفي الايديولوجيات وفي القيم وفي الاقتصاد وفي الطاقة ، وفي الانتاج والتسويق ، وفي التضخم ، وفي سباق التسلح والخطر النووي . ويعبر مفكرو الغرب عن هذه الازمة بعبارات : انهيار الغرب ، سقوط الغرب ، انتحار الغرب ، نهاية الغرب .. الخ ، وكأن الغرب قد قام بدورته الاخيرة منذ الاصلاح الديني إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير إلى الثورة الصناعية ثم إلى الازمة في النهاية^(١٢) .

وظهر مفكرون لاهم لهم إلا التنبيه على أزمة الغرب من مختلف التيارات الفكرية والمذاهب السياسية . وشاعت كتاباتهم داخل أوروبا وخارجها . وتلفقتها الدوائر الدينية والمحافظة ، الوعي الأوربي قبل بدايته ، والتي كانت « المهماز » على نشأة الوعي الأوربي في بدايته واكتشاف عالم الذاتية وتحديد مشروعه المعرفي والاخلاقي ، تجد فيها شاهدا على صحة العقائد وضرورة العودة إلى الايمان كما هو الحال في التوماوية الجديدة. لقد حاول البعض احياء الحضارة الغربية عن طريق الروح والايمان مثل برجسون ، وباسبرز ومارسل ، وأونامونو ، وبرديايف ، وسوليفيف ، وشستوف وكما يدعو إلى ذلك بعض المرددن في فكرنا المعاصر في الاوساط الدينية اسلامية ومسيحية على حد سواء . ولكن التاريخ لا يعود إلى الوراء ، وأن الايمان بالتقدم في الوعي الانساني كما هو الحال عند ليون برنشتاين يجب الايمان بكل شيء آخر سواء . ومنهم من لفظ ولائه للغرب كلية ، وانتسب إلى حضارة أخرى ، إلى وعي جديد في اطار وعي العالم الثالث ، في افريقيا وآسيا ، في العالم العربي الاسلامي، وعي الانا مثل جارودي ، وفائس ، وبوكاي .. الخ . ومنهم من نقد الغرب ، ونبه على مخاطره وأعلن نهاية دورته في العصر الحديث مثل توينبي ، وبرجسون ، وهوسرل . ومنهم من لجأ إلى الارادة ، والشعب ، والعرق لعل الوعي الأوربي

(١١) E.Husserl : Krisis, 314-48

(١٢) « التراث والنهضة الحضارية » ، دراسات فلسفية ص ٨٩ .

في بداية النهاية يستطيع أن يجد دفعة جديدة له بالعودة إلى الرومانية والوثنية والجرمانية القديمة ، إلى مصادره في البيئة الأوربية نفسها .

لقد أدرك برجسون خاصة أن مظاهر الازمة في الوعي الأوربي وجوهرها هو الخلط بين الكم والكيف ، الامتداد والتوتر ، المكان والزمان ، العلم والميتافيزيقا ، العقل والحدس ، الثابت والمتحرك ، الديمومة والمعية ، الخارج والداخل ، النفس والبدن .. الخ . أو باختصار بين العالم والله في عبارته الشهيرة في آخر « منبع الاخلاق والدين » وهي : « أن الانسانية تمن نصف مسحوقة ، تحت وطأة التقدم الذي صنعه . ولا تقوم بما فيه الكفاية بحيث يتوقف مستقبلها عليها . انها مسؤوليتها الخاصة إن تقرر أولا إذا ما أرادت أن تبقى . وأنها مسؤوليتها الخاصة ايضا أن تقرر إذا ما أرادت أن تحيا بمفردها أو أن تقوم بمجد آخر ضروري حتى يتحقق على كوكبنا العاصي الوظيفة الرئيسية للكون ، وظيفة الآلة التي تصنع الالهة »^(١٣) .

وإذا كان بعض الفلاسفة المعاصرين قد نقد أزمة الوعي الأوربي باعتبارها أزمة الوعي الانساني الأوربي فإن البعض الآخر ركز على أزمة الوعي الاجتماعي الأوربي كما فعل ماركوز في « الانسان ذو البعد الواحد » مبينا مدى الهيمنة الاعلامية في الغرب وتوجيه الرأي العام وضياح الحقيقة في طريق الاعلان عنها والاختبار بها^(١٤) ، وفقدان الحرية التي طالما زها بها الغرب أنه وحده هو الذي يتمتع بها بعد أن حصل عليها بدماء الشهداء منذ محاكم التفتيش في آخر العصور الوسطى وجيوردانو برونو في عصر النهضة . وانتهى إلى اطلاق الغرائز ، والتحرر من خلال الحب كما بين في « الحب والحضارة » ، والثورة على الأوضاع القائمة كما بين في « العقل والثورة » ، والنفى والتحرر والغضب ضد حضارة القهر والقمع في المجتمعات الرأسمالية أو الاشتراكية في « فلسفة النفى » .

H.Bergson : Les deux sources de la morale et de la religion, p.338 (١٣)

(١٤) الحقيقة Truth ، الاعلان عنها Truth-Telling .

ونظرا للرغبة العارمة في الحساب بالمشات والالوف ، والملايين والمليارات ، لم يعد العقل البشرى قادرا على احتواء هذه الأرقام ، هذا العقل الذى كان فى البداية له سلطان على كل شىء ، اعدل القسمة بين الناس ، احتاج العقل أن يوضع نفسه فى آله حاسبة تكون أقدر منه على عمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة لأرقام لا نهاية لها . وضع العقل قدرته فى الحساب الآلى . وأصبحت مهمته مجرد تغذية الآلة بالمعلومات ، وعلى الحاسب أن يستنبط منها معلومات أخرى ، ومعادلات ارتباط اعقد ، ونسب اكبر إلى مالا نهاية^(١٥) . فتوقف العقل عن التفكير ، وقلت نسبة الذكاء الطبيعى ، وأصبح فى كثير من الاحيان عاجزا عن أن يدرك ابسط المسائل وبديهيات الأمور دون أن يضغظ على زر فيقرأ ما يريد الوصول إليه على الشاشة الصغيرة الملونة . وتحول الامر إلى مناهج تعليمية وإلى لعب للأطفال وإلى أجهزة حديثة للسيطرة بها على مقدرات العالم للكبار .

ويبدو أن هذه الظواهر كلها تعبير عن أزمة أعم هو افلاس المشروع الغربى بأكمله القائم على تحقيق أكبر قدر ممكن من الانتاج لأكبر قدر ممكن من الاستهلاك للحصول على أكبر قسط ممكن من السعادة . ثلاث مقدمات بدأت تحطم فى نهاية الوعى الاوربى ، تعبر عن رومانيتها وجرمانيته ويهوديته ووثنيته أكثر مما تعبر عن مسيحيتها ومثاليته . كان الانتاج معتمدا على المواد الأولية الخام الاثية من البلاد المستعمرة . ولما استقلت هذه البلاد وسيطرت على معظم مواردها الطبيعية بدأت اسعارها فى الارتفاع بناء على قانون العرض والطلب . وانتهى النهب الاستعماري وتراكم رأس المال فى الدول الاستعمارية من مصر والهند إلى بريطانيا ، ومن اندونيسيا إلى هولندا ، ومن الجزائر إلى فرنسا ، ومن أمريكا اللاتينية إلى اسبانيا والبرتغال . وارتفعت اجور العمال ، وزادت اسعار التكلفة ، وقل الاستهلاك . وقد دفع ذلك الشركات المتعددة الجنسيات إلى انشاء مراكز صناعية خارج أوروبا فى الدول الصناعية الجديدة^(١٦) : تاوان ،

(١٥) تغذية الآلة بالمعلومات Input ، استنباط معلومات أخرى Output .

(١٦) الدول الصناعية الجديدة NICS .

كوريا ، سنغافورة ، هونج كونج ، تايلاند حيث توجد العمالة الرخيصة واسواق الاستهلاك الشاسعة . ثم حدثت ازمة الطاقة وارتفعت اسعار النفط بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وزادت معدلات التضخم . واشتدت المنافسة في الاسواق العالمية لظهور صناعات وطنية تضع قوانين جمركية حماية لمنتجاتها الوطنية، وبالتالي وضع حد لاستيراد المصنوعات الاجنبية .

والغريب أنه بعد ذروة فلسفة التنوير ، وما بلغه الوعي الأوربي من اعلاء لمبادئ الحرية والاخاء والمساواة ، واستلهاه الفعل والطبيعة والتاريخ، ينهار ذلك كله في حرين أوربيتين طاحتين قامت على ايدولوجيات عنصرية وفاشية ، تصنف البشر طبقا لاجناسهم : الابيض والاسود ، الآرى والسامى ، الغربى والشرقى ، المتقدم والمتأخر ، النظيف والقلدر ، العالم والجاهل ، السيد والعبد ، الحى والميت ... الخ . يحدث ذلك داخل الوعي الأوربي ذاته مقسما ذاته إلى شعوب متفاوتة في الرقى والنقاء العرفى مع فارق في الدرجة ثم خارجه مع فارق في النوع في آسيا وافريقيا ، مع الجنس الاصفر والجنس الاسود . ومازال الحكم العنصرى في جنوب افريقيا شاهدا على ذلك . ولما لم يعد هناك معيار عام وشامل يوحد بين البشر جميعا استحال الحوار العقلى ، ولم تبق الا الارادات المتصارعة . نشأت حربان أوربيتان مدمرتان بينهما نيف وعشرون عاما للسيادة على البحار والسيطرة على المواد الاولية . نشأت الحربان في المركز وامتدت إلى الاطراف لما كانت الاطراف مازالت المجال الحيوى للمركز في عصر ما قبل التحرر الوطنى . ولم تكتف الحرب الاخيرة باستعمال الاسلحة التقليدية ولكنها جربت اخطر سلاح عرفته البشرية الا وهو السلاح النووى بالقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكي ، على الحليف الاسيوى ، اليابان ، في الاطراف ، وليس على المركز الأوربي . فالتناقض بين دولتين أوربيتين ينتميان إلى المركز مثل المانيا وفرنسا أو المانيا وإنجلترا تناقض ثانوى ، بينما التناقض بين دولة أوربية في المركز ودولة اسيوية في الاطراف تناقض رئيسى . فالدافع عنصرى وليس عسكريا لأن الهزيمة بدأت تلوح في الافق، والتسليم بدأ مطروحا . كان القصد كسر شوكة الشرق حتى لا تقوم قائمة للاطراف ، وتجريب سلاح الغرب في الشرق تأكيدا على التفوق

العنصرى ، عقدة العظمة فى مقابل عقدة النقص ، وابداع الجنس الابيض فى لفتك بالجنس الاصفر تأكيداً لعلاقة السيد بالعبد ، والغالب بالمغلوب .

ثالثاً : هل هناك مظاهر أمل فى الوعى الأوربى ؟

قد يبدو لبعض المتفائلين أن الوعى الأوربى بالرغم من مظاهر العدم التى بدأت تتبدى فيه خاصة بعد الحرب الأوربية استطاع أن ينهض بنفسه ، ويبدأ نهضة ثانية ، ويتولد من جديد . كيركجارد يعتبر نفسه لوثر الثانى ، وفوكو وهابرماس وتوينبى كل منهم يعتبر نفسه هيجل الثانى ، وهوسرل يعتبر نفسه ديكارت الثانى . لقد كان الوعى الأوربى باستمرار قادراً على تجاوز ازماته اذ انها ازمات عابرة لا تمثل عوائق ابدية بالنسبة له . وطالما تعرض الوعى الأوربى لازمات مماثلة منذ نشأته : الملكية والاقطاع والرأسمالية والانهار الاقتصادية والحروب . وفى كل مرة يخرج منها منتصراً ومتكيفاً مع الأوضاع الجديدة .

والحقيقة قد يتعلق الامر كله بالموقف السياسى والحضارى للباحث . هل الكوب نصفه مملوء أم نصفه فارغ ؟ بالنسبة للأوربى المتفائل من المركز الكوب نصفه مملوء وبالنسبة لى المتشائم بالنسبة لمصير الوعى الأوربى وأنا من الاطراف نصفه فارغ . فالعلم سلطنة ، والرأى قوة ، ووجهة النظر معركة . ولا مجال هنا للصواب والخطأ بل لميزان القوى ليس الراهن بل فى المستقبل نظراً لأننا بصدد المصير .

١ - فائض الانتاج والقوة العسكرية

يبدو أنه حتى المتفائلين يرون علامات التفاؤل فى المشروع المعرفى الأوربى بل فى مشروعه العملى ، فى إنتاجه المادى وقوته العسكرية ، ينتقلون من الظن إلى اليقين ، ومن الشك إلى الحسم ، ومن التردد إلى القرار . فهناك وفرة فى الانتاج فى البلاد الصناعية المتقدمة يجعل المجتمع الأوربى كما كان دائماً مجتمع الوفرة . الفائض الزراعى والصناعى مازال يفجر الاسواق . وفائض

الانتاج اليابانى باعتباره بلدا صناعيا رأسماليا غربيا اصبح عبئا على الاقتصاد اليابانى . ترجو التخفف منه عن طريق خفض الانتاج، واعطاء عطلة مدفوعة الاجر أضعافا مضاعفة للعمال وموظفى الشركات . أصبح ارتفاع سعر الين خطرا يهدد الصناعات الصغيرة . ومازالت الخطة القادمة اغراق اسواق العالم كله بفائض القيمة اليابانى عن طريق شراء أسهم الشركات الغربية ذاتها . واستطاعت الشركات المتعددة الجنسيات أن تنتج على مستوى العالم طبقا لقرب المواد الاولية واسواق الاستهلاك والعمالة الرخيصة اجزاء الآلات ثم تجميعها بمزيد من التخصص والفاعلية، وتجنبنا لطرق المواصلات الطويلة، وتجنبنا لتأميم صناعات كاملة إذا ما تمت فى بلد واحد . مازال المركز ينتج ، والواسط تستهلك . وباتساع ثروة بعض الاطراف بسبب عائدات النفط أو تجارة المخدرات ازداد الاستهلاك، وازدادت قدرتها على استيعاب فائض الانتاج فى المركز .

والحقيقة أن هذه القوة الاقتصادية تظل مشروطة بعوامل بقائها . وفترات الانهيار الاقتصادى والازمات الاقتصادية فى تاريخ الدول الصناعية كثيرة . ويتم تجاوزها بدرجات متفاوتة أكثر أو أقل . ولكن المنافسة بين المراكز الصناعية داخل تجاوزها بدرجات متفاوتة أكثر أو أقل . ولكن المنافسة بين المراكز الصناعية داخل المركز على الاسواق فى الاطراف ، ومعدلات التضخم وارتفاع الاسعار ، وانتباه الدول الوطنية لهذا الخطر الجديد بوضع قوانين لحماية الصناعات الوطنية . وكان العملاق اليابانى يهتز بانقطاع النفط عنه أثناء الحظر فى حرب اكتوبر ١٩٧٣ . والقوة الاقتصادية أن لم تترجم إلى قوة سياسية تصبح ضعيفة الاثر محدودة الافق فى السياسة الخارجية كما هو الحال فى اليابان والمانيا الغربية^(١٧) . أن تغير اساليب الصناعة يجعل الانتاج القديم خارج الاستعمال كما هو الحال فى صناعة السلاح . كما أن الاستهلاك فى الغرب وصل

(١٧) سئل ديجول مرة لماذا لا يبدأ علاقات سياسية أقوى مع اليابان فأجاب : وماذا افعل مع تاجر

ترانسستور ؟

إلى الحد الأقصى للتشبع لدرجة تحذير مفكره من مخاطر مجتمع الوفرة وفائض الإنتاج^(١٨).

ونظرا لارتباط الصناعة بالقوة العسكرية كما هو معروف في المجتمع الصناعي العسكري^(١٩)، ازداد اعتماد المركز على القوة العسكرية لحماية فائض الإنتاج الصناعي وتسويقه. ازدهرت الصناعات العسكرية وازدادت القوة العسكرية، واستمرت الاطراف في الاعتماد على المركز في الغذاء وفي السلاح. قوات الانتشار السريع متركزة في المناطق الساخنة، والاساطيل الكبرى تجوب البحار والمحيطات. والصواريخ العابرة للقارات موجهة نحو المدن الصناعية الكبرى بين المعسكرين المتنافسين. والابداع المستمر في الصناعات العسكرية يجعل المركز متقدما باستمرار على الاطراف بل متقدما على نفسه نظرا لتعدد مراكز الابداع داخل المركز الكبير. والابحاث لا تتوقف في حرب الكواكب. والمخزون النووي قادر على افناء العالم كله عدة مرات. والحرب الالكترونية تعطي المركز قوة تفوق التصور بالنسبة لامكانيات الحرب التقليدية. وبعد الوفاق، والانتقال إلى الحرب الباردة، مازال السلاح والمخزون منه يستعمل كقوة للردع كايحاء نفسي للآخر. يتم التخلي عن نوع ظاهر من السلاح إلى نوعي آخر خفي، ويتم التحول من السلاح المباشر إلى السلاح غير المباشر. وفي مرحلة « اعادة البناء » بعد النظام العالمي الجديد تظل القوة العسكرية مصدر قوة ذاتية يمكن لنظم الحكم المتناسقة أن تعتمد عليها في المواجهات السلمية وحول موائد المفاوضات.

ومع ذلك فالقوة العسكرية مثل القوة الاقتصادية محدودة الاثر. صحيح انها تعطي قوة هائلة على التدمير لدرجة الافناء، ولكن قدرات الشعوب على ابداع انماط جديدة للمقاومة ايضا لا حد لها، حجارة شعب في مواجهة رشاشات جيش، اطفال ونساء في مواجهة جند وقواد، مقاومة سلمية في مواجهة

(١٨) مثل جيلبراث في مؤلفاته العديدة مثل « مجتمع الوفرة »، « الدولة الصناعية الجديدة ».

(١٩) المجتمع الصناعي العسكري Military industrial complex.

ترسانة عسكرية ، صدق الكلمة في مواجهة عنف الشرطة ، يقظة ضمير الجندي في مواجهة سلاحه ، مواجهة الجندي مع نفسه أمضى عليه من مواجهته مع عدوه . والأمثلة عديدة من الهند في الماضي ومن فلسطين وجنوب افريقيا في الحاضر. وإن حركات التحرر كلها في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية استطاعت بوسائلها المحدودة في الاطراف القضاء على اعنى القوى الاستعمارية العسكرية في المركز . ونموذج فيتنام وأمريكا ليس ببعيد . بل أن ذلك سبب داخل المركز نفسه نشأة الحركات الداعية للسلام والمقاومة للحروب مما ساعد على تغيير رؤية المركز ذاته لمعارك السلاح . والقوى العسكرية إنما تخضع لموازين القوى ولاستراتيجيات الحروب ولفنون المقاومة . وهذه متغيرة من عصر إلى عصر بل وفي كل جيل عدة مرات . القوى العسكرية وحدها، بلا نظرية في الحق تكون مؤقتة ، يوم لها ويوم عليها . فالحق فوق القوة . وفي اللغتين الفرنسية والالمانية نفس اللفظ يدل على الحق والقانون^(٢٠) .

٢ - سطوة العلم وثورة المعلومات .

مازال الغرب مهد العلم ، ومبدع التكنولوجيا . وقد يظل كذلك لأجيال عديدة . وكلما أحرز سبقاً تجاوز نفسه بنفسه . ومازالت اجيال الحاسبات الآلية تتوالى ، والتكنولوجيا المصغرة تفتح كل يوم آفاقاً جديدة . ومازالت الحضارة التي توحدت بالعلم والتكنولوجيا لم تلق السلاح بعد . يأتيها الباحثون من الاطراف للبحث أو الدراسة ، للاكتشاف أو التمرين . يُرصد فيها للبحث العلمى أضعاف ما يصرف في الاطراف . وأصبحت مراكز العلم هي مراكز اصدار القرارات . الفلسفة علمية ، والدين علم ، والفن علمي ، وتنظيم المجتمع علمي ، والاخلاق علمية . تحول العلم إلى مطلق جديد بدلا من المسلمات القديمة الذي كان الوعي الأوربي تركها وراءه وهو في بدايته في العصور الحديثة . فإذا كانت حضارة الشرق هو الدين فإن حضارة الغرب هو العلم . وفي كل عصر تنشأ علوم جديدة هي علوم المستقبل . كانت

(٢٠) وهو لفظ Droit, Recht

الرياضيات كذلك ثم اعقبتها الطبيعيات . والآن هي علوم الهندسة الوراثية القادرة على خلق الحياة والابقاء عليها والتحكم في مسارها ، ظنى على المستوى النظرى ولكنه يقينى على المستوى العملى .

ومع ذلك بدأت الآثار السلبية لسطوة العلم تبدو داخل الوعى الأوربى فى نهايته ، خلق عالم مصطنع وهمى بديل عن العالم الحقيقى ، انساق نظرية كلها محتملة لفهم الواقع دون أن تكن بديلا عنه . فقدت العالم الداخلى ، عالم الحياة ، المنظور الانسانى للواقع وللانسان . وبدأت اتجاهات داخل فلسفة العلم ذاتها أقرب إلى اللاعقلانية وتدعو إلى التصوف ، وتكتشف الايمان داخل العلم ، والمسيح داخل تطور الكون فى الماضى والحاضر والمستقبل . واسترعى العلماء سحر الشرق ، والعلم الصينى القديم ، وكيمياء المصريين القدماء ، والمنطق البوذى الهندى . وبدأت الآثار الجانبية فى تطبيقات العلم فى الظهور ليس فقط على مستوى الصناعة والتلوث ، فذاك قد ظهر منذ القرن الماضى ، ولكن هذه المرة فى الآثار الجانبية للتدخل الخارجى فى مسار الخلايا الحية كما هو الحال فى الهندسة الوراثية والكيمياء العضوية . وانتشر السرطان نتيجة لذلك . واستعصت السيطرة عليه لصعوبة التفرقة بين ماهو طبيعى وما هو مصطنع فى الجسم الحى وفى النبات ، واحداث خلل فى النمو الطبيعى للخلايا الحية . تحولت الكيمياء إلى طبيعية ثانية ، وضاعت الطبيعة الاولى بالرغم من صيحة روسو فى بداية الوعى الأوربى « عود إلى الطبيعة » .

أما بالنسبة إلى ثورة المعلومات فإن العصر الحديث ، والوعى الأوربى فى بداية النهاية قد احدث ثالث ثورة فى حياته منذ الثورة الصناعية فى القرن الماضى إلى الثورة التكنولوجية الحديثة فى منتصف هذا القرن إلى ثورة المعلومات فى هذا الجيل . لقد اتسعت المعلومات العلمية بحيث وجب التفكير فى تنظيمها من أجل سهولة السيطرة عليها واستخدامها بسهولة ويسر . فتم تصغير مصادرها فى البطاقات الشمسية ، وتصغير حجمها فى الاجيال الجديدة « للكمبيوتر » . وتم تنظيمها فى انساق يسهل الدخول إليها والخروج منها . كما أنها اصبحت قادرة على اقتراح اتخاذ قرار ، وارشاد قرار طبقا للمتاح من المعلومات . وتم

انشاء بنوك للمعلومات ، مثل بنوك الاعضاء وبنوك الدم من أجل استثمارها لمن يحتاج . وانشئت شبكة للاتصالات عبر الاقمار الصناعية بحيث لم يعد هناك مجهول في الزمان أو المكان . كل الماضي حاضر ، وكل الأماكن مرئية . أصبح العالم كله نظاما واحدا ، ونسقاً واحداً في يد مراكز المعلومات . ويستطيع الانسان في مكان وزمان معينين أن يعيش في كل الامكنة والازمنة . لم يعد هناك داع للتنقل لاحتضار المعلومات ، فالمعلومات لا مكان لها ولا زمان . يكفي الضغط على زر في جهاز فتظهر المعلومات علم ، الشاشة الضوئية . العلم يأتي للانسان ولا يذهب الانسان إليه .

ومع ذلك فما زالت ثورة المعلومات كمية لا كيفية . تعطى معلومات ولا تعطى علما . تجمع اخباراً ولا تضيف جديدا . ابداعها محدود في اطار ما يغذي به الانسان الحاسب الآلي . فهو دائرة مغلقة ، يعطى امكانيات متضخمة في الداخل ، ومعادلات ارتباط دون أن يقدر على الخروج منها . فهو اشبه بالمنطق الصوري القديم ، عندما تكون النتائج فيه مرهنة بصحة المقدمات ومتضمنة فيها . يظن العالم أن الحاسب الآلي يأتي لمساعدته ويعطيه مالا يعرف . وفي الحقيقة أن الحاسب الآلي مشروط بما يغذيه به العالم . ليس الحاسب الآلي هو المركز والذات تدور حوله بل الذات هو المركز والحاسب الآلي يدور حوله ، ثورة كوبرنيقية ثانية . ومنذ متى كان الكم يتحول إلى كيف والمعلومات إلى علم ؟ ومنذ متى كانت معلوماتنا عن أى شيء كاملة وجوانبه معلومة ؟ وهل يمكن ضرب المعلومات في بعضها حتى يزداد حجمها وبالتالي تزداد علما ؟ أنه مهما نفخنا في البالون فإنه يكبر بزيادة الهواء فيه ولا يكبر هو نفسه حجما ولا يزيد . وماذا عن مدى تطابق المعلومات مع الواقع ذاته ؟ وهل الواقع مجرد تراكم معلومات ؟ وماذا عن الحرية الباطنة في الواقع ، الكمون والطفرة ، وهو ما يجعل التنبؤ بمسار الواقع في المستقبل تنبؤاً لاحتميا ، مجرد احتمال ؟ أن تجميع المعلومات من أجل اتخاذ القرار يسقط من حسابه عنصر اللاتحدد في الفعل الانساني ، والقدرة على الابداع الذاتي . ويمنع من الاتصال المباشر بالواقع ورؤيته مباشرة ، وهو مصدر كل علم . يقفز على الخصوصيات لحساب

العموميات ، ويتجاوز المضمون لحساب الشكل . وقد كانت كل المعلومات عن طريق الاقمار الصناعية متوافرة في حرب اكتوبر ١٩٧٣ لدى الاعداء الا اندلاع الحرب .

٣ - مجتمع الرفاهية والخدمات

يظل المجتمع الاوربي هو الذى استطاع أن يوفر اكبر قدر ممكن من الرفاهية والخدمات : وسائل حديثة فى المواصلات والاتصالات ، تحكم فى حرارة الجو صيفا وشتاء ، سهولة الحياة ، الجمع بين العمل والرفاهية ، الاخلاص فى العمل وحب الحياة ، دقة المواعيد احساسا بالزمان على عكس صورة الشرق الذى يعد الزمان لديه بالسنوات والدهور وليس بالساعات والدقائق.. كل شيء سهل الحصول عليه والتخلص منه بالنسبة للاطراف حيث يصعب الحصول على شيء أو التخلص من أى شيء . لا يصارع الأوربي من أجل حقوقه الطبيعية الاولى فى الغذاء والكساء والصحة والتعليم بينما يتصارع الناس فى الاطراف من أجل قوت يومهم، وكساء ابدانهم ، وعلاج مرضاهم ، وتعليم أولادهم. الدولة فى خدمة الشعب ، والنظام منتخب من الناس ، والتخطيط يتم لصالح الاغلبية . يتمتع الاوربي بالحريات العامة التى حصل عليها وبحقوق الانسان والمواطن التى ناضل من أجلها . ولم يعلن عن ذلك فقط بل مارسها داخل حدود أوطانه، على عكس باقى الشعوب التى طالما مارس فيها الحكام السياسة بالقهر ضد الخصوم السياسيين وفوق رؤوس الناس . يهرع إلى الغرب المهاجرون طلبا لوسائل الراحة ولتوفير الخدمات وهربا من مجتمع الضنك والنقص والضييق . ويفخر الوعى الاوربي أنه اقام وحدته ، واسس سوقه ، وانتخب برلمانه . يتجول الاوربي بين الدول الاوربية دون تأشيرات دخول ودون مطاردة من أجهزة الامن ، ودون قيود تحويل عملة ، ودون رسوم جمركية . أوربا هى ميزان الثقل بين الشرق والغرب ، يخطب الشرق الاسيوى والغرب الامريكى معاودها، جنة الله على الأرض كما كانت دمشق وبغداد والقاهرة قديما .

والحقيقة أن هذه اليوتوبيا لا وجود لها . هي من صنعنا كتعويض عن النقص في مجتمعاتنا، وتحت تأثير أجهزة الاعلام الغربية تأكيداً لصلة التبعية بين الاطراف والمركز ، تركاً لأراضي الوطن ، وهجرة للعقول حتى يتم تفريغ الاوطان من الابداعات الوطنية، وصحبها كلها في الغرب . المركز الرئيسي للابداع . فقد رفض الشباب الأوربي نفسه هذا النمط من اساليب الحياة ، مجتمع الرفاهية والخدمات لما يمثله من ترهل وغياب البطولة والاحساس بالآخرين والولاء لقضية عامة . رفضوا نمط الاستهلاك ومظاهر المجتمع الصناعي المتقدم ، واحبوا العودة إلى اساليب الحياة البدائية التي لا تتطلب شيئاً من مظاهر الحياة العصرية . ظهرت جماعات الرفض ، والثقافات المضادة ، ترفض المثل القديمة باحثه عن طوباوية جديدة . تعيش بطريقة جماعية مثل حياة الزوايا والخانقا وحلقات الذكر الصوفية القديمة^(٢١) . وانتسب كثير منها إلى حركات السلام ، ومناهضة العنصرية . بحث الشباب عن مثل جديدة خارج الغرب في تصوف الهند والرقص الافريقي لانعدام الغاية في الحياة الأوربية ، وضياح الحس النضالي من المجتمع . وبالتالي تحولت الرفاهية إلى عناء ، والسعادة إلى شقاء . وزادت معدلات الانتحار في أكثر البلاد الأوربية رقياً وتقدماً مثل السويد نظراً لان الوفرة لا تمثل السعادة بل الترهل والضياح . وزادت معدلات الجريمة ، وممارسات العنف . ونشأت الجريمة المنظمة لمواجهة المجتمع المنظم . ظهر التمكك الاسرى والوطنى والاجتماعى لحساب فردية فوضوية وجودية لا تنتسب إلى شيء الا الحرية الاختيار المطلقة وبلا حدود . وانتشرت الاغتيالات السياسية لرؤساء الدول والخصوم السياسيين ، والتصنت على حياة الناس والتعدى على الحرمات . حريات في الظاهر وقهر في الباطن . فاصبح الوعي الأوربي يمثل الوعي المزدوج ، الحرية في داخل مجتمعه والقهر خارجه ، الحرية في المظاهر السياسية واشكال المؤسسات والتسلط في جوهرها وممارساتها كما هو الحال مع الهند والسودان في الداخل وفي شيلي ونيكاراجوا في الخارج . وتفتت المركز نفسه من جراء التنافس الشديد بين الدول الأوربية

• (٢١) الحياة الجماعية Communes

في الحروب الاقتصادية غير المعلنة . كل دولة تعتبر نفسها ممثلة لأوروبا . بل أن أوروبا نفسها متفاوتة من حيث مستوى الرفاهية والخدمات بين أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية ، بين أوروبا الجنوبية وأوروبا الشمالية .

ان اقصى ما استطاع الوعي الأوربي أن يقدمه هو مشروعه لتحقيق مجتمع الرفاهية والخدمات ، مجتمع الوفرة والاستهلاك . فكانت النتيجة عكس ما انتهى إليه ، وانقلب الضد إلى الضد . لم يستطع الوعي الأوربي أن يحقق ملكوت الله على الأرض ، فما لقيصر لقيصر ، وما لله لقيصر ، ولم يستطع أن يحقق ملكوت الأرض ، مجتمع الرفاهية والخدمات لأنه منفصل عن ملكوت الله . لقد فصل أوغسطين في مرحلة المصادر بين مدينة الله ومدينة الشيطان فلا هو استطاع تحقيق مدينة الله ولا هو استطاع إيقاف الاستمرار في مدينة الشيطان . وقد يرجع ذلك في بداية الوعي الأوربي إلى فصل مشروعه المعرفي عن مشروعه الاخلاق . فلما أتى إلى المشروع العملي فصل بين الواقع والقيمة ، فأصبح الواقع بلا قيمة ، والقيمة بلا واقع . وبالتالي تكون مظاهر الامل في الوعي الأوربي نخادة . بدأت تتكشف على أنها وهم . وأن الوعي الانساني اكثر عمقاً وشمولاً مما استطاع الوعي الأوربي أن يقدمه . ومن ثم تصبح فلسفات العدم ومظاهر الموت من الروح هي الاكثر تعبيراً عن جوهره ، والاكثر رسوخاً في أعماقه . ويكون المتشائمون أكثر صدقاً من المتفائلين .

٤ - ربح الحرية في أوروبا الشرقية

ان هبوب ربح الحرية في أوروبا الشرقية في نهاية العقد التاسع وأوائل العقد العاشر في القرن العشرين قد يكون بارقة أمل لتجديد الوعي الأوربي من اطرافه أى أوروبا الشرقية^(٢٢) . فالوعي الأوربي لم يفقد حيويته بعد . ومازال قادراً على

(٢٢) اضيف هذا الجزء في الصياغة الثانية في ديسمبر ١٩٨٩ يناير ١٩٩٠ بعد التغيرات السياسية في أوروبا الشرقية إذ أن الصياغة الاولى قد تمت في ربيع وصيف ١٩٨٩ .

الاندفاع . يولد الثورات منذ الثورة الفرنسية حتى الثورة الاشتراكية ونهاية
 بريج الحرية . والحقيقة أن هبوب ريج الحرية على أوروبا الشرقية إنما كان نتيجة
 طبيعية للتضحية بالحرية في سبيل الاشتراكية . بعد الحرب الاوربية الثانية ،
 والفقر الشديد الذى كانت به الشعوب كان من الطبيعى أن تتجه أوروبا الشرقية
 التى عانت من الزحف النازى وتحررت بفضل الاحزاب الشيوعية والوطنية بها
 وظهرها في الاتحاد السوفيتى نحو التنمية والتخطيط وسيطرة الدولة على وسائل
 الانتاج واعداد البنية الاقتصادية اللازمة وتحقيق معدلات عالية للتنمية . ومنذ
 نهاية الحرب في ١٩٤٥ وبعد خمس وأربعين عاما بدأت الحاجة إلى الحرية تبدو
 أكثر إلحاحا بعد أن ضمنت الشعوب الحد الأدنى من حقوقها الطبيعية في
 المشاركة في الثروة وتوزيع الدخل القومى بما يحقق العدالة والمساواة . فبعد
 الخبز تنشأ الحرية . والرأى الواحد ، والحزب الواحد ، والسلطة الواحدة ضد
 طبائع الاشياء نظرا لاستحالة توحيد قلوب الناس وآرائهم ومشاربهم . ظهرت
 الحاجة إلى التعددية ، واختلاف الآراء ، وحق الرأى الآخر في التعبير والحوار ،
 وحق المعارضة في النقد وبيان الاخطاء . ونظرا لما تتمتع به النخبة الحاكمة
 عادة من مزايا لا يتمتع به غيرها من طبقات الشعب ، ظهر التفاوت بين القول
 والعمل ، بين الخطاب الثورى والممارسات الرأسمالية داخل الحزب الحاكم .
 فانعدمت القدوة وقويت المعارضة ، وارتفعت الاصوات دافعا عن الاشتراكية
 الصحيحة باسم الحرية الضائعة . الحرية والاشتراكية طرفان في معادلة
 واحدة ، كفتان متساويتان في ميزان واحد . لو مالت أحدهما لمال الآخر .
 والدفاع عن الاصل والهوية والاستقلال والذاتية والخصوصية لا يقل أهمية عن
 الدفاع عن الشمول والعموم والدولية . فبدون الأول تقع الشعوب في التبعية
 للمركز وكما كان الحال في أوروبا الشرقية قبل ريج الحرية . وبدون الثانى تقع
 الشعوب في عنصريات وعرقية كما هو الحال في النازية والفاشية والصهيونية
 وحكم الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا . ولا ابداع من خلال القهر ، ولا
 ذاتية بلا حرية . لم يكن التحرر إذن في القرن العشرين ظاهرة ممتدة في العالم
 الثالث ، في الاطراف التى استعمرها المركز . بل امتدت ايضا إلى اطراف المركز

ذاته في أوروبا الشرقية . وقد ساعد على ذلك التراث الليبرالى الغربى الطويل على مدى أربعمئة عام ، عمر العصور الحديثة . وهو تراث أطول من الايديولوجيات الاشتراكية خاصة العلمية منها منذ القرن الماضى فقط . فالوحدة الثقافية لأوروبا تجاوزت قسمتها إلى شرق وغرب بناء على النظم السياسية . وأن أوروبا الموحدة ثقافيا هى أساس أوروبا الموحدة سياسيا . وستستمر ربح الحرية في أوروبا الشرقية في البانيا والاتحاد السوفيتى ذاتها تأكيداً لخصوصية القوميات، ودفاعاً عن الهويات الثقافية المستقلة خاصة في المناطق الاسلامية في أواسط آسيا . وأن المانيا الموحدة ثقافيا هى اساس المانيا الموحدة سياسيا . فالوحدة الالمانية أعمق جذورا في التاريخ وفي الشخصية القومية من اختلافات المذاهب السياسية بين شطرى المانيا نتيجة للهزيمة .

ولكن إلى حين . فبعد عدة عقود من الزمان أقل أو أكثر من تلك التي مضت ، ستحن الشعوب إلى الاشتراكية بعد أن ترى مساوئ الرأسمالية وعموم الفساد في كلتا الحالتين . لقد استعد رأس المال الغربى تحت ستار تنمية أوروبا الشرقية للدخول والعمل والربح . وتطلعت الطبقات الاجتماعية ورجال الأعمال إلى ملء الفراغ الاقتصادى . وستذكر الشعوب في أوروبا الشرقية أهمية سيطرة الدولة على وسائل الانتاج . حينئذ تهب من جديد ربح الاشتراكية ضد مساوئ النظام الرأسمالى الجديد . وقد تدعمها آنذاك الثورات الاشتراكية في النظم الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا ذاتها . وبالتالي لا يخرج الوعى الأوربى عما هو شائع فيه طبقا لقانون الفعل ورد الفعل ، والانتقال من طرف إلى طرف ، ومن نقيض إلى نقيض ، من المجتمع إلى الفرد أولا وكما هو حادث في أوروبا الشرقية الآن، ثم من الفرد إلى المجتمع ثانيا وكما قد يحدث بعد ذلك بعدة عقود ، وتكرارا لدورة ثانية من الفرد إلى المجتمع أولا في الثورات الاشتراكية القديمة ، ومن المجتمع إلى الفرد في هبوب ربح الحرية على المجتمعات الاشتراكية الحالية . أن قوى المحافظة في الوعى الأوربى لم تنته بعد . وقد يحدث رد الفعل على ربح الحرية بأسرع مما نتصور . فالصراع في الوعى الأوربى بين العقل والارادة صراع دفين . إذا تغلب العقل تأكدت الحرية ، وإذا غلبت الارادة

تأكدت النظم الشمولية . إن هبوب ريح الحرية على أوروبا الشرقية بالرغم من قوتها بعد طول وقهر وكبت وحرمان قد يكون ايضا ضوءا قويا من وهج الشمعة الاخير قبل الانطفاء. قد يطول أو يقصر طبقا لكم الرماد^(٢٣) .

رابعاً : مظاهر الامل في وعى العالم الثالث

وإذا كان مسار الآخر في نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين في انهيار على ما بدا في فلسفات العدم والموت في الروح وأزمة الغرب فإن مسار الانا في نهاية القرن الرابع عشر وبداية الخامس عشر في صعود على ما يبدو من مظاهر الامل في وعى العالم الثالث . ومسار الانا في حقيقة الامر بالرغم من أنه يعبر عن مراحل الحضارة الاسلامية في التاريخ الا أنه يعبر ايضا عن مسار العالم الثالث لما كانت الحضارة الاسلامية اساسا منتشرة في آسيا وافريقيا كثقافة ، وفي أمريكا اللاتينية كهجوم واهداف وطموحات ومصير . فشعوب أمريكا اللاتينية بالنسبة للشعوب الاسلامية في أفريقيا وآسيا ، هم المؤلفون لقلوبهم الجدد ، أهل الكتاب عن جدارة ، خاصة بعد أن تحول الأوروبيون إلى رومانيين وجرمانيين ووثنيين وبرابرة ، شعوبا وقوادا باستثناء القلة التي يمثلها رجل من آل فرعون يكتفئ ايمانه .

وبالرغم من أن مظاهر الامل هذه ليست بنفس الحسم الدلالي إلا أنها تعتبر ضمن المؤشرات العامة على مسار الانا الصاعد من جديد في بداية مرحلة جديدة ، مرحلة ثالثة لدورة حضارية ثانية تأتي قممها على مستوى العصر الذهبي القديم في الدورة الاولى في القرنين الرابع والخامس . وقد تكون ارهاصات اكثر منها ظواهر ، وعلامات أكثر. منها دلالات كاملة إلا أن الذي يسير اغوار وعى العالم الثالث يدرك أنها بدايات ظواهر ، مؤشرات على ابداعات نظرية وعلمية مازالت تتخلق . تعكس الحالة الراهنة لوعى العالم الثالث بما فيه من لا تحدد وغموض وتشتت وخطابة وحماس . ولكنه خطاب جديد على أية حال يمكن تحليل نسقه .

(٢٣) هذا ليس تحليلا سياسيا للتغيرات الاخيرة في أوروبا الشرقية طوعا أو كراهية بل هو وضع لها في منظور مستقبلي أعم عن مصير الوعى الأوربي كظاهرة تاريخية .

١ - حركات التحرر الوطني

وفي مقابل مظاهر اليأس والقنوط في الوعي الأوربي هناك مظاهر أمل ودواعي تفاؤل في وعي العالم الثالث . وتأتى في المقدمة حركات التحرر الوطني . فقد قامت شعوب العالم الثالث بانجاز ضخم في القرن العشرين الاوربي الا وهو التحرر من الاستعمار . وهو أمر ليس بالهين لأنه كان بداية انحسار المد الاستعماري في القرن الماضي وبعد الحرب الاوربية الاولى في هذا القرن . وقد استشهد الآلاف بل الملايين من أجل الحصول على الاستقلال . وانشئت احزاب باسم احزاب الاستقلال، وجهات ومنظمات باسم جهات ومنظمات التحرير . ومازالت الحركات مستمرة لتصفية آخر جيوب الاستعمار الاستيطاني في فلسطين وفي جنوب افريقيا . ومازالت مراحل الاستقلال كلها لم تتم . الحزب الجيل الماضي الاستقلال السياسي عن طريق النضال الوطني وحروب التحرير الشعبية كما حدث في الجزائر. ومازال جيلنا يناضل من أجل الاستقلال الاقتصادي والعلمي والثقافي والحضارى .

وبعد نيل الاستقلال تم انشاء الدول الحديثة كتجارب مستقلة تعتمد على رصيد الماضي وتجارب العصر . وأصبح للدولة كيان ودستور ومؤسسات . ومازال الامر مطروحا فيما يسمى بالدولة الوطنية^(٢٤) التي تحددها الجغرافيا . ونشأ الصراع بينها وبين مفهوم الامة وما حددها : الجغرافيا أم التاريخ ؟ الحدود التي وضعها الاستعمار بعد الحرب الاوربية الاولى أم وحدة اللغة والدين والتاريخ والثقافة المشتركة ؟ صحيح أنه من أصعب الامور تحويل الثورة إلى دولة أو تحويل الامة إلى دويلات أو الامبراطورية إلى دول مستقلة ولكن تم ذلك بالفعل بالرغم من الخلاف على الحدود الجغرافية أو مشاكل الاقليات أو النعرات الطائفية . لقد حصلت الدول المستقلة حديثا على اكبر قدر ممكن من الاصوات داخل اروقة الامم المتحدة . واصبحت تمثل وعيا سياسيا جديداً يبشر بقدم انسانية جديدة تكمل الانسانية الاوربية في عصر التنوير ، وتقضى

(٢٤) الدولة الوطنية Nation-State .

على العنصرية وعلى بقايا الاستغلال أما بالمقاومة السلمية أو بالحوار بين الشمال والجنوب . وان ابداع حركة عدم الانحياز ، ودول القارات الثلاث ، والتضامن الاسيوى الافريقى، وسياسة الحياد الايجابى كل ذلك بفضل الدول المستقلة حديثا وجعل أنفسها ميزانا للثقل بين الشرق والغرب . ترث الدور التى أرادت أوربا أن تقوم به فى منتصف هذا القرن ابان الحرب الباردة وأرادت ألمانيا أن تقوم به سابقا فى ذروة الوعى الأوربى فى أوائل القرن الماضى .

وفى نفس الوقت تم تخطيط الاقتصاد الوطنى من أجل تنمية مستقلة ، وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج ، وأولوية القطاع العام على القطاع الخاص ، وأهمية التصنيع ، والانتقال من الزراعة إلى الصناعة ، وأهم الصناعات الثقيلة . وقامت مذاهب سياسية اقتصادية تشق طريقا ثالثا بين الماركسية والرأسمالية مثل الاشتراكية العربية ، والاشتراكية الافريقية ، والتسيير الذاتى ، والمزارع التعاونية . وتأميم المصالح الاجنبية . وأصبح الاقتصاد جزءا من التنمية الشاملة التى تقوم على مشاركة العمال فى ادارة العمل والارباح وفى رؤوس الاموال ، والعمالة الوطنية ، وحقوق العمال ، ومجانية التعليم ، وتخطيط المدن الجديدة ، ووضع سياسة وطنية للتحكم فى الاسعار ، ودعم المواد الغذائية ، واتباع سياسات عامة منحازة لصالح الجماهير ، وتمثيلها فى المجالس النيابية ، والاعتماد على المدخرات الوطنية فى الاستثمار اكثر من اعتمادها على الديون الاجنبية .

كما حدثت تغيرات جوهرية فى النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية لدى الشعوب المتحررة . فقد تغيرت النظم الملكية إلى نظم جمهورية شعبية ديمقراطية . كما استطاعت شعوب العالم الثالث بعد ثورتها ضد الاستعمار أو اثنائها القضاء على الاقطاع حيث كان يملك اقل من ١٪ مجموع أراضي البلاد بينما كان أكثر من ثلاثة ارباع الشعب من الاجراء الزراعيين . استطاعت ثورة شعوب العالم الثالث أن تصدر قوانين اصلاح الزراعى ، وتحديد الحد الأعلى للملكية للأرضى ، واقامة الجمعيات التعاونية فى الريف، فهزت البنية الطبيعية للمجتمع التقليدى . كما قضت على النظم الرأسمالية التى كانت متحالفة مع الاقطاع ابان الحكم الاستعمارى . واستبدلت بها نظاما اشتراكية مستقلة

تقوم على تذويب الفوارق بين الطبقات ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، ووضع حد ادنى لسياسة الاجور ، وفرض الضرائب التصاعدية على مرتفعى الدخل .

وقدمت شعوب العالم الثالث ايضا تجربة فريدة هى تجربة الحزب الواحد الذى يجسد القوى الوطنية فى البلاد، ويعبر عن مصلحة الجماهير ، ويبلور تحالف قوى الشعب العاملة خاصة إذا تعددت الاتجاهات داخل الحزب الواحد ، وقام حوار فكرى وطنى خلاق بين مختلف التيارات فيه . فالاتفاق فى الاهداف الوطنية يقتضى وحدة التنظيم السياسى . وهو واقع أكثر صراحة مما يحدث فى النظم السياسية الغربية التى تختلف فيها الاحزاب ظاهرا ، وتتم معارك انتخابية طاحنة بين عمال ومحافظين ، بين جمهوريين وديمقراطيين ، والاهداف واحدة ، الاستعمار والاستغلال والسيطرة على مقدرات الشعوب . كما قدمت شعوب العالم الثالث تجارب سياسية عديدة منها حكومات الوحدة الوطنية أو الائتلاف الوطنى تأكيداً على روح الامة ولأفكار العروة الوثقى وليس لاتفاق مصالح وقتى أو لديمقراطية زائفة تقوم على الأغلبية والاقلية التى قد تطمس فيها الاغلبية حق الاقلية. وقد تتحول الاغلبية فيها احيانا إلى ارباب وتسلط باسم الاكثية .

وإذا كانت الثورة الاشتراكية فى روسيا والثورة الفرنسية والثورة الامريكية قد اصبحت فى الغرب أشهر الثورات فإن ثورات العالم الثالث قد توالى منذ حروب التحرير فى أمريكا اللاتينية وآسيا وافريقيا حتى الثورات الشعبية الحالية. فالثورات العربية والثورات الافريقية وأخيرا الثورة الاسلامية فى ايران اعطت رصيذا ثوريا ضخما لتجارب الثورات فى العالم الثالث . وقد قامت الجيوش الوطنية بدور اساسى فيها . فقد كانت طليعة القوى الثورية تنظيما وقيادة . وكانت على اتصال بالقوى الوطنية فى البلاد والتيارات الفكرية الرئيسية فيها . عهد إليها بالتنمية وأدوات تنفيذها فى البداية لقدرتها على التنظيم وفعاليتها . وظهرت نظريات عديدة عن دور الجيوش فى البلاد النامية وكأننا فى عصر الثورة الفرنسية ، نابليون يجسد روح الثورة . كما حدثت هبات شعبية كثيرة لتأخذ الشعوب حقوقها بأيديها من الطغاة كما حدث فى ثورة الفلبين ، وثورة

السودان ، والانتفاضات الشعبية في كوريا الجنوبية وبورما وهايتى والصين ، والانتفاضة الشعبية في فلسطين .

ونظرا لأن شعوب العالم الثالث قد جزأها الاستعمار ، ووضع لها حدوداً مصطنعة تقسم القبائل في دولتين متجاورتين حتى ينشأ الولاء المزدوج بين الامة والوطن ، بين القبيلة والدولة ، فتختلق الدولتان المتجاورتان فيما بينهما صراعا على الحدود فتنشأ الحروب والنزاعات كما هو الحال في أفريقيا الآن استطاعت أن تتجاوز التجزئة إلى الوحدة ، ونشأت منظمات وحدوية مثل جامعة الدول العربية ، ومنظمة الوحدة الافريقية، ومنظمة جنوب شرق آسيا ، ومنظمة شعوب امريكا اللاتينية ... الخ . كما نشأت تجمعات اقليمية داخلية مثل مجلس التعاون العربى، ومجلس التعاون الخليجى، والاتحاد المغاربي العربى... الخ . فطريق الوحدة قادم ، وأيديولوجيات الوحدة سائرة وفعالة . وهذا مؤشر على تخلق وعى جديد هو وعى العالم الثالث .

٢ - العمق التاريخي ، والموقع الجغرافي ، والامكانيات المادية والبشرية

ويتميز وعى العالم الثالث بأنه ذو عمق تاريخي طويل أكثر من الوعى الأوربي في مجموعه منذ مصادره وبدايته حتى نهايته بثلاث مرات . فشعوب العالم الثالث وحضاراته شعوب وحضارات تاريخية ، ووعياها وعى تاريخي بالرغم من عدم وضوح فلسفات التاريخ لديها نظرا لأن مفهومى التقدم والزمان لم يكونا حاضرين في وعياها كما حدث في الوعى الأوربي . فكان التاريخ رأسيا لأفريقيا ، تعبيراً عن الخلود وليس تقدما في الزمان . مع أن فيكو صرح بأنه استمد قانون تطور المجتمعات لديه في ثلاثة مراحل : المرحلة الالهية ، المرحلة البطولية ، والمرحلة الانسانية من قدماء المصريين الذين كانوا يتصورون التاريخ على هذا النحو . فإذا كان الوعى التاريخي لدى شعوب العالم الثالث يمتد إلى سبعة آلاف عام في الصين والهند وفارس وماين النهرين ومصر ، من الشرق إلى الغرب ، فإن الوعى الأوربي لا يمتد أكثر من الفى عام من ظهور

المسيح حتى الآن . وان ما يسمى الآن بالعالم الاسيوى الافريقى هو فى الحقيقة العالم القديم وكأن التاريخ يعيد نفسه . لذلك كثر الرواة ، واصبح الراوى مصدرا للقيم وللتصورات ، واشتد اثر التراث الشفاهى ، واشتد حضور الماضى فى الحاضر ، وعظم شأن التراث القديم. بل أنه يمكن تصنيف المجتمعات كلها طبقا لهذا العمق التاريخى وأهمية التراث إلى مجتمعات تراثية مثل المجتمعات فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ومجتمعات لاترائيين مثل المجتمعات الأوربية^(٢٥) .

وبالاضافة إلى العمق التاريخى هناك الموقع الجغرافى المتميز وسط العالم وحلقات الوصل بين القارات والمحيطات التى حاول الاستعمار البريطانى الاستيلاء عليها حتى سيطر على العالم كله : جبل طارق مدخل البحر الابيض فى الطريق إلى الهند ، عدن مدخل المحيط الهندى من البحر الاحمر ، سنغافورة نقطة الالتقاء بين المحيطين الهندى والهادى لتحويط جنوب شرق آسيا وانطلاقا إلى الصين ، هونج كونج نقطة ارتكاز على الساحل الشرق لآسيا من المحيط الهادى أو بعد الاتفاق حول جنوب شرق آسيا ، ومثل قناة السويس بدلا من الالتفاف حول افريقيا كلها من الجنوب وباب المندب لربط البحر الاحمر بالمحيط الهندى . وقد حاول الاستعمار الأمريكى نفس الشيء بالاستيلاء على بنما نقطة الوصل بين المحيطين الاطلسى والهادى والتى تقسم الأمريكتين إلى قسمين بدلا من الالتفاف حول أمريكا الجنوبية كلها . وقد حاول الاتحاد السوفيتى نفس الشيء بمعاهدته مع تركيا لاستخدام مضيقى البسفور والدردنيل للوصول من مياه البحر الاسود إلى البحر الابيض المتوسط . وقام الاستعمار الفرنسى باحتلال اجزاء من الشواطىء الشمالية لامريكا الجنوبية مثل جويانا وبعض جزر البحر الكاريبى . وقام الاستعمار البرتغالى بنفس الشيء فى البرازيل ، والاستعمار الهولندى فى جزء الهند الشرقية .. الخ . لقد كان حلم كل جماعة أن تكون وسط العالم وهذا واضح فى الخرائط القديمة : الصين ،

(٢٥) « التراث والتغير الاجتماعى » ودراسات فلسفية ص ١٣٥ - ١٥٢

والقدس ، ومصر .. الخء احساسا بأهمية الموقع الجغرافى . كانت القارة الاوربية ثم الأمريكتين تمثل اطراف العالم القديم .

كما تجمعت الغروة فى مناطق من العالم الثالث ، فى المنطقة العربية وعند الدول النفطية فى الخليج ولتصبح أكبر تجمعات مالية فى العالم . واصبحت منظمة الاوبك وهى تضع اساسا تجمعا افريقيا اسويوا أمريكيا لاتينيا تتحكم فى اسواق النفط العالمية بل وتهدد الانتاج الصناعى والنشاط الاقتصادى الغربى . كما يضم العالم الثالث اكبر قدر من احتياطي المواد الاولية التى ظلت القوى الاستعمارية تنهبها حتى الآن خاصة المعادن الفنية مثل اليورانيوم والذهب من افريقيا . ويعتبر العالم الثالث اكبر الاسواق لاستهلاك الصناعات الاوربية . وفيه يتم استهلاك اكثر من نصف ماينتجه الغرب . ولولاه لتوقف النشاط التجارى الأوربي^(٢٦)

أما من حيث الامكانيات البشرية فيضم العالم الثالث اكثر من ثلاثة ارباع البشرية . الصين وحدها ربع سكان المعمورة . ومجموع سكان العالم العربى فى آخر القرن سيعادل مجموع سكان الدول الأوربية . كما أن تعداد مصر وحدها سيفوق نصف مقدار سكان العالم العربى . وفى نهاية القرن ايضا سيفوق تعداد المسلمين فى الاتحاد السوفيتى مقدار سكان روسيا البيضاء . فالانفجار السكائى فى العالم الثالث عنصرا ايجابيا وليس عنصر سلب . فبالاضافة إلى مايمثله من قوة معنوية بشرية فإنه يمثل ضغوطا على الانظمة السياسية من أجل توفير الغذاء والسكن والتعليم والصحة وباقي الخدمات لهذه الامواج المتراطمة من البشر . وأن تعمير الصحارى الممتدة فى ارجاء العالم الثالث لقادر على استيعاب هذه

(٢٦) من حيث الانتاج الزراعى يمثل انتاج العالم الاسلامى وهو قلب العالم الثالث الرتبة الاولى من إنتاج العالم فى التمر (٩٩٪) والكافور (٨٠٪) ، والمطاط (٨٠٪) والنخيل الزيتى (٨٠٪) والحبوب (٧٥٪) ، والقطن (٤٣٪) ، وبذرة القطن (٤٠٪) والبقول السودانى (٢٧٪) والاعناب (٢٠٪) . ويمثل الغروة المعدنية وباطن الأرض فى العالم الاسلام المرتبة الاولى فى البترول (٦٠٪) ، القصدير (٥٦٪) ، الكروم (٤٠٪) ، النحاس (٢٤٪) ، المنجنيز (٢٤٪) البوكسيت (٢٣٪) ، محمود شاكر : اقتصاديات العالم الاسلامى ، ص ١٤٩ - ١٤٠ ص ٢٨٨ مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٥ .

القوة البشرية . إنما هو الاستثمار وضرورة إعادة توزيع الدخل بحيث تشارك فيه الأغلبية مع الأقلية . فلا يعقل أن يستأثره % من السكان في مجتمع ما بأكثر من نصف الدخل القومي . إن العرب مثلاً يعيشون على خمس أراضيهم الزراعية ويتركون الباقي بلا زراعة . والموارد المائية موجودة ، والطاقة البشرية متوفرة وقد كانت سياسة تحديد النسل بصرف النظر عن اسمائها : تنظيم الأسرة .. الخ . إنما تهدف إلى سلب العالم الثالث أحد عناصر قوته المعنوية والانتاجية . لذلك يتم تنظيم هذه الحملات باستمرار بأموال المعونات الأجنبية لدول العالم الثالث .

٣ - الايديولوجيات السياسية المستقلة

ولقد ظهر عديد من الكتابات السياسية مازال على مستوى الخطابة ولم تنتقل بعد إلى مستوى الايديولوجية السياسية ، تجمع بين الموضوع والسيرة الذاتية ، بين الرؤية والخبرة الشخصية ، بين الوطن والزعيم . ومع ذلك فإنها تدل على الرغبة في الاستقلال الفكري والابداع الذاتي ، وتحويل الواقع المعاش إلى فكر نظري ، وتجارب النضال إلى مذاهب سياسية . ودون عرض تفصيلي لهذه المحاولات السياسية فإنه يمكن تجميعها حول موضوعات محورية مثل : الثورة ، الوطنية ، الحرية ، الاشتراكية ، الوحدة ، الثقافة والدين والفن . فقد ارتبط الدفاع عن الوطن بالنضال ضد الاستعمار خاصة في افريقيا^(٢٧) . ولكن موضوع الثورة كان أكثر شيوعاً^(٢٨) . ولكن الذي ابدع في الكتابات الثورية هم مفكرو امريكا اللاتينية وقادتها^(٢٩) . وقد ينضم إليهم منظرون من الغرب ولكن وعيهم السياسي مع العالم الثالث^(٣٠) . ويشارك الاسويون ايضاً في تنظير

(٢٧) وذلك مثل سامكاي : في المحاكمة من أجل وطني .

(٢٨) كتب عبد الناصر « فلسفة الثورة » ، ونكروما « الحرب الثورية » وفانود « الثورة الجرائرية » .

(٢٩) وذلك مثل شى جيفارا « حرب العصابات » وكاسترو « خطابات في الثورة » ، « الثورة الكوبية » (حزان) .

(٣٠) وذلك مثل رجب ديري « ثورة في الثورة » .

الثورة والحرب^(٣١) . وقد ارتبطت الكتابات الثورية بتحليلات الاستعمار الذى قامت الثورة ضده . فكل ثورة ثورة ضد شيء^(٣٢) . بل أن الابداعات مازالت مستمرة عبر الاجيال فى الصلة بين الرأسمالية والاستعمار^(٣٣) . وظهرت كتابات عديدة فى الحرية كتجربة ونضال أكثر منها كنظرية وتصور^(٣٤) . وقد تتحول تجربة الحرية من مجرد تجربة فردية إلى تجربة تاريخية . فالتاريخ كله مسار الحرية يحكى قصة التحرر . الجدل هنا ليس ثلاثيا يحل تناقضه فى طرف ثالث بل هو جدل ثنائى بين القاهرة والمقهور ، وبين السيد والعبد^(٣٥) . ولما كانت قضية الغنى والفقر من قضايا التنمية الرئيسية فقد ظهر موضوع الاشتراكية كأحد المكونات الرئيسية فى ايديولوجيات العالم الثالث^(٣٦) . وارتبط بالثقافات المحلية مثل الاسلام الذى يحمل رؤية اجتماعية بالاضافة إلى رؤيته السياسية فى التحرر والاستقلال . وبالتالي تخرج الاشتراكية من الدين، وتتحقق العدالة الاجتماعية باسم التراث . الاسلام دافع ثورى اشتراكى وحدوى لشعوب آسيا وأفريقيا . ولا يرفض البعض الاخر أن تتحقق الاشتراكية عن طريق

-
- (٣١) وذلك مثل الجنرال جياب « حرب الشعب ، جيش الشعب » .
 (٣٢) وذلك فى كتابات امبه سيزير (خطاب فى الاستعمار) ، ونكروما « الاستعمار الجديد أعلى مراحل الاستعمار » وهو اضافة ابداعية على كتاب لينين المشهور « الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية » .
 (٣٣) وذلك مثل ثلاثة هرب أدو « الرأسمالية المرحلة الدائمة للاستعمار » .
 (٣٤) كتب غلال الفاسى « الحرية » مبينا كيفية ممارستها فى التحرر . وكتب كينيت كاوندرا « تحرر زامبيا » . وغير جوموكينياتا عن أمله فى التحرر فى « مواجهة جبل كينيا » ، وفى « هارامبي » . ودون أوجينجا تجربته فى التحرر فى « لم يتم التحرر بعد » . وكتب نكروما « نحو حرية استعمارية » ، « الى التحدث عن الحرية » . واستمر الامر كذلك عند اجيالنا الحالية عند لحبابى فى « حرية أم تحرر ؟ » .
 (٣٥) وقد عبر عن ذلك فرانفانون فى « الملعونون فى الأرض » .
 (٣٦) ظهر ذلك فى « الميثاق » لعبد الناصر وحتمية الحل الاشتراكى ، وعند نيريرى فى « أوهورونا أوجاما » أى الحرية والاشتراكية ، وعند سيكوتورى فى « الاشتراكية والدين » من أجل تحقيق الاشتراكية عن طريق الثقافات المحلية . وتكشف كتابات بن بللا الأخيرة عن هذا الانحياز . ويؤثر نمكروما الصراع الطبقي كأداة لتحقيق الاشتراكية .

الصراع الطبقي والتغير الثوري والدخول في التحديات الرئيسية للعصر بمنطق
المواجهة نظرا لحتمية الصراع الاجتماعي .

ونظرا لأن تجربة النضال الوطني تجربة معاشة كانت النظرية السياسية التي
تمت صياغتها نظرية شعورية تقوم على الوجدان أكثر مما تقوم على العقل
والحسابات الكمية^(٣٧) . وقد تتأصل تجربة النضال الوطني في الفن ، فالفن في
أفريقيا وآسيا هو روح الشعب وقوام الحياة الاجتماعية . الموسيقى ، والرقص ،
والغناء ، والاشكال الأفريقية ، والاعمال اليدوية ، والريش المزركش ،
والبيوت الأفريقية ، وزينة الوجه ، والحلى ، كلها تعبر عن روح
« الزنجية »^(٣٨) وبالرغم من التباين الشديد في افريقيا في الديانات واللغات إلا
أنها تجمعها ثقافة وطنية واحدة هي الثقافة الأفريقية التي تضم الدين والتراث
والفن واللغة والتقاليد والاعراف . وكذلك الامر بالنسبة إلى آسيا خاصة في
التراث المشترك بين الصين واليابان ، وبين الهند وباكستان والملايو والفلبين
وأندونيسيا وفارس . وقد ترى بعض المجتمعات أن الدين هو الشامل للفكر
والسياسة والاقتصاد والفن وبالتالي تكون القيادة للعالم أو الفقيه القادر على
تحريك الجماهير والدفاع عن هويتها ضد التغريب كما حدث في الثورة الاسلامية
في ايران . فولاية الفقيه تأصيل للثورة في الدين ، دور العلماء في قيادة الشعب
وحكم الامة وتطبيق الشريعة وتقنين الثورة^(٣٩) .

وتتجه كل الايديولوجيات السياسية في العالم الثالث نحو الوحدة ، الوحدة
العربية ، الوحدة الأفريقية ، الوحدة الاسلامية ، التضامن الأفريقي الاسيوى ،
حركة عدم الانحياز .. الخ . وقد حدد عبد الناصر في « فلسفة الثورة »
الدوائر الثلاثة المتداخلة التي تعيش فيها مصر قلب العالم الثالث وأحد مؤسسي

(٣٧) . ويتضح ذلك في كتاب نكروما « الوحبانية ، فلسفة وأيديولوجية التحرر من الاستعمار » .

(٣٨) وهذا ما عر عنه ليوبولدسنجور في « الزنجية » .

(٣٩) الامام الخميني : الحكومة الاسلامية أو ولاية الفقيه . وايضا كتابنا « من العقيدة إلى الثورة

(خمسة اجزاء) ، القاهرة ، بيروت ١٩٨٨ وايضا كتابنا « الدين والثورة » في مصر ١٩٥٢

(١٩٨١) (نمابة اجراء) القاهرة ١٩٨٩ .

حركة عدم الانحياز مع الهند ويوغوسلافيا ، الاولى العربية ، والثانية الافريقية ، والثالثة الاسلامية أو الافريقية الاسيوية . فمصر مركز الثقل في العالم الافريقي الاسيوى ، وحلقة الوصل بين افريقيا وآسيا . تتشابه حضارتها القديمة ودورها مع حضارة المكسيك ودورها في قلب امريكا اللاتينية . وقد حاول « الكتاب الاخضر » وضع نظرية ثالثة مستقلة عن الرأسمالية والاستراكية وهو تعبير جديد عن اتجاه ثقافى عام « لا شرقية ولا غربية » مغرور في وجدان الجماهير، وتحاول أن تجد اسسا عامة مثل الديمقراطية المباشرة ، ورفض التمثيل .

وبصرف النظر عن مدى تعبير هذه الكتابات عن أيديولوجيات سياسية متكاملة واضحة المعالم بالرغم من محاولات البعض جعلها كذلك^(٤٠) إلا أن مهمة جيلنا هو اعطاؤها مزيدا من الأحكام النظرى حتى يقتررب مسار الأنا من مسار الآخر من حيث الاحكام النظرى ، وحتى لا نقرأ ديكرات وكانط وهيغل وهوسرل بعقولنا ونشعر بناصر ، ونكروما ، وسانجور ، وجيفارا ، وكاوندا ، وكينياتا، ونيريرى بقلوبنا. أنها تجارب جيلنا التى تركناها دون نظير وذهبنا إلى نظريات محكمة جاهزة دون أن نعيش واقعها أو نمر بتجربتها . التحدى بالنسبة لنا هو أن تنقل هذه الكتابات السياسية من مستوى الخطابة إلى مستوى النظر ، ومن نطاق التجارب المعاشة إلى نطاق التصورات^(٤١) .

٤ - الابداع الذاتى فى العلوم السياسية

وبالإضافة إلى هذه الكتابات السياسية من القادة السياسيين يحاولون بها بلورة تجاربهم الوطنية ونضالهم السياسى والتعبير عنها فى خطاب سياسى شعبى عام غير متخصص ، مادة خام بكر ، قد تكون بديلاً لايدولوجيات

(٤٠) كلفينا باعطاء نماذج من تحليلات سمير أمين ، وأنور الملك ، وفيناراجا . ويمكن اخذ نماذج أخرى من عبد العزيز بلال ، مهدى المنجرة ، محسوب الحق ، كاييرا داماس .. الخ .

(٤١) انظر مثلاً محاولة نكروما فى كتابه « مسلمات نكروما » . وانظر محاولتنا فى ذلك فى دراستنا بالانجليزية The New Social Science وكذلك ترجمة عربية لها قامت بها د. علا مصطفى أنور بعنوان « العلم الاجتماعى الجديد » دراسات شرقية ، العدد الرابع ، باريس ١٩٨٩ .

مستقبلية ، هناك ايضا الابداعات الذاتية والاسهامات الفكرية من مفكرى العالم الثالث الذين حاولوا من قبل بلورة هذا الوعى فى الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو التاريخ أو القانون أو الثقافة أو الدين أو الفن . وقد عرفوا باسم انصار العالم الثالث^(٤٢) . عانوا تجارب أوطانهم فى الفكر والممارسة ، وعاشوا فى الغرب ، واعترف لهم بالاهلية والريادة فى مجالاتهم ، وانتشرت كتاباتهم ، وذاع صيتهم ، وتقلدوا مناصب قيادية فى بلادهم أو فى المنظمات الدولية^(٤٣) .

فقد تمت صياغة عدة نظريات ومفاهيم استقرت الآن فى ادبيات العالم الثالث مثل « التطور اللامتكافى » ، « فك الارتباط » ، « المركز والاطراف » من أجل توضيح العلاقة بين الدول المتطورة والدول النامية . فكلاهما لا يعيشان نفس اللحظة التاريخية ، ولا يتكافآن فى فرص التنمية والتقدم نظرا للتجارب التاريخية والظروف الاجتماعية التى يمر بها كل منهما . وبالرغم من استمرار الهيمنة الاستعمارية بعد أن أعاد النظام الرأسمالى تكييف نفسه طبقا للنظام العالمى الجديد فى السبعينات الا أنه يمكن فك الارتباط بين المركز والاطراف ، وخروج الاطراف من دائرة المركز ، والبداية بالتنمية المستقلة وثورات الشعوب^(٤٤) . وعلى مستوى السياسة والثقافة ، برزت مفاهيم « فائض القيمة التاريخى » و « الابداع الذاتى » و « الخصوصية » و « الجبهة الوطنية » ، و « الامة » و « الجيش » لتكون نسقا سياسيا متكاملا للعالم الثالث حتى تكون له مفاهيمه الخاصة فىؤدى دوره بعد الاستقلال فى ريادة العالم^(٤٥) . « فائض القيمة التاريخى » ليس مفهوما اقتصاديا كما تصوره

(٤٢) انصار العالم الثالث Les Tiers-mondistes .

(٤٣) ومن هؤلاء المفكرين الرواد: سمير أمين، وأنور عبد الملك، وفيناراجا . ويمكن اخذ نماذج أخرى من عبد العزيز بلال، ومهدى المنجرة، ومحبوب الحق، وكاريراداماس .. الخ .

(٤٤) هذه اسهامات سمير أمين فى Le développement inégal, la déconnection

(٤٥) هذه اسهامات أنور عبد الملك فى Idéologie et renaissance national L'armée dans

le nation, La dialectique sociale.

« ربيع الشرق » وايضا المشروعان اللذين أدارهما ضمن ابحاث جامعة الامم المتحدة وهما « البدائل

الاجتماعية والثقافية فى عالم متغير » (SCA) ، « الفكر الاجتماعى الجديد » (NST) .

كارل ماركس فحسب بل هو ايضا مفهوم فى فلسفة التاريخ ، ماتراكم عبر الحضارات الطويلة ومسارها من الشرق إلى الغرب فى أعماق الوعى الأوربي وكان مصدر ابداعاته العلمية الحذيفة بالاضافة إلى تراكم رأس المال فى الغرب بعد النهب الاستعماري لثروات الشعوب المستعمرة ولنهب الحضارى نتيجة لمؤامرة الصمت التى ضربها الوعى الأوربي على مصادره . والابداع الدائق هى قدرة الشعوب التاريخية ، شعوب العالم الثالث على أن توقف التغريب ، وتبدع ذاتيا ، حفاظا على اصالتها ، وتأكيذا على هويتها . ويتم ذلك عن طريق « الخصوصية » أى رفض الحصر النمطي للظاهرة الاجتماعية لأن النمط ذاته هو حالة خاصة تم تعميمها فى المركز ولا تنطبق على حالات الاطراف . وتضم الخصوصية مفاهيم اخرى مثل الزمان والدولة . والامة مفهوم يقابل الطبقة . ويضم كل القوى الاجتماعية فى بناء سياسى واحد يقوم على التعددية فى النظر والحوار الوطنى بين كافة الاتجاهات الفكرية . لذلك كانت الجبهة الوطنية المتحدة نظام الحكم الامثل الذى يحافظ على التعددية بين مدارس الفكر والعمل وفى نفس الوقت يحافظ على الدولة . أما الجيش فإنه دعامة الامة ، واداة تحديثها ، وسلطتها المركزية ، ومؤسستها الأولى . الجيش هو الشعب ، والشعب هى الامة . يقوم الجيش بالصناعة والزراعة والتجارة والتعليم والثقافة والفن كما كان الحال فى دولة محمد على . وفى ذلك تتشابه مصر والصين .

كما تمت فى آسيا صياغة نظرية « التنمية عن طريق المشاركة الشعبية » حيث يصبح الباحث ليس فقط مفكرا يحلل مادة علمية كمية بل ايضا ممارسا عمليا للتنمية بالاشتراك مع العنصر البشرى الذى يحققها . وبالتالي تتجاوز النظرية حدود العلم الخالص أو العلم القائم على الملاحظة إلى العلم الذى هو جزء من الممارسة الفعلية وتنظيمها . وهنا يمحى الفرق بين الذات والموضوع ، بين الملاحظ والملاحظ ، بين النظرية والتطبيق^(٤٦) .

وفى أمريكا اللاتينية تبلورت نظرية « الاعتماد على الذات » أو التنمية المستقلة فى مقابل نظرية التبعية ، وانتشرت بعد ذلك فى افريقيا وآسيا ،

(٤٦) من دعائها يونافيناراجا P.Winarga .

واصبحت احدى العناصر الثابتة فى نظريات التنمية . وهو الكوجيتو العمل فى العالم الثالث الذى يبدأ بتنمية الذات دون الاعتماد على غير . وهى الثورة الكوبرنيقية ايضا لأن الآخر يدور حول الذات وليست الذات التى تدور حول الآخر .

كما نشأت مؤسسات بأكملها للابداع الذاقى فى العلوم السياسية مثل « منتدى العالم الثالث » ومشروعاته المتعددة مثل « المستقبلات العربية البديلة »^(٤٧) . كما نشأ عديد من الاتحادات مثل « اتحاد كتاب آسيا وافريقيا » للمساهمة فى بلورة العالم الثالث ابتداء من التعارف المتبادل إلى الحوار الخصب بين مختلف وجهات النظر إلى خلق وحدة فكرية عامة تصدر عن وعى تاريخى مشترك . يجمع الابداء والمفكرين . مهمته الرئيسية خلق وعى انسانى جديد ومحقب التاريخ من جديد بعد تحقيب الغرب له وهو فى أوج المد الاستعماري^(٤٨) . كما نشأت مؤسسات علمية جديدة تكون بوتقة أخرى لابداعات العالم الثالث فى العلوم الاجتماعية مثل « أكاديمية العالم الثالث للعلوم الانسانية » ولو أنها مازالت تجمعا ثقافيا علميا ، مجرد علامة على الطريق ومؤشر للمستقبل ، ولم تحقق بعد كل الآمال المنوطة بها . وفى المنظمات الدولية ظهر تجمع العالم الثالث سياسيا فى الجمعية العامة ، أكثر من مائة صوت يمثلون انسانية جديدة قادمة من أجل تصفية جيوب الاستعمار ، ومناهضة العنصرية والصهيونية فى جنوب افريقيا وفى فلسطين ، ولعقد حوار بين الشمال والجنوب ، وربما لاسقاط ديون العالم الثالث فى عصر ما بعد التحرر تعويضا عن النهب الاستعماري لشعوبه ابان المد الاستعماري . كما ظهر هذا التجمع فى اليونسكو وفى وثائق وقرارات عديدة من المنظمات الدولية فى اعتبار الصهيونية نظرية عنصرية ، وفى وثيقة « النظام الاعلامى الجديد » من أجل فضح سيطرة الاعلام الغربى على توجيه المعلومات فى العالم ومثل سيطرة رأس

(٤٧) له مركزان : فى القاهرة ويديره د. اسماعيل صبرى عبد الله وفى دكا ويديره د. سمير أمين .

(٤٨) مركزه القاهرة ، ورئيسه الحالى الاستاذ لطفى الخولى .

المال وسيطرة احتكار السلاح^(٤٩) . كما انشئت جامعة للامم المتحدة في طوكيو كى تكون منبراً للعالم الثالث ولتجمع الباحثين من دول القارات الثلاثة لوضع نظام علمى جديد موضوعاً ومنهجاً وأسلوباً^(٥٠) . وقد شارك بعض علماء الاقتصاد والسياسة والاجتماع الغربيين هموم علماء العالم الثالث . وكانوا من المركز موقعا ولكنهم كانوا من الاطراف موقفا . كانوا بوعيمهم التاريخى فى مسار الآخر ولكنهم كانوا بوعيمهم الثقافى فى مسار الأنا . كانوا من دعاة اليسار الجديد ، ونظام العالم^(٥١) ، والتقسيم الدولى للعمل .. الخ . ينقدون نظريات المركز وتصورات الغرب للعلوم الاجتماعية وعدم قابليتها للتطبيق على باقى مجتمعات العالم الثالث . وذلك يدل على أن وعى العالم الثالث لا يعبر فقط عن ذاتية شعوب العالم الثالث ، وعن رغبة الأنا فى التحرر من سيطرة الآخر بل هو واقع موضوعى يدركه الآخر الذى تحرر بنفسه . وعى العالم الثالث وعى موضوعى يتكشف للانا ويجد تأكيداً له عند الآخر . كما يراجع علماء العالم الثالث كثيراً من النظريات الاجتماعية الغربية مساهمة منه فى ادراك وعى الآخر لذاته والبرهنة على تاريخيته ومساعدته فى التحرر من اسطورة الثقافة العالمية .

٥ - المشاريع العربية المعاصرة

ولما كان العالم العربى هو قلب افريقيا وآسيا وهما يكونان مع أمريكا اللاتينية مجموع العالم الثالث فإن ما يحدث فيه من ازدهار فكرى وابداع ذاتى ليدل على بلورة مشروع عربى نهضوى جديد يكون بداية لبلورة وعى أعم هو وعى العالم الثالث . وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ فى مصر والمغرب والشام . ودون استعراض كل منها على حدة ، هناك سمات

(٤٩) وكانت هذه الوثيقة وغيرها من وثائق العالم الثالث هى التى أدت إلى انسحاب امريكا وبعض

الدول الغربية من المنطقة وعدم تجديد ادارة مختار أمبو مرة أخرى .

(٥٠) وكان هذا هو السبب فى التخلص من برنامج (التنمية الاجتماعية والانسانية) أولاً ثم من قسم

الدراسات الاقليمية والشاملة « من جامعة المتحدة فى أواخر الثمانينات » .

(٥١) نظام العالم World system .

عامة مشتركة بينها تحدد ملامح النهضة العربية المعاصرة . ويظل كل منها له سماته الخاصة من حيث المنهج أو الرؤية . ولما صعب الحديث عنها كلها ، فهذا موضوع خاص ، وما مقياس الانتقاء بينها ، ما يدخل فيها وما يخرج منها ، وهذا ايضا موضوع خاص فإنه يمكن الحديث عن أهمها وتجميعها كلها في موضوعات مشتركة أو اشكاليات عامة أو بلغتنا جبهات رئيسية ثلاثة هي التي تكون موقفنا الحضارى : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى ، الموقف من الواقع أو نظرية التفسير . ولكن عيب ذلك هو جذب المشاريع كلها نحو مشروع « التراث والتجديد » واغفال خصوصية كل مشروع على حدة باعتباره بناء مستقلا ورؤية محددة لصاحب المشروع . وفي هذه الحالة يكون البديل الحديث عن كل مشروع على حدة حرصا على تفردا ، وتغيب الخصائص المشتركة بينها . وقد يحدث تكرار نظرا لتشابه البعض منها في موقف واحد من حيث اختيار المنهج أو المذهب . وقد يصعب ترتيبها نظرا لتردد مقياس الترتيب بين الظهور الزمانى والأهمية والتكامل . وهى كلها مقاييس يصعب تطبيقها نظرا لأن الظهور الزمانى متفاوت بين البداية والنهاية ، كما تمتد المشروعات على فترة زمنية طويلة على مدى جيلين على الأقل . فهناك مشروعات جيل سابق وهناك مشروعات جيل حالى^(٥٢) . كما تخضع الأهمية للتقدير الشخصى ، ويصعب قياسهما على نحو موضوع . وبطبيعة الحال يعتبر صاحب كل مشروع مشروعه الخاص أهم المشاريع حتى وإن كان جزئيا . والتكامل ليس حدا قاطعا . فهناك المتكامل ، والاقول تكاملا بين المتكامل والجزئى . وهناك الجزئى سواء لأنه لم يكتمل بعد أو لأنه مجرد وجهة نظر^(٥٣) . وقد يكون هناك حل ثالث يجمع بين الاختيارين السابقين الموضوعى

(٥٢) الجيل السابق مثل عثمان أمين ، زكى نجيب محمود ، والجيل الحالى مثل حسين مروة ، حنفى ، الجابرى ، الطيب تيزينى .

(٥٣) المشروعات المتكاملة عند حنفى ، والجابرى ، والطيب تيزينى ، والاقول تكامل بين المتكامل والجزئى عند لحبانى ، والعروى ، وحسين مروة ، والجزئى عند هشام جعيطه وصادق جلال العظم ، وحسن صعب ، ومولود قاسم ، وناصر نصار .. الخ .

والذاتي ، وهو الحديث عن كل منها في مجموعات متشابهة حتى تظهر فردياتها في اطار الخصائص المشتركة بينها .

يحاول مشروع « التراث والتجديد » تحديد معالم الموقف الحضارى لجيلنا بأبعاده الثلاثة الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى ، الموقف من الواقع (نظرية التفسير) .تحاول الجبهة الاولى اعادة بناء العلوم القديمة ونقلها من مرحلة الانتصار التى تكونت فيها إلى مرحلة الهزيمة التى توقفت عندها . فلا يبعث جسد الأمة الا ببعث الروح اولا . ولا يمكن القيام بخطوة تقدم واحدة الا بعد رفع موانعه فى التصورات للعالم والبواعث النفسية المتراكمة عبر التاريخ . وبالتالي تكون المهمة تحويل علم العقائد إلى « لاهوت الثورة » فى « من العقيدة إلى الثورة » ، والبحث فى علوم الحكمة لمعرفة شروط الابداع فى « من النقل إلى الابداع » ، وتحويل قيم التصوف السلبية من رضا وزهد وصبر وتوكل وقناعة إلى قيم ايجابية من رفض وثورة وتمرد وغضب واعتراض فى « من الفناء إلى البقاء » ، واعادة بناء علم أصول الفقه باعطاء الاولوية للواقع على النص ، وللمصلحة على الحرف فى « من النص إلى الواقع » . ثم يأتى دور اعادة بناء العلوم الثقيلة كلها وهى التى لها ابلغ الاثر فى قلوب الناس ، ي حفظون مادتها فى منازلهم ومكتباتهم وفى المساجد والجامعات الدينية ، ويعتبرونها احدى المقدسات . وهى علوم القرآن ، والحديث ، والتفسير ، والسيرة ، والفقه فى « من النقل إلى العقل » . ثم اعادة بناء العلوم العقلية الخالصة لبيان كيفية خروج العلوم الرياضية والطبيعية من الوحي تأكيدا على وحدة الوحي والعقل والطبيعة فى « العقل والطبيعة » ، ثم اعادة بناء العلوم الانسانية ، اللغة والادب والجغرافيا والتاريخ فى « الانسان والتاريخ » . هذه هى الجبهة الأولى التى يعاد فيها رسم مسار الأنا فى فترتها الاولى والثانية واعدادها لمسار جديد فى المرحلة الثالثة . أما الجبهة الثانية ، موقفنا من التراث الغربى والتى تمثل تلك المقدمة فى علم الاستغراب مقدمتها النظرية وبرنامج بحثها المقترح فمهمتها تحويل الآخر إلى موضوع دراسة من أجل تحجييمه ورده إلى حدوده الطبيعية، والتحرر منه ، وازاحته عن كونه الاطار المرجعى الوحيد

الذى تقاس به الاشياء وتقارن به تشابها أو اختلافا من أجل افساح المجال للابداع الذاتى المستقل للانا . فالجبهة الثانية تطهير الأرض من الالغام حتى يمكن للجبهة الاولى أن تتقدم . وتشمل البحث فى تكوين الوعى الأورنى وبنيته ومصيره . ويشمل تكوينه مرحلة المصادر ، ومرحلة البداية ، ومرحلة النهاية . أما الجبهة الثالثة ، الموقف من الواقع أو نظرية التفسير فهى محاولة لفهم الكتب المقدسة الرئيسية الثلاثة بناء على واقعها القديم أولا ثم اعادة تفسيرها بناء على واقعنا الحالى لما كنا مجتمعاً تراثياً يقرأ حاضره فى ماضيه ، ويرى ماضيه فى حاضره^(٥٤) .

وتدور كل المشاريع العربية المعاصرة حول هذه الجبهات الثلاثة بطريقة أو بأخرى دون التمييز بينها لأن التعارض بين مسار الأنا ومسار الآخر فيها ليس قائماً باستثناء محاولات باقر الصدر ، ولأن الواقع المباشر أى الجبهة الثالثة ليس موجهاً للجبهتين الاوليين . فمنها ما ينطلق من الجبهة الاولى ودون اعتماد على الجبهة الثانية^(٥٥) . ومنها ما ينطلق من الجبهة الاولى ولا يعتمد على الجبهة الثانية اعتماداً مباشراً بل ضمناً كأدوات معرفية ولغة^(٥٦) . وفى ذلك تندرج كل مشاريع الاخوة المغاربة^(٥٧) . ومنها ما يشير إلى الجبهة الثانية ضراحة كمذهب أو كمنهج مثل الشخصية أو الظاهرانية أو الانسانية أو الوجودية أو الوضعية

(٥٤) « موقفنا الحضارى » ، دراسات فلسفية ص ٥٦ - ٥٠ ، « محاولة مبدئية لسيرة ذاتية » ، « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء السادس : الاصولية الاسلامية ص ٢٠٧ - ٢٩١ وايضا الفصل الاول من هذا الكتاب : ماذا يعنى الاستغراب ؟
(٥٥) وذلك مثل « فلسفات » ، « اقتصادنا » ، « التفسير الموضوعى للقرآن الكريم » ، لباقر الصدر .

(٥٦) وذلك مثل « نقد العقل العربى » مجزئة للجابرى ، و « النقد المزدوج » للخطيبى و « الايديولوجية العربية المعاصرة » ومفاهيم « الحرية » ، و « الدولة » و « التاريخ » ، و « العرب والفكر التاريخى » للعروى .

(٥٧) وذلك فى تونس مثلاً فى « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربى » هشام جعيط ، وربما ايضا فى « الجوانية » لعثمان امين .

المنطقية أو الماركسية^(٥٨). وفي مشروع « نقد العقل العربي » محاولة لبيان التكوين التاريخي للعقل وبنيتة ومراحلته من البيان (القرنان الاول والثاني) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس) ، ثلاثة مراحل في التاريخ تطابق بنية ثلاثية للتفكير اللغوي والاشراق والبرهاني العلمي . طبق صاحب المشروع على الانا ، وصف التكوين والبنية ، ماأطبقه أنا على الآخر ، ناظرا إلى نفسه باعتباره أنا وإلى تراثه القديم باعتباره آخر^(٥٩) . وفي مشروع « الثابت والمتحول » بحث في أصول الاتباع والابداع عند العرب ابتداء من الاصول وتأصيل الاصول حتى صدمة الحداثة ومن أجل الانتقال من الثابت إلى المتحول، ومن الدولة إلى الشعب، ومن الحكم إلى المعارضة، ومن الأغلبية إلى الأقلية ، ومن الله إلى الانسان في مجالات الشعر والادب والفلسفة والدين دون تمييز بين العلوم ومنهج يجمع بين التحليل الماهوي والوصف التاريخي^(٦٠). وهو من أقرب المشروعات إلى « التراث والتجديد » . وفي اطار جدل الأنا والآخر ، وجدت الأنا هويتها في « فلسفتنا » و « اقتصادنا » من أجل التركيز على خصوصيتها في مواجهة الآخر . وفي نفس الوقت تنقد ثقافة الآخر الذي قام بإثبات طرف وانكار طرف آخر في « الاسس المنطقية للاستقراء »^(٦١) . كما تمت قراءة مشروع

(٥٨) « الشخصية الاسلامية » عند لحباني ، والظاهرية في « الثابت والمتحول » لأدونيس ، والانسانية الوجودية في « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » لعبد الرحمن بدوي ، والوضعية المنطقية في « تجديد الفكر العربي » ، « المعقول واللامعقول » ، « ثقافتنا في مواجهة العصر » .. الخ لزكي نجيب محمود ، والماركسية في « من التراث إلى الثورة » للطبيب تيزيني وفي « النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية » لجسسين مروة ، وفي « نقد الفكر الديني » لصادق جلال العظم .

(٥٩) محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي : الجزء الاول : تكوين العقل العربي ، الجزء الثاني : بنية العقل العربي .

(٦٠) أدونيس : الثابت والمتحول ، بحث في اصول الاتباع والابداع عند العرب ، الجزء الاول : الاصول الجزء الثاني : تأصيل الاصول ، الجزء الثالث : صدمة الحداثة .

(٦١) محمد باقر الصدر : « فلسفتنا » ، « اقتصادنا » ، « الاسس المنطقية للاستقراء » .

التراث الاسلامي كله من منظور المثالية الغربية . فخرج الذات جوانيا ، ركيزته « الجوانية » في اللغة والفلسفة والتصوف لدرجة أنه لا يكاد يوجد فرق بين المثالية الغربية والتراث القديم ، بين رواد المثالية الغربية ورواد الإصلاح الديني^(٦٢) . وكما فعل القدماء مع سقراط وأفلاطون وأرسطو وقراءة تراثهم الناشئ ابتداء من ثقافة الآخر كذلك فعلت « الشخصانية الاسلامية » في قراءة تراث الانا ابتداء الشخصانية الغربية وربما بناء على حاجة الواقع لمثل هذا المذهب من أجل احترام الشخص والتأكيد على حقوق الانسان والمواطن^(٦٣) . وقد تم كشف الجوانب الانسانية والوجودية في الفكر العربي في التصوف القديم بصرف النظر عن مقاييس الاختيار لهذين المذهبين بالذات ، وابتسار التراث القديم كله إلى علم واحد . إنما هي محاولة لابرار النقص في واقعنا : الانسان الوجودي^(٦٤) . وتؤكد بعض المشاريع العربية المعاصرة على أهمية الفكر العلمي ، والعلوم الطبيعية ، والتحليل اللغوي المنطقي . وعلى هذا النحو يمكن للفكر العربي الانتقال من الانشاء إلى الخبر ، ومن الخطابة إلى العلم ، ومن الوجدان إلى العقل ، ومن اللامعقول إلى المعقول^(٦٥) . وأخيراً ظهرت قراءات للتراث القديم من خلال الماركسية التقليدية أو الماركسية الليبرالية (العربية) ، الاولى لاثبات تاريخية الفكر وماديته ، والثانية لبيان أهمية تكيفه مع المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي وبالتالي تكون الماركسية

(٦٢) عثمان أمين : الجوانية اصول عقيدة وفلسفة ثورة . انظر ايضا دراستنا من الوعي الفردي الى

الوعي الاجتماعي ، دراسات اسلامية ص ٣٤٧ - ٣٩٢ .

(٦٣) محمد عزيز لحبابي : « من الكائن الى الشخص » ، « الشخصيات الاسلامية » ، « حرية أم تحرير ؟ » .

(٦٤) عبد الرحمن بدوي : الانسانية والوجودية في الفكر العربي .

(٦٥) د. زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، المعقول واللامعقول ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، في تجديد الثقافة العربية ، مع زاوية فلسفية ، قيم من التراث ، في حياتنا العقلية ، مجتمع جديد أو الكارثة ، مع الشعراء ، قصاصات الزجاج ، حياة الفكر في العالم الجديد ، قصة نفس ، قصة عقل .

هدفا والليبرالية وسيلة ، وتكون الطبقة المتوسطة أداة التحديث ، وعاملا ثوريا وليست بالضرورة خائنة مستغلة فردية^(٦٦) .

وبالرغم من أن المشاريع العربية المعاصرة في كثير منها مازالت مرتبطة بثقافة المركز إلا أنها ليست تابعة لها . أحيانا تأخذ مذاهبه أو مناهجه كأداة للتحليل . ومع ذلك فهي تدل على رغبة دفيئة في الابداع ، وفي التعبير عن الواقع المحلي ، وعن استعمال ثقافة الآخر من أجل تجديد مسار الانا . ولكن جيلا جديدا قد يكون أقدر على الابداع الذاتي الخالص دون استعانة بثقافة الآخر ، بعد أن يكون قد تملك أدوات تحليله . ومثلها موجود في الهند والصين وايران وفي أفريقيا السوداء وفي أمريكا اللاتينية . إنما المشاريع العربية مجرد نموذج لأنها اقرب لنا وإن كانت المشاريع الافريقية الاسيوية ايضا ليست بعيدة عنا . لم نشأ أن نذكر نماذج منها نظرا لارتباطنا بثقافتنا الوطنية .

خامساً : هل هناك مظاهر ردة وانكسار في وعى العالم الثالث ؟

إذا كانت مظاهر العدم سائدة في الوعى الأوربي ومظاهر الأمل فيه تكاد تكون معدومة ايضا فإن مظاهر الامل في وعى العالم الثالث حقيقة واقعة ، ومظاهر الردة والانكسار تكاد تكون ظاهرة خارجية ، قشور قديمة تتساقط بطبيعتها من أجل نضج اللب ونماء الاصيل . العدم في الوعى الأوربي اصيل والامل فيه لحادع بينما الامل في وعى العالم الثالث اصيل ومظاهر الردة والانكسار فيه خادعة . وإذا كان الوعى الأوربي كوبا نصفه فارغ فإن وعى العالم الثالث كوب نصفه مملوء . وإذا كانت روح التشاؤم هي الغالبة في الوعى الأوربي كما بدت عنه فلاسفة التاريخ المعاصرين فإن روح الامل هي الغالبة كما بدت لدى كثير من كتاب العالم الثالث .

(٦٦) الماركسية التقليدية عند الطبيب تيزني : من التراث إلى الثورة ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى (١٢ جزءا) حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، صادق حلال العظم : نقد الفكر الدسى والماركسية الليبرالية (العربية) عند عبد الله العروى : العرب والفكر النازنى .

وبالرغم من أنه يمكن رصد بعض محددات العالم الثالث ومظاهر السلب في وعيه الا أنه يظل مع ذلك واقعا تاريخيا من حيث الماضي ، وإمكانات حالية من حيث الحاضر ، واحتمالات ايجابية من حيث المستقبل . وفيما يتعلق بالمصير لا يكون الامر حسابا كميا للحاضر بل رؤية كيفية لامكانيات المستقبل . فالتاريخ « حامل » يبشر بمولود جديد . وتتلخص هذه المحددات في ثلاث : عوامل التجزئة في العالم الثالث ، والثورات المضادة فيه ، ومظاهر التخلف التي اصبحت من سمات مجتمعاته لدرجة أنها اصبحت صنوانا .

١ - هل هناك عوامل تجزئة في العالم الثالث ؟

يذكر المشنئون منا أو الشامتون الغربيون أن وعي العالم الثالث لا وجود له نظرا للتباين الشديد بين شعوبه . بل أنه لا يمكن تحديده على وجه الدقة تحديدا جامعا مانعا . يضم مناطق مترامية الاطراف لارابط تاريخيا بينها : الصين واليمن ، الهند وجابون ، فيتنام والمغرب ، تاهيتي ومصر .. الخ . تشغلها نزاعات الحدود مثل السنغال وموريتانيا ، المغرب والجزائر ، المغرب والبوليزاريو ، ليبيا وتشاد .. الخ . وقد يصل الامر إلى حد النزاع المسلح ونشوب الحرب بين الاخوة الاعداء . تكثر فيها الخلافات العرقية وصراعات القبائل ، والحزبات التاريخية . تتحكم في بعض منا الأقليات مثل الهنود في أوغندا . وتتنافر فيما بينها نظرا للمصالح المتعارضة بين الدول .

والحقيقة أن هذه المظاهر هي مجرد ظواهر سطحية تكشف وحدة أعمق ممتدة عبر التاريخ، وترتكز على مصالح الحاضر والمصير المشترك . وهي مظاهر عارمة ، من مخلفات الاستعمار . فقد أراد الاستعمار بعد أن يرحل أن يضع حدودا مصطنعة بين الدول الافريقية خاصة والاسيوية عامة ، وقسمة القبائل إلى نصفين ، الاول في دولة والثانية في أخرى حتى تشغل نزاعات الحدود عن بناء الدولة والتنمية، وتوق الوحدة طبقا للمبدأ المشهور « فرق تسد » . وقد ساعد على ذلك ايضا الجهل السائد ، والوعي السياسي الناقص ، والنظم الحاكمة التي تعتمد على نزاعات الحدود لتقوية اوضاعها الداخلية ، القهر ،

والفقر ، باسم المحافظة على التراب الوطنى وحماية الحدود من الغزو الخارجى .
 واحيانا تلعب النظم الحاكمة لعبة الاستعمار القديم فى الرغبة فى التوسع باسم
 الدولة القومية . ولكن الدخول فى أعماق وعى العالم الثالث يجد وحدة الوعى
 والرؤية والتجانس بالرغم من الاختلاف فى عوامله المادية القبلية واللغوية
 والجغرافية . فالأفريقية كإهية تجمع الشعوب الأفريقية . والاسيوية كإهية تعبر
 عن روح الشعوب الاسيوية ، واللاتينية الامريكية تكشف عن وحدة باطنية
 ترتبط بهل شعوب امريكا الوسطى . وهى التى تظهر فى الادب والفكر والفن ،
 وتكمن وراء التنظيمات السياسية الاقليمية الوحدية مثل منظمة الوحدة
 الافريقية ، ومنظمة شعوب امريكا اللاتينية ، ومنظمة شعوب جنوب شرق
 آسيا .. الخ . ولقد حاول كثير من الفكرين فى القارات الثلاث صياغة هذه
 الوحدة الباطنية فيما يعرف باسم الفلسفة الافريقية أو فلسفة « البانتو » .
 وتركز على استقلال الوعى عن حوامله المادية ، ووجوده فى الزمان ، واتجاهه
 نحو المطلق عن طريق العلو أو المفارقة . ومظاهر التعبير عنه فى الفن والتقاليد
 والتراث الشعبى والديانات المحلية . وقيمها فى الجماعة والعمل المشترك . كما
 ظهرت محاولات للتعبير عن الروح الاسيوى كما عبرت عنه البوذية
 والكونفوشيوسية والشتوتية : الاستنارة الداخلية والطبيعة والمجرد من
 البوذية ، والاخلاق العملية من الكونفوشيوسية ، والدولة والامبراطورية من
 الشنتوتية .

وبالاضافة الى تأصل وحدة الوعى فى العالم الثالث فى التاريخ والحضارة ولها
 أساسها الثقافى والدينى فإنه يركز ايضا على هموم العصر واشكالاته الرئيسية
 لتحديث المجتمع مثل الاصاله والمعاصرة ، التراث والتجديد ، القديم والجديد ،
 الانا والآخر . وتثار هذه الاشكالات فى كل أرجاء العالم الثالث بنفس الطريق ،
 وتفرض نفس الحلول ، وتقوم نفس الحركات وتمر شعوبه بنفس التجارب ،
 لمحاكاة أم فشلا . فوحدة الاشكال تعبير عن وحدة الوعى . كلها مجتمعات
 تراثية تنتقل من القديم إلى الجديد . تمر بمرحلة انتقالية من نظام اجتماعى قديم إلى
 نظام اجتماعى جديد . لذلك عظم التأثير المتبادل بينها على مستوى تبادل

الخبرات واثراء النظريات ، وإنجازات فرق البحث . أما عن هموم المستقبل وتوجهاته فتجتمع شعوب العالم الثالث وحدة المصير للتخلص من بقايا الاستعمار القديم ، ومظاهر الاستعمار الجديد ، وتنمية المجتمع ، ومواجهة التخلف ، والاعتماد على الذات ، وتنمية الموارد المائية ، والتوسع الزراعى ، والتحول الصناعى ، وتقوية التبادل التجارى ، وإنشاء السوق المشتركة بينها . عوامل الوحدة إذن فى وعى العالم الثالث هى الاساس والجوهر وما عوامل التجزئة الا عوارض طارئة .

٢ - هل هناك ردة أو ثورة مضادة فى أنظمة الحكم ؟

وبالرغم من الانجاز الضخم الذى قامت به شعوب العالم الثالث فى التحرر من الاستعمار ، اكبر إنجاز تاريخى فى هذا القرن إلا أن بعض الثورات الوطنية انقلبت على نفسها وتحولت إلى ثورات مضادة وربما بفعل نفس القادة الوطنيين الذين قادوا حركة التحرر الوطنى ، وفى نفس الجيل ، وفى مدة قصيرة . تحولت من النقيض إلى النقيض ، من مناهضة الاستعمار إلى التحالف معه ، ومن مقاومة العنصرية إلى التسليم بها ، ومن الصراع ضد الصهيونية إلى الاستسلام لها ، ومن التنمية المستقلة إلى التبعية الاقتصادية ، ومن الوحدة العربية أو الافريقية أو الاسيوية إلى الانعزالية والطائفية والتجزئة ، ومن تعبئة الجماهير وحشدتها إلى سلبيتها وفنورها ، ومن الدعوة إلى التحرر وحرية المواطن إلى اشنع اساليب القمع والتسلط ، ومن اثبات الهوية القومية إلى الوقوع فى التغريب .

ومع التسليم بوقوع مثل هذه الظاهرة إلا أنها ظاهرة مؤقتة ، مجرد قوسين يمكن اغلاقهما . فالتاريخ الطويل لا تؤثر فيه لحظات الاجهاد والتعب . إذ يسهل تجميع الشعوب فى مواجهة المستعمر الخارجى وقيادة معارك الاستقلال الوطنى . ولكن يصعب بعد ذلك تحويل الثورة إلى دولة ، والانتقال من

المعركة ضد الخارج إلى المعركة ضد التخلف في الداخل . فالانتصار العلني الاول قد يطغى بصورته على التعثر البطيء الثاني . والمنتصر بتوقعاته لا يتحمل الفشل وقادر على تجاوز العقبات . ونظرا لانتماء معظم القادة الوطنيين إلى الطبقة المتوسطة فإنها بعد أن تعبت في قيادة حركات التحرر الوطني أرادت أن تستجم، وأن تنعم ببعض ما كسبته، وأن تحصد ما زرعت، فترهلت، وترهل الناس معها مادام النضال قد إنتهى، والغاية قد تحققت . ولكن أجيالا أخرى أكثر شجارا وأكثر وعيا بالازمات الداخلية قادرة على تجديد روح الثورة ، وقبول التحدى الجديد . كما أن غياب البرنامج الاجتماعى السياسى الواضح عند الرعييل الاول بعد أن جب الاستقلال الوطنى ماعداه جعل الجبهة الدخيلة في المرتبة الثانية بالنسبة للجبهة الاولى ، مقاومة الاستعمار . ولكن الجيل الثانى قادر على التوجه مباشرة إلى الجبهة الداخلية، واعادة بناء الوطن، معطيا الأولوية للداخل على الخارج . وإذا كانت الشعوب المغلوبة مولوعة بتقليد الغالب فإن ذلك قد يظهر في قادتيا وفي النخبة على حد سواء . إذ تولد الرغبة في التحرر من المستعمر الاجنبى في مرحلة النضال الوطنى الإحساس بالعظمة عند المناضل . ثم سرعان ما يتحول إلى إحساس بالنقص بالاعتماد عليه في بناء الدولة . ويتحول الإحساس بالعظمة إلى إحساس بالنقص . عندئذ يعود الاستعمار من جديد للتنمية القومية بعد أن خرج دفاعا عن الاستقلال الوطنى . كما أن المحافظة التاريخية التقليدية المسيطرة على ثقافة الجماهير والتي لم يتم تشويرها حتى تكون ايديولوجية سياسية شعبية دائمة تركز على الثقافة الوطنية ظلت متربصة بأى انجار ثورى على أرض الواقع وأى تغيير في الطبقات الاجتماعية الموروثة . تقبل النضال ضد الاستعمار في الخارج ولكن تود الحفاظ على مكتسباتها التاريخية في الداخل أى حكم الدولة . ومع ذلك يأتي الجيل الثانى وهو على وعى اكثر بقانون الانقلاب من الثورة إلى الثورة المضادة . ففي حالة العالم العربى مثلا إذا كانت الخمسينات والستينات عصر الثورة ، وإذا كانت السبعينات والثمانينات عصر 'الثورة المضادة' فإن التسعينات والعقد الاول من القرن القادم ستكون عودا إلى عصر الثورة من جديد ولكن هذه المرة على ركائز شعبية وقيادة وطنية تنتسب إلى الطبقات المتوسطة الدنيا مع تشوير للثقافة

الوطنية ، واعطاء الاولوية المطلقة لتحويل الثورة إلى دولة ، ونغيير الواقع الاجتماعى لما كان التحرر من الاستعمار مهمة الجيل الاول^(٦٧) .

ولما كان القادة الوطنيون الذين قادوا معارك التحرر الوطنى من الطبقة المتوسطة فإنها اعتمدت على طبقتها لتحديث المجتمع وقيام الدولة . ونظرا لارتباطهم فيما بينهم بزمالة الدراسة وصداقة العمر ورفقة السلاح نشأت الشللية فى المال والارادة . وأصبح أهل الثقة أفضل من أهل الخبرة . ونشأت الطبقة الجديدة كى تثرى على حساب الثورة ، طبقة الاداريين والفنيين الذين كانوا الوسطاء بين القادة والشعب . فأخذوا من كلا الطرفين : المكاسب الخاصة من القادة وحكم الشعب . ومع ذلك فبازدياد حدة التقابل بين الاغنياء والفقراء ، فإن الطبقات الفقيرة قد تكون قادرة اليوم على الثورة من جديد ، من القواعد لا من القمم ، فتجرف مكاسب الطبقة المتوسطة التى اتسع نطاقها ، وأصبحت تكون نوعا من الاقطاع الجديد . وإذا كان حجم الطبقة الجديدة قد اتسع فى عمر الثورة فإن حجم الطبقات الفقيرة قد ازداد اتساعا فى عصر الثورة المضادة . واصبحت تفرز قادتها من النقابات والاتحادات والجمعيات الاهلية . وتمثل ضغطا شعبيا على أجهزة الحكم من أجل التغير الاجتماعى .

وصحيح ايضا انتشار الفساد الاجتماعى فى الدول حديثة الاستقلال ، وتفشى الرشوة ، والسطو على المال العام ، والاتجار فى السوق السوداء ، وتهريب مدخرات البلاد إلى الخارج . فقد تم فى عمر الثورة القضاء على التنظيمات الشعبية التى كانت تقوم بمهمة تربية الشباب مثل الاخوان المسلمين فى مصر حتى أصبح الميدان فارغا من أية مهمة تربوية . كما ازداد الفقر ، واصبحت الرشوة أحد مصادر توزيع الدخل القومى من الدرجة الثانية . واتسع نشاط القطاع الخاص واصبحت العمولات احد وسائل التنشيط الاقتصادى . كما

(٦٧) وفى هذه المهمة تنصب محاولتنا لتثوير علم العقائد فى « من العقيدة إلى الثورة » (خمسة أجزاء) ، ولتأسيس الثورة الشعبية فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » (ثمانية أجزاء) .

تقلص نشاط القطاع العام ودون رقابة محكمة على المال العام مما جعله موضوعا للسرقة والنهب وحرق المخازن . ومع ذلك يمكن القضاء على مظاهر الفساد باعادة تربية الشباب عن طريق التنظيمات الشعبية ، وزرع قيم الولاء الوطنى ، والارتباط بمشروع قومى موحد يبنى الصالح العام ، وتقوية الدولة ورقابتها على النشاط الاقتصادى ، ورفع مستوى دخل الطبقات الفقيرة ، واعادة توزيع الدخل القومى عن طريق اعادة النظر فى سياسة الاجور كلها .

وصحيح أيضا أنه بعد حركات التحرر الوطنى وأثناء المفاوضات مع المستعمر وقع شقاق بين اجنحة مختلفة داخل القيادة الوطنية ، البعض يرفض التنازل ويريد الحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب حتى ولو باستئفاف القتال ، والبعض الآخر يريد المهادنة ولو مرحليا ، وأخذ مايمكن أخذه طبقا لشعار « نخذ وطالب » ضد الطفولة اليسارية والمزايد الوطنية ، وذلك بالطرق السلمية المواكبة للحرب طبقا لشعار « ناضل وقاوض » حتى ولو أخذ مدة أطول وارهاقا اعظم . وبطبيعة الحال كثيرا ماتغلب عقل الدولة على حماس الثورة^(٦٨) . ثم فى غياب التعددية السياسية ثم قمع الدولة للثورة ، واصبح احد الفرقاء هو البطل ، ورفيقه فى السلاح هو الخائن . وتم قهر المعارضة السياسية بحجة حماية البلاد من ويلات الحروب وعدم الاستقرار والتطرف يمينا أو يسارا . إذا كان كل ذلك صحيحا إلا أنه يمكن درؤه عن طريق التعددية السياسية والسماح لأكبر قدر ممكن من المداخل النظرية ، ثم الديمقراطية حتى يختار الشعب بنفسه أفضل المنهجين عقل الدولة أم استمرار الثورة .

وصحيح أيضا أن التحرر الوطنى كان من ضمن شعاراته الدفاع عن الهوية ضد التغريب ، وإثبات الأنا فى مواجهة الآخر . إلا أنه بعد الاستقلال ، وبعد فتور الأنا بعد أن حقق مطلب الاستقلال ، وبعد حاجة الانا للآخر فى التنمية ، وفى التحول من الثورة إلى الدولة وقع الأنا فى التغريب رغبة فى التمتع

(٦٨) La Raison d'Etat عقل الدولة

بالمزايا الاستهلاكية التي قدمها الآخر ، وبأساليب حياة الرفاهية التي يعيش فيها . فبدأ الاستقلال الوطنى يضيع شيئا فشيئاً ، وبدأ ارتهان الارادة الوطنية . اقترن التغريب بالتبعية كما اقترنت التبعية بالتغريب . ومع ذلك ، التغريب يسطحى . فما أكثر الانتفاضات الشعبية والثورات الوطنية التى يتم فيها خلع هذا الازار الرقيق لتظهر الشخصية الوطنية وهى فى عنفوان اصالتها ، تثبت هويتها المستقلة ، وتضع التقابل بين الانا والآخر إلى حد التناقض . وعلى هذا النحو تكون جميع مظاهر الثورة المضادة فى أنظمة الحكم الوطنية مؤقته وسطحية سرعان ماتنتهى لكى تظهر ثورة الاعماق .

٣ - هل التخلف حقيقى أم ظاهرى ؟

· ومما لاشك فيه أن التخلف أحد السمات العامة لدى شعوب العالم الثالث بمعنى نقص الخدمات ، وانخفاض معدل الاستهلاك ، وانخفاض مستوى الدخل الفردى ، والتضخم ، والغلاء ، والديون الخارجية ، وانخفاض معدل التنمية ، واختلال ميزان المدفوعات ... الخ . ولكن بمعنى آخر وبمقياس مختلف قد لا تكون هذه المجتمعات متخلفة بل مختلفة نوعيا عن غيرها ، مجتمعات تراثية ترتبط بالقديم فى مقابل مجتمعات لا تراثية منفصلة عن القديم . وليس أحدهم مقياسا للآخر ، وليس أحدهما خيرا والآخر شرا .

والتخلف بالمقياس الأولى ظاهرى . إذ يمكن التوجه إلى قضايا التنمية بالاعتماد على الذات كما حدث فى الصين وفيتنام والهند ومصر الناصرية والجزائر بعد الاستقلال والعراق قبل الحرب . ويكمن فى التراث الثقافى القومى مفاهيم للتقدم والتنمية حتى ولو كان بمعنى التقدم الروحى والكمال الاخلاقى ، إلى أعلى وليس إلى الامام ، الروحى وليس المادى ، الفردى وليس الاجتماعى . وإن كان التقدم المادى يعتمد على التخطيط والفعل الارادى فإن مفاهيم التقدم التقليدية قد تعطى الاولوية للقضاء والقدر وللارادة الالهية . ولكن بتأويل جديد للمفاهيم التقليدية يمكن اعادة بناء الثقافة الوطنية وتحويلها من العقيدة

السائدة إلى البديل الممكن . وإنّ الاحساس بالدور التاريخي لشعوب العالم الثالث وبأنها مؤهلة إلى دور القيادة يجعلها قابلة للاعتماد على الذات والتنمية المستقلة ، وأخذ الطريق الصعب ، وحل المشكلات حلا جذريا ، والتحول من نمط الاستهلاك إلى نمط الانتاج ، ومن الاعتماد على الغير إلى الاعتماد على الذات ، ومن نقل المعلومات إلى الابداع الذاتي .

وقد ذاعت اخبار الفقر والجوع والقحط والجفاف لدى شعوب القارة ، الافريقية خاصة - الموقى بالمئات كل يوم ، والكوارث الطبيعية ، الفيضانات والجراد ، والحرب القبلية ، والانسان عاجز أن يفعل شيئا ، والشعوب تعاني مما عجزت عنه القادة . والحقيقة أن كل ذلك مقدور عليه عن طريق إيقاف نهب ثروات العالم الثالث خاصة في المواد الاولية والمعادن ، النفط والذهب والنحاس .. الخ . وإن نقص السدود والخزانات لحجز المياه للاستفادة بها في الري في أوقات الجفاف لراجع إلى نقص في التمويل والذي يمكن أن يتم إذا ماتحولت عوائد المعادن والنفط و ثروات باطن الأرض إلى الاستثمارات الزراعية . وأن الرجل الابيض في افريقيا هو المسؤول تاريخيا عن التصحر عندما كان يزرع الأرض ولا يراعيها ، يأخذ ولا يعطي . كما أن إعادة توزيع الدخل القومي لدى شعوب العالم الثالث تحل قضية فقر الاغلبية في مقابل ترف الاقلية . لدى شعوب العالم الثالث اكبر فائض للاموال مودعة في البنوك الغربية لتصنيع الغرب وتصدير منتجاته إلى الدول النامية وهي أولى بالاستثمار فيها . كما أن تحويل محاور الثقافات الوطنية في المجتمعات التقليدية ، من الله إلى الانسان ، ومن الروح إلى الطبيعة لقادر على توجيه الشعوب إلى الأرض والعمل فيها وزرعها والسيطرة على مواردها .

ولا تعنى الامية لدى الشعوب التقليدية الجهل بالقراءة والكتابة فحسب ، وعدم حصول المواطنين على شهادات رسمية من مؤسسات علمية حكومية أو خاصة في مراحل التعليم المختلفة من المدارس الابتدائية حتى الجامعات والمعاهد العليا . هذا هو التعليم الرسمي . إنما يكون التعلم في مثل هذه المجتمعات عن طريق التراث الشفاهي ، ونقله جيلا عن جيل . يتضمن حكمة الشعوب

وتجاربها التاريخية عبر الاجيال . كما تحتوى كتبها المقدسة على مصادر معلومات ثم تجريب الكثير منها واعتمد عليها في الزراعات والصناعات التقليدية . وقامت عليها حضارات قديمة بأكملها مازالت في بعض جوانبها عنوانا للحدثة ونموذجا للتقدم . وهناك فرق بين « العلم الجاهل » وهو العلم الرسمي ، الفنى ، والذي يحمله الخبير الاجنبى ، المتعلم المتعالى على واقعه والذي يطبق على الوافد في مجتمع تقليدى على ذى ثقافة موروثه وبين « الجهل العالم » ، وهو العلم الموروث الفعال الذى حافظ على وجود المجتمعات التقليدية ونحوها التاريخى حتى الآن والذي يعتبر جهلا بمقياس العلم الحديث الوافد . إن البدهة الشعبية والفطرة الانسانية والدكاء الطبيعى لمصادر علم يجتمع فيه الموروث والوافد ، ويكون مقياس الحكم عليهما .

وصحيح أيضا أن معدل الوفيات بسبب الامراض لدى شعوب العالم الثالث أعلى بكثير من معدل الوفيات لدى الشعوب المتقدمة التى استطاعت بالطب الوقائى والطب العلاجى مقاومة الامراض والحفاظ على صحة المواطنين . ذلك صحيح ولكنه مقدور عليه ، يمكن تجاوزه ، ولا يقلل من أهمية دور الريادة الذى يمكن أن تقوم به شعوب العالم الثالث فى المستقبل . فمعدل الانجاب لديها أعلى بكثير من مثيله لدى الشعوب المتقدمة . الفاقد لديها كثير ولكن الانتاج اكثر . وهذا عنصر قوة لا عنصر ضعف بالرغم من كل المحاولات لتحديد النسل التى يكمن خطؤها فى تكييف العامل البشرى طبقا للموارد وليس تكييف الموارد طبقا للامكانيات البشرية . وإن الضغط البشرى لعامل فى الحركة الاجتماعية ، ووسيلة ضغط على النظم الحاكمة ، ومفجر للثورات . كما يمكن تحويل الثقافة الوطنية التقليدية من الروح إلى البدن ، ومن الشفاء الالهى إلى العلاج الطبى حتى تتحول الثقافة التقليدية إلى وعى طبى . ويمكن توفير البنية التحتية للعلاج الطبى مثل تشييد العيادات الطبية داخل القرى والنجوع ، واقامة المستشفيات العامة فى المدن ، وايقاف هجرة العقول من العالم الثالث إلى الغرب ، وتوفير الاعتمادات اللازمة للاستثمارات الطبية . وبارتفاع مستوى المعيشة تستطيع الأسرة أن تنفق جزءا من دخلها على الطب الوقائى مثل نظافة

المأكل والمشرب والملبس والسكن، واعداد الطعام المغذى ، والمياه النقية ،
واللباس الكافى ، والملبس الصحى . وبارتفاع مستوى الدخل تقل نسبة
الامراض .

وصحيح أيضاً أن الاسكان لدى شعوب العالم الثالث على مستويات مختلفة
طأما من حيث ضيق المساحة أو عدم توفر مواد البناء أو غلاء الاسعار أو غياب
سياسة رشيدة للاسكان . ولكن يمكن التغلب على هذه الظاهرة عن طريق
الاسكان الشعبى . فلا يوجد نمط واحد للاسكان وهو ناطحات السحاب
وابنية الصلب والزجاج المغلقة على مدار العام والمكيفة داخليا صيفاً وشتاء. هذا
هو النمط الأوربى الذى نشأ فى ظروف خاصة : ضيق المكان ، وبرودة
الطقس ، وارتفاع مستوى المعيشة . هناك انماط متعددة من الاسكان الشعبى
طبقاً لظروف الريف والصحارى والغابات من المواد الاولى المحلية وطبقاً
لمستوى المعيشة وتلبية لحاجات المواطنين . والتجارب كثيرة ومشهورة^(٦٩) .

قد تنطبق هذه الظواهر على التجارب العربية المعاصرة . ولكنها فى الحقيقة
عامة لدى شعوب العالم الثالث كلها . المشاكل متشابهة والحلول متقاربة . وإن
كل محددات البدن الضعيف لا تصيب الروح السليم . وهما مستويان متمايزان :
الواقع والمأهية . وإذا كانت الشعوب الأوربية قد استطاعت تجاوز محددات
البدن إلا أن الروح خاوية فإن شعوب العالم الثالث وإن كانت لم تتجاوز
محددات البدن بعد إلا أن الروح عامرة .

سادساً : من الغرب إلى الشرق

لو كانت مظاهر العدم فى الوعى الأوربى حقيقية ومظاهر الامل فيه وهمية ،
صحوة ما قبل الموت ، ولو كانت مظاهر الردة والانكسار فى وعى العالم الثالث
ظاهرية ومظاهر الامل فيه حقيقة بامكانياته التاريخية يكون جيلنا قد عاصر
نقطة تحول رئيسية فى مسار الحضارات البشرية كلها ، نقطة تحول المسار

(٦٩) وذلك مثل تجربة حسن فتحي فى قرية القرنة بصحراء النوبة .

الحضارى البشرى من الغرب إلى الشرق . ويعنى الغرب هنا أوروبا الغرب والولايات المتحدة واليابان الحديثة لو استمرت فى مشروعها الانتاجى الحى ويشمل الشرق العالم الثالث ، افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . فالتقابل الغرب والشرق وإن كان له اساس جغرافى إلا أنه تقابل حضارى. الغرب المشروع الانتاجى الغربى الحديث، والشرق يعنى إمكانيات الحضارات التار وهى تتحقق من جديد . فالحضارات تتبادل فيما بينها دور الريادة ، إذ لاتو ريادة دائمة لحضارة واحدة . تلك سنة الكون . والروح فى التار ليست ثابتة فى عصر معين وفى حضارة يعينها بل تنتقل فى التاريخ فى حضارات . لو كان ذلك حقا ، يكون الوعى الأوربى قد اخذ مكان الصدى فى العصور الحديثة، وكانت له الريادة فى القرون الخمسة الاخيرة . ونحن ! نشاهد نهاية العصور الحديثة الأوربية وبداية العصور الحديثة فى العالم الثالث ويكون السؤال : هل يمكن لحضارات أخرى أن تأخذ مكان الصدارة ويكون الريادة بدلا من الوعى الأوربى وأن تقود الانسانية إلى طور جديد ؟

١ - انتقال الحضارة من الشرق إلى الغرب

بدأ مسار الحضارة البشرية قديما من الشرق إلى الغرب وكأن روح انتاء فى فجر الحضارة الانسانية قد بدأ فى الشرق . ولا يهم هنا التتابع الزمانى أن الحضارة المصرية القديمة أقدم حضارات الشرق ، وتليها فى القدم حضارات الشام ، كنعان ، وحضارات ما بين النهرين، بابل وأشور وأكاد . وآخر حضارة الصين والهند قبل أن تبدأ حضارة اليونان، المصدر الاول للو الأوربى . ولكن يهمنى سريان الروح فى التاريخ على مستوى الماهية من الشر إلى الغرب ، من تعدد الآلهة إلى التوحيد ، ومن ديانات السماء إلى الأرض ، ومن الشعائر والطقوس إلى الاخلاق والسياسة . ويحدث هذا المتطد داخل كل حضارة شرقية مثل الانتقال من عبادة آتون إلى عبادة آمون فى مصر القديمة وتوحيد الآلهة تدريجيا فى اله اكبر فى مصر وفى حضارة ما بين النهرين وفى الانتقال من كتاب « التغيرات » فى دين الصين القديم إلى الدين الاخلا

الاجتماعى والسياسى عند كونفوشيوس ، والانتقال من تعدد الالهة فى الهندوكية إلى الاستنارة الداخلية فى البوذية . ولكن بوجه عام تسرى روح التاريخ من الشرق إلى الغرب ، من الصين إلى الهند إلى فارس إلى ما بين النهرين إلى الشام ثم إلى مصر حيث يكتمل مسار الروح ، ويبلغ التوحيد قمته ، وتتأسس الدولة .

وعندما تبلور وعى الأنا بظهور الاسلام وارثا مسار الروح فى التاريخ من الشرق إلى الغرب حمل الأنا التوحيد ، وريث التطور القديم إلى الغرب . واستمر مسار الروح من الشرق الأوسط إلى الغرب الأقصى من خلال انتقال الحضارة الاسلامية فى العصر الوسيط الأوربي حتى استقر مسار الروح فى العصور الغربية الحديثة . وقد وصف جميع فلاسفة التاريخ وفق مقدمتهم هررد وكانط ولسنج وهيجل هذا المسار من الشرق إلى الغرب وتصوروه حيويًا عضويًا بيولوجيًا . وشبهوه بمراحل اطوار الانسان ، من الطفولة إلى المراهقة إلى الرجولة ، من الآلهة إلى الابطال إلى البشر ، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم .

ويمكن القول بتمايز مجموعتين حضارتين فى الشرق القديم. الأولى المجموعة الهندية الصينية الفارسية التى اعطت الهندوكية والبوذية والكونفوشيوسية والبوذية والشتوية والمناوية فى الألف الأولى قبل الميلاد، والثانية المجموعة السامية فى مصر والشام وما بين النهرين التى أعطت الحضارة المصرية القديمة وحضارات بابل وأشور وأكاد وكنعان . والأولى أحدث من الثانية ، والثانية أقدم من الأولى تاريخيًا . ولكن بالنسبة لوعى الأنا الذى يتمثل المجموعة الثانية ، المجموعة الأولى تمثل جناحها الشرق ، وتنتقل الروح من شرقها إليها ، وتصب فى رعاها، وكأن الأحداث يصب فى الاقدم . ولا يوجد تفاعل بين المجموعتين الرئيسيتين أو تداخل بينهما بالرغم من وجود انصار لنظرية امتداد الحضارة المصرية شرقاً إلى الصين وغرباً إلى المكسيك . كل مجموعة تمثل وحدة حضارية أوسع . حضارة الشرق الأدنى : الصين والهند وحضارة الشرق الأوسط : بابل ، آشور ، كنعان ، أكاد ، مصر . وربما تربط فارس بين المجموعتين نظراً لوجودها بين الاطراف على حافتي التقاء محيطى الدائرتين . ومع ذلك فتشترك

المجموعتين في بعض الخصائص مثل الارتباط بالتراث ، والادب ، والامثال العامة ، والحكم التي تعبر عن روح الشعوب .

ثم كانت حضارة اليونان بداية جديدة، اخذت الريادة من الشرق الاقصى والشرق الاوسط، وبدأت تؤسس الوعي الأوربي في مرحلة المصادر . نهلت من مصر القديمة اساسا كما ارتبطت بفارس والتحل الشرقية ، واتصلت بحضارات الشام خاصة كنعان وبحزر البحر الابيض المتوسط خاصة كريت . وظهرت الآثار الشرقية في نخله أرفيوس وفي فلسفة فيثاغورس وفي فلسفة افلاطون في المجموعة الهرمسية . وأخذ يقل شيئا فشيئا على مدى تحول الحضارة اليونانية من الاسطورة إلى العلم ، ومن الخيال إلى العقل . ثم تلتها حضارة الرومان . واستمر الاثر الشرقى في الدين الرومانى خاصة دين ميترا ، نظرا لاتساع الامبراطورية الرومانية على أرجاء والشرق منذ فتوحات الاسكندر .

وبنشأة المسيحية استمرت روح الشرق تسرى في الغرب عن طريق التصوف الشرقى والدين الشرقى والمسيحية والاخلاق الشرقية . وساهمت المسيحية المصرية والمسيحية الاثيوبية والمسيحية الفلسطينية والمسيحية البيزنطية في تكوين المسيحية الغربية . قاوم آريوس المصرى التثليث باسم التوحيد كموروث شرق قديم . كما ثار دوناتوس في شمال افريقيا باسم الدين الوطنى ضد دين الاستعمار الرومانى الغربى الجديد. واثارت المسيحية الشرقية الباطنية الصوفية ضد الايقونات الوثنية الغربية الناتجة عن صناعة التماثيل في الموروث الرومانى القديم . ونشأت كنيسة مستقلة كنيسة الشرق الارثوذكسية في مقابل كنيسة الغرب الكاثوليكية . واقرحت مصر التصوف والزهد والرهبة كرد فعل على الخارجية والشعائرية والرومانية المادية الغربية . وحمل الشرق لواء الطبيعة الواحدة للسيد المسيح ضد الطبيعتين في المسيحية الغربية . وكان نسطوريا يؤكد على انسانية المسيح وليس على الوهيته ، عيسى بن مريم وليس ابن الله . وكان الاسلام صياغة جديدة لمسيحية الشرق، وتأكيدها لوحداية الشرق، واكتمالا لمسار الروح عبر التاريخ من الشرق إلى الغرب . فالمسيحية

الشرقية لها شخصيتها الاعتبارية وليست انحرافا عن المسيحية الغربية . شارك العرب فيها، ونقلوا تراثها إلى الحضارة الاسلامية الناشئة ابان عصر الترجمة .

واستمرت روح الشرق في مدرسة الاسكندرية وفي العصر الهلنستي تعطى مناهج التأويل وبعدا باطنيا روحيا غائبا في المسيحية الغربية . ونشأت الغنوصية تعبيرا عن الشرق الصوفي في الغرب اليوناني خاصة في البيعة الأفلاطونية . ثم توارت في العصر المدرسي بالتحول من الافلاطونية إلى الارسطية . ولكن سرعان ما عادت روح الشرق في التصوف المسيحي الغربي في مدرسة شارتر والتصوف التأملى ونظم الرهبنة وفي الاخلاق والفضائل المسيحية العلمية .

ثم تجلت روح الشرق من جديد واكتملت في مسارها الاخير في الذاتية الاوربية في بداية الوعي الأوربي وحتى النهاية ممثلة في التصوف الاشراقي في عصر النهضة عند يعقوب البوهيمي، بل حتى عند جيوردانو برونو ، وهامان، والتصوف الالماني ، عبر الرومانسية التي كانت مولعة بروح الشرق، وكما تجلى ذلك في ديوان جوته « الديوان الشرق للشاعر الغربي » . وقد استمرت روح الشرق في المثالية الالمانية عند هيجل ، واهمت الاوبانيشاد والفيدانتا شوبنهاور في « العالم ارادة وامثال » .

ولما بدأ الوعي الأوربي يتحول من المثالية الترنسندنالية ؛ الصياغة الحديثة للمسيحية ، إلى السيطرة والانتشار خارجيه بعد أن تكشفت العنصرية الدينية فيه ، المادية الرومانية القديمة ، تحول الشرق من روح سار تجاه الغرب إلى صورة الشرق في وعي الغرب . وظهر ذلك في فلسفة التاريخ عندما تحول الشرق إلى بدايات للانسانية التي اكتملت في الغرب . تكلست روح الشرق في الوعي الأوربي وتحولت إلى صورة من صنعه . ثم سهل عليه بعدها تحويلها إلى شيء إلى شعوب يستعمرها ، ومزاد أولية ينهبها، ومناطق شاسعة يحتلها ، وإلى قوى بشرية يستعبدونها وينقلها من افريقيا لبناء العالم الجديد . اصبح الشرق في الوعي الأوربي في ذروة المد الاستعماري مادة بلا روح ، وعلى اقصر تقدير ، عالم السحر والخيال والاساطير ، البساط السحري وعلاء الدين

وشهر زاد ، يظهر احيانا فى الفن ، فى الخيال الأوربى عند الشعراء والكتاب وفى الايقاعات الافريقية عند الموسيقيين ، وفى المدارس الفنية ، الحديثة عند الرسامين على مستوى التجريد. وبعد أن فشل الغرب فى توجيه الطعنة إلى الشرق إلى القلب فى فلسطين ابان الحروب الصليبية ثم الالتفاف حوله أثناء ما يسمى بالكشوف الجغرافية عن طريق جنوب افريقيا وصولا إلى جزر الهند الشرقية الهند واندونيسيا ، والملايو ، والفلبين حتى الهند الصينية والصين ثم إلى جزر الهند الغربية حتى الأمريكتين ، شمالا وجنوبا . وما أن تحررت امريكا الشمالية أولا حتى انضمت إلى النهب الاستعماري الغربى فى تجارة العبيد ثم فى وراثة الاستعمار القديم . وكان عصر التحرر من الاستعمار بداية ليقظة الشرق من جديد واستيقاظ الروح ، وخروجه من اسر البدن ، وانبعائه بعد التكلس . وظهر وعى العالم الثالث كتعبير جديد عن روح الشرق فى افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية .

٢ - عودة الحضارة من الغرب إلى الشرق

وفى نهاية الوعى الأوربى وتكشف مظاهر العدم فيه ومع يقظة شعوب العالم الثالث وبداية عصر التحرر من الاستعمار يكون السؤال : هل يعود مسار الحضارة من الغرب إلى الشرق ؟ هل تنتقل روح التاريخ عكس ما انتهت إليه وإلى موطنها الاول الذى بدأت منه ؟ هل انتهى دور الريادة للحضارة الاوربية وبدأ دور ريادة الحضارة الشرقية كما بدأت أول مرة ؟ هل وصلت الحضارة الاوربية إلى مرحلة الشيخوخة بعد أن تعبت وهرمت على ما يقول هوسرل ؟ هل يمكن لحضارات الشعوب المتحررة حديثا أخذ الريادة ووضع فلسفة جديدة للتاريخ تكون الحضارة الأوربية فيها جزءا من الماضى ، وتوضع فى حجمها الطبيعى فى تاريخ الانسانية العام ، تكون احدى حلقاته ، وليست ممثلا له ؟

إنه فى نفس الوقت الذى ظهر مفكرون أوربيون معاصرون مثل نيتشه واشبنجلر ، وهوسرل ، وشيلر ، وبرجسون ، وتوينبى .. الخ ، يعنون نهاية

الحضارة الغربية ، يظهر مفكرون آخرون من العالم الثالث يعلنون ميلاد حضارة جديدة ؛ قانون ، وديريه ، وجيفارا، واميه سيزير ، وبن بركة ، ونكروما ، ونيريرى ، وسكوتورى ، وناصر ، وهو شى منه ، وموتسى تونج ، وغاندى ، ونهرو ، وتيتو ، ومانديلا ، وكاوندا ، وبن بللا ، ويشرون بميلاد وعى جديد للعالم الثالث ، يتجسد فى تكتل الشعوب المتحررة حديثا فى افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية فى مواجهة الاستعمار القديم والجديد . ويقدم هذا الوعى الجديد مثالا جديدة فى الحرية ، والعدالة الاجتماعية ، والمساواة ، والتقدم وحقوق الانسان . وهى المثل التى نادى بها الوعى الأوربى وهو فى عصر التنوير . ويكملها بمثل جديدة فى مقاومة العنصرية والاستعمار الاستيطانى واستغلال الشعوب ونهب ثرواتها . ويجعل الانسانية واحدة لافرق فيها بين غرب ولا غرب . فحقوق الانسان واحدة ، لا تتجزأ ولا تتحطم على الحدود الجغرافية، ولا تنحسر خلف اسوار الشعوب والاعراق .

وبالاضافة إلى التحرر الوطنى لشعوب العالم الثالث بدأت نهضة شعوب الشرق من جديد ، أفول من الغرب ، وشروق من الشرق . بدأت الصين ثورتها الوطنية ومسيرتها الكبرى . وفى خطتين خمسينتين استطاعت أن تصبح احدى القوى العظمى . بامكانياتها البشرية ، ربع المعمورة ، وبمثلها الجديدة بالرغم من التعثر بين الحين والآخر ، تمثل احدى التحولات الرئيسية وتغير موازين القوى من الغرب إلى الشرق . يطرق الغرب ابوابها ، ويطلب صداقتها . واستقلت فيتنام ، وتوحدت ، وانتصرت على قوى الاستعمار القديم والجديد مما الهب خيال الشعوب المناضلة من أجل الابداع الداقى فى الفكر والسلاح ، فى الشعب والقيادة . واستقلت الهند بنموذج فريد ، المقاومة السلمية ، والعصيان المدنى ، بالاعتماد على التراث الروحى للشعب ، وبقيادة وطنية . تكتفى ذاتيا فى الغذاء . وهى ثانى دول العالم كثافة سكانية بعد الصين ، وتصنع السلاح ، وميزان ثقل حضارى فى جنوب آسيا وشرقها . وقامت الثورة الاسلامية فى ايران كى تنهى عصر التعذيب والتحالف مع

الغرب ، وتعود إلى تراثها الروحي تأكيداً للهوية الوطنية بقيادة حاسمة لا تعرف المساومة وبتجنيد الجماهير . وقامت حركات التحرر الوطني في العالم العربي في الجزائر واليمن الجنوبي والسودان والشام ومصر وتونس والمغرب ، ومازالت قائمة في فلسطين . وقامت الثورات الوطنية في العراق ولبنان واليمن الشمالي . وتحولت إلى تغيرات جذرية في الهياكل الاجتماعية . وكانت ظهيرا لحركات التحرر الوطني في أفريقيا بالرغم من بقاء جيب الاستعمار الاستيطاني والنظام العنصري في الجنوب ولكن إلى حين . وامتدت الثورات إلى أمريكا اللاتينية بالرغم من قربها من مركز الاستعمار الجديدة . وانتصرت الشعوب الصغرى في مواجهة القوى الكبرى ، والتحمت بباقي حركات التحرر في آسيا وأفريقيا ، في مجموع القارات الثلاث^(٧٠) .

وفي فكرنا العربي المعاصر ، ظهرت جرائد « الشرق » ، تضع مصر والعالم العربي والاسلامى جزءا من نهضة الشرق^(٧١) . واتحدت حركة الجامعة الاسلامية مع الجامعة الشرقية عند الافغانى مع نهضة شعوب الشرق بعد ذلك . وبدأ المفكرون العرب المعاصرون يضعون النهضة العربية المعاصرة كجزء من حركة أعم وهى « ربيع الشرق »^(٧٢) . وبدأ الاهتمام بالفكر الشرق القديم في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية بالإضافة إلى حضارات الشرق الادنى القديم وليس فقط في رسم استراتيجية سياسية وحضارية جديدة^(٧٣) .

(٧٠) انظر في ذلك « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ، الجزء الثالث : « الدين والنضال الوطنى » .

(٧١) ومن ذلك بيت حافظ إبراهيم المشهور في « مصر تتحدث عن نفسها »
انا تاج العلاء في مفرق الشرق . . . ودارته فرالد عقدي

(٧٢) أنور عبد الملك : ربيع الشرق ، المستقبل العربى ، القاهرة ١٩٨٣

(٧٣) حدث ذلك في جامعتي القاهرة وصنعاء بادخال مادة « الفكر الشرق القديم » كمقرر دراسي مستقل في أقسام الفلسفة . ويدخل في جامعات أخرى مثل عين شمس ضمن مقرر الفلسفة اليونانية ومصادرها الشرقية .

وبدأ الغرب ذاته اكتشاف الشرق من جديد في عديد من الدراسات عن حضارة الصين ، والتحام الفلسفة بالعلم ، والفكر بالسياسة ، والفرد بالدولة ، والأخلاق بالسياسة^(٧٤) . وفي كل مرة تبدأ أزمات العلم الغربى يتم العودة إلى اكتشاف العلم الشرقى كما هو الحال في إعادة اكتشاف الطب الصينى ، والعلاج بالابر الصناعية ، والمنطق البوذى في مقابل المنطق الارسطى ، والمعمار الاسلامى الطبيعى في مقابل المعمار الامريكى وبيوت الصلب والزجاج . واصبحت الاحياء الصينية محط انظار في كل العواصم الأوروبية ، وشاعت الثقافة الهندية ، واصبح العالم الغربى يحسب حساب ايران ، ويساهم في تنمية العراق ، ويفرض الادب العربى نفسه على الجوائز العالمية كما فرض الادبان الافريقى والاسيوى نفسيهما من قبل . ويتحدث العالم الغربى اليوم عن مستقبل ثلاثة أرباع المعمورة .

إن ازدهار حضارات الشرق القديم بعد الثورة الاشتراكية في الصين ، وحروب التحرير في الهند الصينية ، والاستقلال الوطنى في الهند ، والثورة الاسلامية في ايران ، والنهضة الحديثة في بلاد ما بين النهرين وثورات الخليج ، والثورة العربية انطلاقا من مصر ، وحرب التحرير في الجزائر والانتفاضة في فلسطين ، وحركات التحرر في العالم الثالث كله، ونشأة وعى عالمى جديد ، عدم الانحياز ، التضامن الاسيوى الافريقى ، اصوات الاغلبية في الامم المتحدة ، اجماع انسانى جديد على مقاومة الصهيونية والعنصرية ، وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها ، وانشاء نظام عالمى جديد ، ونظام اعلامى جديد ، ونظام ثقافى جديد ، كل ذلك يوحى بميلاد عالم جديد ، تتغير فيه موازين القوى بين المركز والاطراف ، وتنتقل فيه الروح من الغرب إلى الشرق من جديد ، وكما بدأت في الشرق أول مرة . وتوضع مسألة : لمن الريادة اليوم ؟

Joseph Needham : Science and Civilization in China (7 Vols)
Cambridge.

(٧٤)

إن عودة مسار الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد هو عود إلى العمق التاريخي في الوعي الانساني . فشعوب الشرق خاصة وحضارات العالم الثالث عامة شعوب وحضارات تاريخية ، يرتد إليها من جديد « فائض القيمة التاريخي » الذي تراكم في الغرب ويعود الآن إلى الشرق^(٧٥) . إن هذه الشعوب التاريخية تعود من جديد إلى المركز ، وتأخذ مكان الريادة بدلا من الوعي الأوربي الأقل عمقا في التاريخ . فإذا كان الوعي التاريخي في العالم الثالث يمتد إلى سبعة آلاف عام في الصين والهند وفارس وما بين النهرين ومصر فإن الوعي الأوربي لا يمتد أكثر من ألفي عام منذ ظهور المسيح حتى الآن أو الفين ونصف إذا أضفنا مصدره اليوناني . فالوعي التاريخي في العالم الثالث اعمق جذورا من الوعي الأوربي سبع مرات . وقد يكون أحد اسباب القصور الآن في الوعي السياسي لدى شعوب العالم الثالث هو أنه لم يقم على اساس وعيه التاريخي ، وآثر ، نظرا لقياداته النخبوية ، أن يكون وعيا سياسيا « علمانيا » على النمط الغربي ، ليبراليا ، قوميا أو ماركسيا . إن ما يسمى الآن بالعالم الافريقي الاسوي الامريكي اللاتيني هو في الحقيقة العالم القديم ، وكأن التاريخ يعيد نفسه .

ولأنها لمسؤوليتنا نحن ، المفكرين في البلاد النامية ، أن نعيد وصف مسار الروح في التاريخ من الشرق إلى الغرب أولا ، ثم من الغرب إلى الشرق ثانيا ، وأن نكتب فلسفة جديدة للتاريخ ترد الاعتبار إلى الشرق وتحمج الغرب ، وتصف مسار الروح على مدى سبعة آلاف عام في حضارات الشرق القديم ونهايتها في الالف عام الاخيرة في الوعي الأوربي . فليس من المعقول أن يصوغ الوعي الأوربي الاقصر امتدادا فلسفات في التاريخ ، ويعطى نفسه أكثر مما يستحق وغيره دون ما يستحق ، وأن تتخلي حضارات الشرق القديم الاطول امتدادا عن صياغة فلسفات جديدة في التاريخ ، تسترد لنفسها ماتستحق ، وتنزع عن غيرها مالا يستحق ، وأن يتم ذلك بشعور محايد كباحثين غير أوربيين . ولندرس

(٧٥) فائض القيمة التاريخي ، هو المصطلح المفضل لدى صديقنا د. أنور عبد الملك . انظر : رشح الشرق ص ٣٤ - ٤١ .

ايضا تطور الشعور غير الأوربي ، شعور البلاد النامية ، الوعي الانساني الجديد ، وأن نبين بعد مرور حوالى قرن ونصف من الزمان على وصف هيجل لتطور الحضارات ، وضع هذا الشعور باعتباره الحافز الأكبر للوعي الانساني كله . وإذا كان هيجل قد جعله نفسه ملاحظا باسم الوعي الأوربي وهو في الذروة لحضارات الشرق القديم فإننا اليوم نسترد وعينا من أن يكون ملاحظا ليصبح ملاحظا ، ويتحول الوعي الأوربي كما جسده هيجل إلى وعي ملاحظ . وهذه إحدى سمات التحرر المعرفي ، والتحول من مستوى الموضوع إلى دائرة الذات . ولا يعنى ذلك أى وقوع فى القومية أو الشوفينية بل يعنى برنامج عمل يمكن تقديمه للباحثين عن وضع شعور العالم الثالث فى التاريخ البشرى الآن وهل يمكن أن تكون له الريادة إذا طلب منه ذلك أو إذا وجد نفسه مسئولا عنها فى يوم ما^(٧٦) ؟

٣ - صورة الشرق والغرب فى وعي الانا والآخر

إن الذى يحرك مسار التاريخ هى الصور الذهنية المتبادلة التى تكونها الشعوب والحضارات عن بعضها البعض حتى تتحول إلى صور نمطية^(٧٧) توجه السلوك الفردى والجماعى ، للقيادات وللجماهير ، اقديما واحكاما نحو بعضها البعض . فما هى صورة الشرق فى الوعي الأوربي ؟ وما هى صورة الغرب فى الوعي الشرقى ؟ وما هى صورة كل من الشرق والغرب فى وعي الانا ؟ ان الغرب هو الآخر بالنسبة للشرق ، والشرق هو الآخر بالنسبة للغرب . فعلاقة كل منهما بالآخر هى علاقة الانا بالآخر . اما بالنسبة لنا فالآخر بالنسبة لنا هو الغرب وليس الشرق . الآخر هو الند والغريم ، وليس الصديق أو الحليف . وهو الغرب الذى نعيشه منذ فجر النهضة العربية الحديثة . لقد عشناه من قبل فى اليونان أولا ثم فى الحروب الصليبية ثانيا ، ثم فى الاستعمار الحديث ثالثا . أما الشرق بالنسبة لنا فليس الآخر . فنحن لانعيش

(٧٦) « هيجل وحياتنا المعاصرة » فى « قضايا معاصرة » ح ٢ ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٧٧) صور نمطية images stéréotypées .

آسيا قدر مانعش أوربا بالرغم من الدعوات القائمة على « ربح الشرق » ،
وبالرغم من إنتشار الاسلام شرقا قبل انتشاره غربا ، في آسيا قبل اوربا .
ولكن نظرا للقرب الجغرافى بيننا وبين الغرب ، عبر البحر المتوسط ، ونظرا
لخضارة الغرب التى تم نقلها واستيعابها وتمثلها منذ اليونان قديما وعلاقتنا
التجارية معه ابان عصرنا الذهبى ثم نقله لنا فى أواخر العصر المدرسى ، الترجمة
العكسية من العربية إلى اللاتينية ثم بداية الاستعمار الحديث وصراعنا معه ، ثم
بداية تحديث مجتمعاتنا على النمط الغربى - كل ذلك جعل الآخر بالنسبة لنا هو
الغرب وليس الشرق .

وصورة الشرق فى وعى الغرب هى أنه يمثل بدايات الوعى الانسانى ،
الانسانية فى مرحلة الميلاد، بلا وعى ولا ارادة ولا عقل ، مجرد كائن عضوى
اشبه بالكائنات الطبيعية الجامدة أو الحية على اكثر تقدير . ليس به فكر أو
علم ، انسانية مجردة مثل الاحجار . وهو موطن السحر والدين ، والخرافات
والاوهام ، وظلام المعابد وتعاويد الكهان . كل ما فيه تخلف فى الملبس
والسكن والمأكل والمشرب وسائر نواحي العمران . كثافته السكانية أحد
مظاهر تخلفه ، نسل وفير ، وكوارث طبيعية من الفيضانات تجبّد الالوف .
لا يعرف حرية الافراد بل دكتاتورية الحكام على ما هو معروف فى « الاستبداد
الشرقى » . نظامه الانتاجى خاص به ، وهو « نمط الانتاج الاسيوى » . هو
مأساة بحد ذاته كما هو معروف فى « المأساة الاسيوية »^(٧٨) . نهضته الحالية فى
الدول المصنعة حديثا فى كوريا ، وتايوان ، وهونج كونج ، وسنغافورة ،
وتايواند تمت برأس المال الغربى وبالتكنولوجيا الغربية . ونهضة اليابان الحالية
قامت بعد تمثل الغرب وتقليد علمه وصناعته . ولم يكن عجباً أن تم القاء أول
قنبلة ذرية من الغرب على الشرق ، من الجنس الابيض على الجنس الاصفر .

وصورة الغرب فى وعى الشرق تكاد تكون عكسية . فالغرب فى وعى
الشرق نموذج التقدم والنهضة ، والحداثة والتغير الاجتماعى والمستقبل . هو نمط

Gunar Myrdal : The Asian Drama (3 Vols). (٧٨)

للتحديث ، وقدوة للمستقبل خاصة بعد أن ذاع النموذج الغربى من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الاعلام مما انشأ فى كل وعى لا أورى ولدى كل شعب خارج أوروبا ظاهرة « التفرغ » . وهو مهد العلم والاكتشافات العلمية والنهضة العلمية وتطبيقاتها فى الصناعة وما نتج عنه من تكنولوجيا متقدمة . وهو نموذج لحضارة الانسان ، وحقوق الانسان والمواطن والنظام الديمقراطى البرلمانى التعددى . كما اصبحت العقلانية الاوربية نموذجا يحتذى بها فى التفكير والترشيد والتنظيم الاجتماعى . وأصبح التخطيط العمرانى الاورنى نمطا عاما وشاملا يوجد فى كل المدن خارج أوروبا وتسمى المدينة الأوربية خارج اسوار المدينة القديمة . تنافسه بعض بلدان الشرق مثل اليابان فى مشروعه الانتاجى وتتحلده غربا مضمرا ، تحول هزيمتها العسكرية أمامه إلى نصر اقتصادى .

أما بالنسبة لنا فإن صورة الشرق فى وعينا القومى صورة غامضة ، ليس لها حدود . قلبنا معه ولكن عقلنا مع الغرب . نعجب به ولكن نتحالف مع غيره . اليابان ثم كوريا أوضح بلدانه لما تمده لنا من منتجات وصناعات الكترونية للاستهلاك الحديث استردادا لأموال النفط منا ومن الخليج . وقد تراءى الصين الشعبية فى أذهاننا كنموذج للثورة الاشتراكية، وكفاية حاجات الالف مليون نسمة، وما ينالنا منها من أقمشة شعبية وأدوات كتابية . وقد يكون مصدر التوابل للأطعمة الحريفة والحلوى الشرقية والاعانى والافلام الهندية، أغانى الحب والمؤامرة ، بنات الشعب والأمراء . وجاء كسر احتكار السلاح أخيرا ليكشف عن جانب مجهول فى حياة الشرق ، الصناعة العسكرية ، والمعونة الفنية لبناء السدود والطرق العامة ، والفن الرفيع ، الموسيقى والاوراء، كما تعلن عن ذلك مراكز الثقافة للبلدان الشرقية فى عواصمنا . ونادرا ما يظهر المسلمون فى آسيا الا فى صورة العنف السياسى والكوارث الطبيعية حتى برزت صورة المجاهدين فى افغانستان أخيرا كنموذج للايامن وللاستقلال الوطنى ضد الاحتلال والغزو الاجنبى . كما اثار اعجابنا مقاومة غاندى السلمية للاستعمار، وتعاطفه مع قضايانا الوطنية ، استقلال

مصر ، وحقوق شعب فلسطين بعد أن اتحدنا معا في يوم ٢٢ فبراير ١٩٤٤م يوم الطلاب العالمى، عندما اطلق الاستعمار البريطانى النار على مظاهرات الطلاب فى مصر والهند فى آن واحد. وندكر بخارى وسمرقند وطشقند وبلخ وفرغانه كبلدان اسلامية انحسر عنها الحكم الاسلامى بعد ضعف بغداد ودمشق والقاهرة ، مركزها الطبيعى ، وهى فى الاطراف ، وشدها نحو مركز آخر أقوى فى روسيا القيصرية .

أما صورة الغرب فى وعينا القومى ، فهو الآخر بالاصالة فى وعى الأنا. وهى التى يهدف « علم الاستغراب » إلى تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا والآخر إلى علم دقيق ومنطق محكم وجدل تاريخى . فجدل الأنا والآخر واقع لا ينكره أحد . والأنا الحضارى لا يحتاج إلى اثبات . فمنه خرجت الصحوة الاسلامية والثقافات القومية . والآخر بالنسبة لنا هو الغرب الذى نعيشه منذ بداية الاستعمار القديم منذ الحروب الصليبية ، والكشوف الجغرافية حتى الاستعمار الاستيطانى الحديث . وهو نمط الاستهلاك الذى يصدر لنا منتجاته والتى نستوردها نحن حتى نصل إلى مستوى العصر واسلوب حياته . وهو نموذج العلم والعقل ، يعطى المنهج والمنطق ، ويرشد إلى الحس السليم . وهو ايضا نموذج الحرية والديمقراطية والمجتمع المدنى ، والنظام الليبرالى ، والتقدم والنهضة . كان نمطا للتحديث فى فكرنا المعاصر بتياراته الثلاثة .

ان جدل الأنا والآخر واقع فى كل مجتمع ولدى كل شعب . الأنا بمفرده نرجسية وغرور ، والآخر بمفرده تبعية وتقليد . لا يوجد مجتمع ليس به انا والا كان فى حاجة إلى اثبات وجوده أولا . وقد حدث ذلك فى مجتمعاتنا فى حركات التحرر الوطنى . « أنا اتحرر فأنا إذن موجود » . ولا يوجد مجتمع ليس به آخر . فالآخر بالنسبة لأمريكا الشمالية هى روسيا الاشتراكية . والآخر بالنسبة لروسيا الاشتراكية هى أمريكا الشمالية . والآخر بالنسبة لليابان هو الالابانى ، العالم الاجنبى كله . والآخر بالنسبة للاورى ، الآخر القريب الصديق العدو أمريكا أو العدو الصديق روسيا ، والآخر البعيد العدو الدائم ، مصدر المواد الأولية والاسواق والشعوب المتحررة حديثا فى افريقيا

وآسيا وأمريكا اللاتينية . والآخر بالنسبة للصين هو الاتحاد السوفيتى المنافس والغريم أو أمريكا العدو المذهبي أو الصديق المصلحي ، أو اليابان العدو القديم أو الجار ذو القرب . والآخر بالنسبة إلى كوريا الجنوبية الصين الأب الروحي أو اليابان العدو التقليدي أو كوريا الشمالية الاخ الوطنى والعدو المذهبي . ولكن يظل الآخر بالنسبة لنا هو الغرب وكذلك بالنسبة إلى كل شعوب القارات الثلاث : افريقيا ، وآسيا ، وأمريكا اللاتينية .

والامر بالنسبة لنا أولا هو التحرر من الآخر الأوحد وهو الغرب . فوضع الانا في المنطقة الوسطى من العالم ، في قلب الحضارات ومركزها وموقعها الجغرافى وثقلها التاريخى يجعل الآخر عندها آخرين ، الآخر الغربى الذى ساد وأصبح هو الاطار المرجعى الاوحد ، والآخر الشرقى الذى تمتد جلوره في التاريخ عبر سيناء وآسيا والجنوبى عبر السودان وأفريقيا . وثانيا إيجاد ميزان التعادل بين الآخرين الغربى والشرقى الجنوبى حتى لا يتحاز القلب إلى الآخرين وحتى يستطيع القلب أن يستقبل ريح الشرق التى تهب عليه . وأن يشعر بمسار الحضارة الجديد في التاريخ في طوره الجديد ، من الغرب إلى الشرق . وأمريكا اللاتينية هى جزء من بعدنا الجنوبى . فخط الاستواء يعبرها من آسيا وافريقيا ، وكما هو واضح في حوار الشمال والجنوب . أو على الاقل هى الغرب الجنوبى بالنسبة لنا في حين أن الغرب التقليدى بالنسبة لنا هو الغرب الشمالى أو الشمال . فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبى (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الاطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبى إلى مركزها الشمالى . وبالتالي يتحقق الهدف الاقصى من « علم الاستغراب » .

خاتمة : النقد الذاتى وحدود العمر

ختاماً لهذه المقدمة في « علم الاستغراب » وبعد ان انتهت صياغتها بانته عيوبها . فالعيوب لاتظهر الا في النهاية ، وأوجه النقص لاتتكشف الا بعد الاكتمال . فهناك فرق بين الإمكان والتحقق ، بين عالم الازهان وعالم الالعيان . الاول كما له سهل ونظري ، والثانى ناقص ومعاب . وأن كل المشاريع

في اذهان اصحابها تبدو قبل التحقق حلما ثم تنكشف بعد التحقق واقعا ناقصا . ثم يستثمر هذا النقص في مشروع آخر يبدو كاملا قبل التحقق ثم تنكشف عيوبه بعد أن يتحقق وهكذا . وحتى لو تمت اعادة صياغة هذه المقدمة من جديد لتتلافى اوجه النقص وللاقترب من الكمال النظري الاول لبدت عيوب اخرى . وتلك طبيعة التحقق العملي للمشروع النظري . فرق بين التمني والواقع ، بين امنيات الام اثناء الحمل وبين الطفل الرضيع بعد الولادة . الاول مشروع وجود ، والثاني تحقق وجود . والوجود بطبيعته توتر بين الكمال والنقص . ودقة الاحكام يجعله اقرب إلى الكمال وأبعد عن النقص إلى مالا نهاية من محاولات الاحكام . إنما يتعلق الامر باهمية النقد الدقيق لبيان المسافة بين الكمال والنقص ، بين الامكان والتحقق ، بين المشروع النظري والانجاز العملي . ويتم ذلك في حدود العمر مرة واحدة والا ظل الانسان باجئا عن الكمال ، فيتحول الابداع إلى وسواس وتظهر لا مخرج منه إلا التآكل البطيء ، والذاتية الفارغة ثم انقضاء العمر طبعا لقاعدة « افعل فتخرج الاشياء إلى المنتصف ، وكرر الفعل فينقضي العمر » .

١ - محاولة في النقد الدقيق

ويمكن إجمال أوجه القصور في هذه المقدمة في « علم الاستغراب » في عدة نقاط اساسية وعلى النحو الآتي :

١- التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية ، بين العلم الجديد والمعلومات القديمة . وقد نشأ ذلك من الرغبة في الكتابة على مستويين ولجمهورين أو قارئین : الاول مستوى التخصص الدقيق ولجمهور الخاصة من العلماء وأهل الاختصاص الذين ييغون الجديد . والثاني مستوى المعلومات العامة ولجمهور الطلاب الراغبين في العلم . كتاب تعليمي لطالب العلم وفي نفس الوقت ايماء لطالب الفكرة . ولما كانت حضارة الآخر هو موضوع الدراسة وليست حضارة الانا كان من الضروري عرضها قبل تحليلها ، وتقديمها قبل الحكم عليها والا وقع التحليل في فراغ، وكان الوصف للشيء .

في حين أن حضارة الانا معاشة بين المؤلف والقارئ يمكن تحليلها ووضعها مباشرة دون عرض أو تقديم لها^(٧٩). كان الهدف أن تكون هذه المقدمة النظرية عن الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » دليلاً للطالب الجامعى فى الدراسات العليا حتى يختار المذهب أو الاتجاه أو الفيلسوف وهو على دراية بموقعه من خريطة الفكر الأوربى . وفى نفس الوقت كان الهدف هو قراءة ما بين السطور ومعرفة الاتجاه العام والقصد الكلى للوعى الأوربى . كان ذكر الفيلسوف موطنه وحياته ومؤلفاته بالعربية وبالانجليزية وسنوات إصدارها الأولى معلومات مفيدة للطالب ، وتحليل افكاره والحكم عليه رؤية موحية للاستاذ. كان مضمون الفلسفة مهما للموضوع وكانت صورتها العامة مهمة للذات . لذلك آثرت أن تخرج المادة العلمية مزيجاً بين الموضوع والذات ، الفلسفة الأوربية كما أعيشها ، احلل نفسى كما أحيا ثقافة الغير ، الحرص على الاتجاه قدر الحرص على المؤلفين ، التمسك بالفلسفة قدر التمسك بالفلاسفة ، ذكر المذاهب قدر ذكر الشخصيات فى وعى حول شخصياته إلى مذاهب ، اسماء وصفات . لا تذكر الطبقات المختلفة وترجماتها خشية الأثقال ، ولكن توارىخ الطبقات الأولى لمعرفة التطور الزمانى للفيلسوف ، واثبات تاريخية الوعى الأوربى . قد يقع خطأ هنا أو هنالك . وهى أخطاء تحتويها قواميس الفلسفة ذاتها . مهمة اجيال قادمة من المستغربين التحقق من صدق توارىخها كما فعل المستشرقون مع توارىخ حياه فلاسفتنا القدماء . وقد توجد أخطاء فى عرض هذا الفيلسوف أو ذاك . إنما المهم هو الحكم العام عليه ، ومكانته فى المذهب ككل ، ومكانة المذهب فى تطور الوعى الأوربى . هناك على الأقل الحد الأدنى من المعلومات التى تسمح بالحكم على الفيلسوف داخل مذهب ، توجه الطلاب ، وتعطى الإنطباع الاول لمزيد من الدراسة فيما بعد ، مجرد توجيه للبحث وافترض فيه ، وليس تحقيقه والقيام به بالفعل ، دليل للبحث العلمى أو برنامج للدراسات العليا الموجهة حتى لا تتناثر الموضوعات عفواً وعشوائياً والتى سرعان ما يطوها النسيان .

(٧٩) وهذا هو الذى حدث فى البيان النظرى الاول عن الجبهة الاولى « موقفنا من التراث القديم » . انظر « التراث والتجديد وموقفنا من التراث القديم » ، للمركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة

ب -- صعوبة التصنيف والاختيار . نظرا لتداخل المذاهب الفلسفية وتولد بعضها من بعض، وقسمة بعضها من بعض، وجمع بعضها لبعض كما تفعل الخلابا الحية حين تتكاثر أو تموت. صعب تصنيفها تصنيفا دقيقا كما صعب وضع الشخصيات وضعا جامعا مانعا في مذاهبها نظرا لأنها تجمع بين أكثر من مذهب . فكل تصنيف يقابله تصنيف آخر، وكلاهما لا يخلو من بعض جوانب الصحة . ومع ذلك يتكون الفكر الأوربي من شخصيات تكوّن مذهباً أكثر مما يتكون من مذهب يحتوي على شخصيات . لذلك ارتبطت المذاهب باسم اصحابها مثل الديكارتيّة ، والكانطية ، والهيغلية ، والماركسية ، والبرجسونية .. الخ . على عكس التراث الاسلامي الذي يتكون من اتجاهات اكثر من تكونه من شخصيات . فهناك الفلسفة الاشراقية ، ولا يقال السينوية أو الفارابية . كما أنه يسهل ذكر الشخصيات في اطار المذهب لأنها اسهل معرفة . إذ يتطلب المذهب معرفة بالدوافع والمقاصد الاساسية في الوعي الأوربي . وهو ما يتطلب تحليلا في الاعماق للكشف عما وراء الشخصيات . ومازال جيلنا أثرا بدراسة الشخصيات اكثر من دراسة المذاهب على نحو نمطي : فلان حياته وعصره ومذهبه . لذلك غلب عرض التيار من خلال الشخصيات كما تكشف اشكال الموزايكو أو الاراييسك عن الاتجاهات الهندسية العامة، وكما توضع حبات العقد في خيط واحد . عيها التراص والتجاور والتخارج . وميزتها الرصد والترتيب والتجميع . ومع ذلك يظل التركيز على الشخصيات معابا لأنه يعطي أمانا مزيفا لطالب ، يظن أنه يدرس موضوعا وهو يرتدى حلة الآخرين . كما أنه قد لا يتعرف على رؤية الفيلسوف لواقعه إذ أن الفيلسوف وعي حضاري والطالب خارج عنه . كما أنه يمنع الطالب من رؤية الواقع مباشرة سواء واقع الفيلسوف أو واقعه الخاص .

كما تصعب الإشارة إلى كل الفلاسفة والمفكرين والكتاب. بل اقتصرنا على البارزين منهم والذين تشهد لهم قواميس الفلسفة العامة . واستبعدنا المفكرين المحليين القوميين الذين لا يذكرون إلا داخل القواميس القومية الخاصة. ولكن الحديث عن المعروفين جدا في ثقافتنا المعاصرة مثل ديكارت وكانط وهيغل

وماركس ووليم جيمس وبرجسون يمثل صعوبة كبرى نظرا لطول معرفتنا بهم. ويُعد الحديث عنهم من نافلة القول نظرا لوجود صورة ذهنية لهم في وعينا القومي . وقد يكون من الافيد الحديث عنهم هم أقل منهم شهرة والذين نحتاج لهم صورا ذهنية نعيشها بالاضافة إلى الكبار . ولم نشر إلى كل المؤلفات للفيلسوف بل لى أشهرها ، ولا إلى كل الطبقات بل إلى الاولى منها للتعرف على تطور الفيلسوف ، ولا إلى كل الترجمات فإن ذلك أدخل في دراسة اكبر عن الشخصية أو المذهب أو العصر . وآثرنا عدم ذكر اسماء الاعلام والمؤلفات بالفرنجية حتى لا نثقل على القراء الوطنيين ، وتخفيفا للطباعة ، وتأجيل ذلك لحين تنفيذ المشروع ذاته بالرغم من صعوبة قراءة اسماء الاعلام بالعربية دون الافرنجية، واحتماله أكثر من ترجمة عربية للمؤلفات واعمال الفلاسفة .

كما تبدو صعوبة الثالثة في التذبذب بين العصور والتأريخ بالقرون خاصة منذ الخامس عشر حتى العشرين، بعد أن أصبح كل قرن يمثل مذهبا: النهضة في السادس عشر ، والعقلانية في السابع عشر ، والتنوير في الثامن عشر ، والوضعية في التاسع عشر ، والوجودية في العشرين ، وبين المذاهب المتداخلة مع العصور والمعارضة لها . فالقرن التاسع عشر هو في نفس الوقت عصر الوضعية (دارون، كومت، سبنسر) وعصر المثالية المطلقة (هيجل، شلنج)، والعشرون عصر الوجودية وعصر التحليلية وعصر البنيوية وعصر التفكيكية . فهناك تضاد: احانا بين العصور والمذاهب، في عصر واحد ينشأ تياران متعارضان، كما تتداخل العصور مثل تداخل آخر الثامن عشر واول الثامن عشر، وآخر التاسع عشر واول العشرين . لذلك تعطى الأولوية للمذهب حتى ولو كان ممتدا في أكثر من عصر . وإذا كانت المذاهب تعبيرا عن روح العصر فكيف تفرز روح العصر مذهبين متضادين؟ في هذه الحالة آثرنا المذهب على العصر، وتعددية المذاهب على روح العصر، وكأن روح العصر تتشعب في أكثر من مذهب، وتتجلى في أكثر من اتجاه . ولكن المذهب الواحد قد يتفرع إلى عدة مذاهب، ويتضمن عدة جوانب تتداخل مع المذاهب الاخرى . فهناك تيارات مثالية واقعية ، وعقلية حسية ، وفردية إجتماعية . وهى معظم مذاهب الوسط التى حاولت الجمع بين تيارين متعارضين خاصة

في القرن العشرين . وبالتالي صعب تصنيفها في أحد المذاهب نظرا لانها تند عن التصنيف القائم في عصرها . كما أن التيار الواحد يجمع أكثر من فيلسوف تم استعراضهم طبقا لترتيب الزمان حتى يمكن رؤية تكوين الوعي الأوربي في تياراته ومذاهبه المختلفة . وكان المحك في ذلك تاريخ الوفاة نظرا لابتداع الفيلسوف في أواخر حياته . وفي حالة تطوره يكون مذهبه الأخير هو المقياس . ولكن تفاوت الفلاسفة في الاعمار بين من توفوا صغار السن في الثلاثين ومن توفوا شيوخا فوق الثمانين جعل التحديد الزماني صعبا للغاية . كما أن وجود ارهاصات للتيار قبل ولادته ثم استمراره وتمثيله في شخصيات في عصور لاحقة جعل وضع حد زمني للتيار بداية ونهاية أمرا صعبا للغاية . فالتيار في حاجة إلى زمان حتى يولد ، وإلى زمان ثان حتى يزدهر ويكتمل ، وإلى زمان ثالث حتى يتلاشى .

من أجل ذلك كله قد يفوتني فيلسوف ، هنا أو هناك ، أو مذهب صغير فرعى ، في عصر أو في غيره . وقد انخطيء في التصنيف أو في حكم أو في وصف أو في تاريخ نظرا لتداخل المذاهب ، وقد لا أولى بعض الفلاسفة الكبار حقهم ، وقد اذكر فيلسوفا اصغر على نحو مطول وفيلسوفا اكبر على نحو مختصر . ولكن المهم هو الرؤية العامة للمذهب وللتيار كقصد رئيسي في الوعي الأول . مايم هو « البانوراما » وليس الوقائع الجزئية والاسماء الفردية . مايم هو تجميع الفلاسفة في خيط واحد كحبات العقد من أجل صنع مجموعة من العقود تزين عنق الوعي الأوربي . ومع ذلك لا يعفى ذلك من الخطأ والنسيان .

ج - وتختلف اساليب الفصول لدرجة عدم التجانس وكأن كلاً منها قد كتب لقارئ بعينه . فكتب الفصل الأول « ماذا يعنى علم الاستغراب ؟ » بروح الخطابة للقارئ العريض حتى يتأسس العلم في وعي الناس وفي روح المواطن العادى . وكتبت الفصول الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس وهي فصول التكوين تكوين الوعي الأوربي في مرحلة المصادر (الثاني) وبداية (الثالث) ، والذروة (الرابع) ، ونهاية البداية (الخامس) ، وبداية

النهاية (السادس) للطلاب والمتعلم والدارس والباحث من أجل وصف تكوين
الوعى الأورنى لمن لا يعلم . ولمن يعلم فإنه يكون تأكيداً على ما يعلم . ففيها
روح التلميذ والتعليم والمعلم ، روح المدرسة والفصل والامتحان . وكتب
الفصل السابع عن البنية للاستاذ والممارس والمتمرن والعارف ، وهو لب علم
الاستغراب . وكتب الفصل الثامن والاخير عن المصير للسياسى والمخطط
للسياسات القومية للشعوب بروح التنبؤ بمسارات الحضارة الانسانية فى
المستقبل

كما تختلف فصول التكوين عن فصل البنية كما إذا اعتبرنا الفصل الاول
« ماذا يعنى علم الاستغراب؟ » والفصل الاخير « مصير الوعى الأورنى »
خاتمة . إذ يشمل التكوين خمسة فصول : المصادر ، البداية ، الذروة ، نهاية
البداية ، بداية النهاية . وقد كان فى الاصل واحدا « تكوين الوعى
الأورنى » . ولكن تشعب التكوين . كان من المستحيل عرض نشأة الوعى
الأورنى وتطوره على مدى عشرين قرناً فى فصل واحد . وقد كان يحدث تراكم
تاريخى قرناً بعد قرن . لذلك سهل عرض ستة عشر قرناً فيما يسمى بالفكر
الأورنى فى عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسى وعصر النهضة لأن التراكم
التاريخى لم يكن قد اشتد بعد . ثم اشتد بعد ذلك قرناً بعد قرن . فالقرن الثامن
عشر اكتر تراكماً من القرن السابع عشر فكلاهما بداية الوعى الأورنى . والقرن
التاسع عشر ، الذروة ، اكتر تراكماً من القرنين السابع عشر والثامن عشر .
والقرن العشرين اكتر تراكماً على نحو بارز من القرون السابقة كلها ، التاسع
عشر ، والثامن عشر والسابع عشر . ولما تضخم القرن العشرين اكتر مما يجب
انشطرت اثنى عشر بنهاية البداية حتى الظاهريات وبداية النهاية فى الوجودية
وماركسيات القرن العشرين ومنها مدرسة فرنكفورت والشخصانية والتوماوية
الجديدة والاوغسطينية الجديدة والتحليلية والتفكيكية . كان يمكن ترك القرن
العشرين متورماً يعلن عن ذروة التراكم التاريخى فى نهاية الوعى الأورنى فى ايقاع
ثلاثى بعد المصادر : البداية ، الذروة ، النهاية . ولكننى آثرت أن يلد الوعى
الأورنى بدلاً من تركه امرأة حاملاً منتفخة البطن . وإن كان التراكم التاريخى قد

حدث لدينا عند القدماء في علوم الحكمة من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد في النهاية فإنه لم يحدث لدينا بالقدر الكافي في فكرنا المعاصر لعدم وجود خطة واعية للمسار الفلسفي أو هدف حضارى قومى نسعى إليه يسانده الفكر ويتأسس في التاريخ .

وإذا كانت فصول التكوين من الثالث حتى السادس تصف التطور الزمانى للوعى الأورنى على نحو تتابعى فإن فصل البنية ، السابع ، يحلل الوعى الأورنى في المعية الزمانية^(٨٠) . ونظرا لتضخم التكوين عن البنية فإن البنية بنت التكوين على النقيض من « من العقيدة إلى الثورة » . فالبنية هي الاساس، عشرة فصول من الثالث حتى الثاني عشر ، والتكوين فصل واحد ، الفصل الثاني « بناء العلم » وتحت اسم البناء . وهذا نتيجة لطبيعة الحضارتين الأوربية الطردية ، والاسلامية المركزية . الاولى التي تنفر من المركز طردا فتسير في التاريخ وتخلق البنية، والثانية التي تنشأ من المركز دورانا فتنشأ البنية متحركة في التاريخ .

د - ولكن النقد الأهم والاكثر شيوعا والذي سمعته مرات عدة ليس فقط بصدد هذه المقدمة في « علم الاستغراب » ولكن ايضا بصدد « من العقيدة إلى الثورة » وفي كل كتاباتي السابقة وهو أننى أحلل الوعى الحضارى للانا في تراثنا القديم أو للآخر في التراث الغربى دون اساسه التاريخى الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى تكون فيه . فالوعى الذى أحلله معلق في الهواء لا اساس له ، ماهية مجردة لا وجود لها ، مثالية أفلاطونية لا واقع لها . وهو النقد الماركسى المعروف للفلسفات المثالية . ومع علمى بأهمية هذا النقد ووجهته بل وضرورته من أجل احكام البحث العلمى واكماله الا اننى غير قادر عليه و « رحم الله امرأ عرف قدر نفسه » . إذ يحتاج ذلك إلى جهد تاريخى لا طاقة لى به . كما يحتاج إلى تكوين اساسى لم أحصل عليه ، وإلى مزاج فلسفى وطبيعة فلسفية ليس وليست لى . وإنما اترك ذلك لباحثين آخرين يعطون البدن بعد أن اعطيت الروح . ويؤسسون الحامل المادى بعد أن جلبت المحمول عليه .

(٨٠) التابع الزمانى Diachronic ، المعية الزمانية Synchronic .

تكاثف الباحثين ضرورى ، وعمل الفريق أكثر ضرورة . فالباب مفتوح على مصراعيه بعد أن طرقت وتركته مواربا .

لقد حاولت احيانا وقدر الامكان ولكن منتقلا من البنية إلى التاريخ ، ومحو لا التاريخ إلى بنية . التاريخ بالنسبة لى مجرد سند أو حامل لأكال الصورة دون الوقوع فى الرد التاريخى^(٨١) الذى يقع فيه الماركسيون والتاريخيون الخالص . التاريخ عندى هو فلسفة التاريخ أى تاريخ الوعى والوعى بالتاريخ ، مسار الروح فى التاريخ ومسار الحضارة والوعى فيه . ولا يوجد اشتراط على بين الوعى والتاريخ بل علاقة محمول بحامل ، وماهية بواقعة ، وروح بيدن . العلاقة موجودة ولكن التمايز قائم . وقد يقال اننى استعصت عن غباب التحليل التاريخى بالتحليل السياسى ووضعت الفلسفة فى سوق السياسة بالحديث عن اليمين الديكارتي واليسار الديكارتي ، واليمين الكانطى واليسار الكانطى، واليمين الهيجلى واليسار الهيجلى ، واليمين الوجودى واليسار الوجودى . والحقيقة أن هذين هما اتجاهان فى الفكر ومصير كل مذهب بعد نشأته عند مؤسسه الاول . يتجابه تياران : الاول محافظ نظرى والثانى تقدمى علمى . فاليسار الهيجلى واليسار الفرويدى مصطلحات فى تاريخ الفكر اقرب منها إلى مصطلحات فى علم السياسة . وقد يكون ذلك ايضا تعبيرا عن موقفنا الفكرى فى واقعا المعاصر الذى تتجاذبه قوى اليمين واليسار فى الدين والفكر والاجتماع والسياسة .

٢ - هموم قصر العمر

ولكن العيب الاكبر فى هذه المقدمة فى « علم الاستغراب » هى هموم قصر العمر . فالوقت يمر ، والعمر يقصر ، والاجل قادم . وقد حتم ذلك سرعة الانجاز دون شطب أو تعديل ، صياغة أولى ولا وقت لثانية . يكفى اسلوب التدفق الصادق ، وتكفى الحدوس والرؤى . ولعل جيلا آخر لديه أكثر فسحة من الوقت يكون اقدر على الاكمال لمزيد من الاحكام .

(٨١) الرد التاريخى Historical Reductionism .

١ - كان يهمنى عرض ملحمة الوعى الأورى ، أن أحكى قصته من البداية إلى النهاية، معلنا نهاية وعى الآخر وبداية وعى الانا فى طور تاريخى جديد . كنت أريد أن أعيد كتابة « أزمة العلوم الاوربية » لوسرل من خارج الوعى الأورى ومن باحث لا أورى ، أن أعيد تأليف سيمفونية تمت ، أن اصنف المشروع الأورى ، الذاتية العرندلتالية ، بدايتها وتطورها ونهايتها . فكل حضارة لها مشروع كما أن لفجر نهضتنا العربية الحديثة مشروعا يزدهر الان فى عدة مشاريع عربية معاصرة، ومنها مشروع « التراث والتجديد » . يهمنى القصد العام ، الرؤية الكلية ، البانوراما العريضة ، رؤية طائر فى السماء^(٨٢) . وذلك كله من أجل اثبات تاريخية الوعى الأورى ، وأن المذاهب فيه تنشأ فى ظروف خاصة ، تغطية الواقع العارى بوجهات نظر جزئية ، وأنها تتوالد فيما بينها طبقا لقانون الفعل ورد الفعل ثم محاولة الجمع بين النقيضين فى مذهب ثالث . يهمنى البواعث العامة فى الوعى الأورى ، والمقاصد الكلية والروافد التى ساعدت على اكتشاف عالم الذاتية وتجلياتها فى الفلسفة والادب والموسيقى السمفونية والتصوف . كانت الغاية الحكم على مشروعه المعرفى ، إلى أى حد يقال أنه ملحمة العقل . وإذا كان الامر كذلك فكيف انتهى هذا المشروع إلى تحطيم العقل؟^(٨٣) . كان هم قصر العمر هو الذى دفعنى إلى الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لاجيال اخرى قادمة . أحدد المعالم ، وأضع الاسس ، واترك لغيرى وضع البناء .

ب - حاولت اعطاء وجهة نظر فى تاريخ الفلسفة الأوربية بعد أن مارستها على مدى أربعة عقود من الزمان نصفها خارج مصر ونصفها الآخر داخل مصر . اردت أن اعطى الحصة كلها مرة واحدة. فقد لا يكون فى العمر متسع إذا ما أجلت آداء الرسالة . فالكتابة عندى تخلص من هم ، وتخفيف من ثبعة وثقل. كما أن الكتابة عندى لحظة الفعل واثبات وجود ، لحظة تحرر الانا من

(٨٢) رؤية طائر فى السماء Birdview .

(٨٣) انظر دراستنا « أزمة العقل أم التصار العقل ؟ » ، قضائها معاصرة ج ١ فى الفكر العربى المعاصر ص ٣٤ - ٦٠ .

الآخر بوصفه وموضعته وتحويله إلى موضوع للحكم . اقتضى قصر العمر أن اخرج الثعبان أولا من تحت قميصي ثم بعد ذلك أصفه مدققا محققا طوله وعرضه وسمكه ولونه ، أن أحوله من ذات إلى موضوع ، ومن روح إلى بدن ، ومن عالم الازدهان إلى عالم الاعيان . كما أردت في لحظة عاجلة ، والعمر قصير، ابعاد الخوف من الآخر والتخلص من ارهابه، وتجاوز عقده النقص أمامه التي يشعر بها بعض الباحثين. فالوعى الأوربي موضوع ايضا وليس ذاتا . وأنا ايضا ذات وليس موضوعا . ويمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب وأضمهم في طاوور عرض واكون أنا قائدهم، أوجههم وأحركهم ، واستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء، وطبقا لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي . بل أن آخذ طواير الاعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعا في الاسر ، وأضع كل مجموعة منهم في زنزانه، وأغلق عليهم ابواب السجن . وبالتالي تضيق من نفوسنا رهبة الاعداء . لقد وقع العدو الذي كان منتصرا بالامس في اسرنا اليوم كما حدث مع العدو الاسرائيلي في حرب اكتوبر ١٩٧٣ . وعلى هذا النحو قد تضيق من نفوسنا روح الرهبة أمام الفلسفة الأوربية وقوة الجذب التي نشعر بها تجاهها . كما يساعدنا كثيرا تجميعهم في مذاهب وتيارات واتجاهات على أخذهم جميعا في شتلات في قبضة واحدة حتى لا ينتوه في الاجزاء والافراد والشخصيات والمذاهب التي ما يجمعها اكثر مما يفرقها . هدفنا كان وضع الوعى الأوربي بدلا من تركه مطلق السراح يصول ويجول كيفما شاء ، في سجن كبير ومذاهبه في زنازين متجاورة حتى لا يتوه أحد منهم ونتوه معه في اقتفاء الاثر . الصورة العامة واستعراض الفلاسفة فيه تنزع الرهبة من النفوس . وإذا ما تحول الرائي إلى مرئي (وعى الآخر) وتحول المرئي إلى رائي (وعى الانا) فإن ذلك احدى علامات التحرر ، أن يتحول المخرج إلى ممثل وأن يتحول الممثل إلى مخرج . ان سرد قصة الوعى الأوربي دليل على اكتماله في وعى الانا واحتواء الانا له ، رصده في شريط سينمائي من أوله إلى آخره ، في استعراض عسكري . ألتحرر منه برفع ثقله عن كاهلي ، أحمل همي وهمه وانوء بالحملين. وكان هذا هو السبب في أن ظهر التكوين على أنه تصنيف للفلاسفة

اكثـر منه دراسة لتكوين الافكار أو « تكوين العقل الاورى الحديث » . إنما تلك مرحلة تالية . نحن مازلنا أسرى لسحر الاعلام وبريق الشخصيات . وكان لابد أولاً من فك الاسر ، ويصبح السجين سجانا والاسير أسراً . لقد حاولنا في فكرنا العربى المعاصر أن نتعلم من الفكر الغربى وانتهينا إلى أن أصبحنا ميدانا له وممثلين له وروافد لمذاهبه واتجاهاته . واصبح منا الديكارتيون والكانطيون والهيغليون والماركسيون والوجوديون والتوماويون والشخصانيون الخ . وكثرت لدينا الدراسات عن الفلاسفة الأوربيين على مدى اجيال عدة بالمصادفة دون هدف قومى أو خطة موحدة ، كغايات وليس كوسائل . دروسنا جميع اجتهادات الوعى الأورى ونظراته الجزئية ، الاخطاء وتصحيحاتها بأخطاء أخرى ومجموع الخطأين لا يكوّن صوابا . ونحن لسنا طرفا فيها، ولم تنشأ فى ظروفنا . إن اثبات تاريخية الوعى الأورى جزء من عملية تحرر الانا من الآخر . فالآخر تاريخ والانا تاريخ ، ولكل مرحلة وعصر وابداع. وفى هذا الهم يبدو قصر العمر . ونظرا لقصر العمر أحمل هذا الهم . كان بودى بعد عرض كل مذهب أو فيلسوف ذكر موضوعه فى الفكر العربى المعاصر ، ماذا ترجمنا منه وأية دراسات قمنا عليه وأية فائدة حصلنا عليها وأى نقد وجهنا إليه . ولكنى خشيت أن يطول الامر وأجلت ذلك إلى ميدان للبحث يعمل فيه الجميع عن روافد الفكر الغربى فى الفكر العربى المعاصر .

ج - ومن هموم قصر العمر ايضا أنه لم يعد فى العمر متسع لعرض النظرية ثم تطبيقها كما حدث فى البيان النظرى الاول عن الجبهة الاولى « موقفنا من التراث القديم » منذ عشر سنوات ثم تحقيق اسسه ومبادئه ومناهجه فى كل علم على حدة وكما تم فى علم اصول الدين فى « من العقيدة إلى الثورة » . فى هذه المرة وبحت ضغط هموم قصر العمر كنت أكتب هذا البيان النظرى الثانى عن الجبهة الثانية « موقفنا من التراث الغربى » . وأتى على غير قصد منى يجمع بين النظرية والتطبيق فى آن واحد ، بل كان أقرب إلى التطبيق منه إلى النظرية . لم يتأسس « علم الاستغراب » خاصة من حيث المناهج والموضوعات وان كان قد تم الاعلان عن الاهداف والغايات . فجاء

الفصل الاول «ماذا يعنى علم الاستغراب؟» اعلانا عن حسن النوايا، وجاء الفصل الاخير « مصير الوعى الأورنى » عن الغاية القصوى. ولكن اتت فصول التكوين كلها من الثانى حتى السادس أى اكثر من نصف الكتاب محاولات تطبيقية وحديث فى الموضوع. وقد يقع الفصل السابع وحده « بنيه الوعى الأورنى » فى الموضوع مباشرة وب نفس اسلوب البيان النظرى الاول « موقفنا من التراث القديم » . خشية الا يمتد بنا العمر نظرا لطول الجبهة الاولى واتساعها ، واعادة بناء علومها العقلية العقلية الاربعة وعلومها العقلية الخمسة وعلومها الرياضية والطبيعة والانسانى بفروعها جميعا صدرت هذه المقدمة فى « علم الاستغراب » وهى تلهث وراء الزمن لتلحق بما فات . وقد لا يسعف الزمن باخراج اجزاء الجبهة الثانية الثلاثة : مصادر الوعى الأورنى ، بداية الوعى الأورنى ، نهاية الوعى الأورنى . وإن حدث ذلك فإن اصلاح البيت من الداخل أولا يسبق هدم بيوت الآخرين . يكفى هذه المقدمة أنها حاولت اقامة سور حول البيت دفاعا عنه وحماية له من غزو الآخرين . وقد يأتى جيل آخر كى ينتقل من مرحلة الدفاع عن البيت إلى مرحلة الغزو على مناطق الغزو . هذا هو السبب فى انشغالى فى الجبهة الاولى ، وانقضاء العمر قبل تحقيق الثانية الا فى بيانها النظرى هذا « مقدمة فى علم الاستغراب » . أما الجبهة الثالثة فقد تبقى هدفا ونية ، حماسا وباعثا لى ولغيرى بعد تعرية الواقع من غطاءيه الحضاريين القديم والحديث ، تراثا الانا وتراث الآخر، كى يأتى جيل آخر فينظر له تنظيراً مباشراً وينشأ حضارة جديدة ، ويبدع نصا جديدا بعد تفكيك النصين القديمين .

ولطالما أعلننا عن هذه الجبهة الثانية من قبل كخطة عمل وكمشروع بحث مؤجلين تحقيقه إلى وقت لاحق^(٨٤) . ولحق الوقت ولم يتحقق . فخشية أن يستمر ذلك إلى مالا نهاية حاولت اعطاء الممكن فى حدود العمر المتاح . تكفى الحدوس الاولى والتوجهات الرئيسية . جمعت بين البيان كاعلان والتطبيق

(٨٤) انظر مثلا « موقفنا من التراث الغربى » ، قضايا معاصرة ج ١ ص ٣ - ٣٣ وايضا « موقفنا الحضارى » ، دراسات فلسفية ص ٩ - ٥٠ .

المؤقت تحت ضغط الاجل . فالعمل يتم في الزمان وليس خارجه . والزمان محدود بالاجل ، « ولكل أجل كتاب » . وإذا كان البيان النظرى الاول « موقفنا من التراث القديم » ذا نزعة لاتاريخانية نظرا لأنه يحمل حضارة الانا المركزية التى نشأت علومها حول مركزها ، وهو الوحى الجديد ، فإن هذا البيان النظرى الثانى « موقفنا من التراث الغربى » ذو نزعة تاريخانية لأنه يصف تكوين حضارة تاريخية نشأ بفعل الطرد المركزى بعيدا عن المركز بعد أن اكتشفت عدم اتفاقه مع العقل والطبيعة .

د - ومع ذلك كله ، حاولت أن اجتهد رأبى لوضع اسس علم جديد مازال مجرد نوايا صادقة ، ونيات حسنة ، يظهر بين الحين والآخر فى كتابات المفكرين العرب المعاصرين ، وفى هموم الشباب . بل لقد انتشر فى الصحافة وفى احاديث السياسيين، ولكن لم يتحول بعد إلى علم دقيق . انقله من مستوى الهواه إلى علم المحترفين ، ومن الاعلان عن النوايا إلى اصحاب الصنعة . هذا هو تصور العلم الجديد فى ذهنى . وقد يكون له تصورات أخرى ولا ريب . منهجه تحليل الآخر فى وعى الانا ، والآخر كما احياه . موضوعه الآخر كما هو عليه تكويننا وبنية . غايته التحرر منه، وورده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على اسطورة العالمية، وضياح الرهبة والخشية منه والتوهان فيه . لغته عادية تجمع بين القارىء العريض والمتخصص الدقيق . وهو مجرد نموذج من هذه الصياغة الثانية وليس العلم ذاته بل اقرب إلى الرؤية منه إلى العلم . بل اننى بمجرد أن أنهيت حتى قفزت إلى ذهنى فصول أخرى ، ورأيت بنية أخرى للعلم الجديد ، لعلم متخففا من فصول التكوين الخمسة، ومعطيا نماذج لدراسة موضوعات العلم ، كيف أقرأ الآخر من منظور الانا، وكيف اعيد تقييم مذاهب الآخر ابتداء من مقولات الانا ، وكيف اعيد بناء اتجاهات الآخر العقلانية والتجريبية وفلسفات الحياة بناء على تراث الانا؟ كيف استعمل تراث الآخر كعلوم للوسائل، واستعمل تراث الانا كعلوم للغايات ، كيف اعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم واعيد صياغة علوم الانا كعلوم للعرب ، كيف تستطيع الانا أن تكون بؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر وتبعثره حولها وتجزأته فيها؟ كنت

في حاجة إلى مزيد من التروى لصياغة اسس هذا العلم ، موضوعاته ومناهجه ، أكثر من تطبيقه في تكوينه وبنيته ولكن لم استطع لذلك دفعا^(٨٥) .

اقول ذلك بروح الفقيه القديم الذى يعنى موقف حضارته بين الحضارات يتمثل الاولى ، وينقد الثانية ، ويبدع مرتين ، في تأصيل الذات ، وفي الاستقلال عن الآخر . وهى ليست مهمة مفكر بعينه بل مهمة عديد من الباحثين والمفكرين والعمل كفريق لتطوير العلم بعد تأسيسه ، وللإسهام في احكامه بعد اعلانه كنوايا^(٨٦) . تلك محاولة للنقد الذاتى تعترف مسبقا بكثير من الانتقادات النظرية، ويتلاشى الكثير منها على حدود العمر .



(٨٥) كنت بصدد انهاء كتابى عن « فشته فيلسوف المقاومة » الذى انتهت صياغته الاولى وكنت أود صياغته الثانية ونشره بمناسبة مرور أربعين عاما على احتلال فلسطين ١٩٤٨ ~ ١٩٨٨ وعشر سنوات على معاهدة الصلح ١٩٧٩ - ١٩٨٩ فاندفعت هذه المقدمة في علم الاستغراب من ثانيا الهم الاول .

(٨٦) تمت قراءة « مقدمة في علم الاستغراب » كمخطوط أولا ، فصلا فصلا من كثير من الزملاء وطلاب الدراسات العليا في قسم الفلسفة ، كلية الاداب جامعة القاهرة . لذكر منهم خاصة على مبروك ، محمد عثمان الخشت ، يحيى ذكرى ، ومثابرةم على حلقات النقاش في صيف ١٩٨٩ . ونذكر أيضا د. رمضان بسطويسى، د. بدوى عبد الفتاح، ابراهيم عمر، محمد هاشم، عبد السلام عبد الرشيد وآخرون أتونا على فترات متقطعة . وقد تمت الصياغة الثانية بناء على كثير من الانتقادات التى وجهها الزملاء . فلهم خير تحية وشكر .

□ كشف أسماء الأعلام □

١- يهدف هذا الكشف بأسماء الأعلام مساعدة الباحث على معرفة مواقع الفلاسفة على خريطة الوعي الأوربي من أجل معلومات أولية سريعة عن كل فيلسوف حتى يمكن البناء عليها بعد ذلك بقراءته الخاصة أسوة بكتب تاريخ الفلسفة الأوربية والتي تفتقدها كتب تاريخ الفلسفة بالعربية على الرغم مما يتطلبه ذلك من جهد ووقت إضافيين وزيادة في حجم الكتاب .

٢- تم تقسيم الأعلام في مجموعتين ، الأولى الأسماء الأوربية والثانية الأسماء العربية والأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية تبعاً لجدل الأنا والآخر هو الحدس الرئيسي في الكتاب ، فأسماء الأعلام الأوربية هو الموضوع ، وأسماء الأعلام العربية والأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية هو الذات . ولا يمكن وضعها في كشف واحد ، ديكرت والأفغانى ، كانط وإقبال ، هيجل وابن سينا ، هوسرل وابن رشد . ولما كان الآخر هو موضوع الدراسة وليس الأنا فقد تضخمت أسماء الأعلام الأوربية عن أسماء الأعلام العربية . ولما كان العرب جزءاً من العالم الثالث كان من الطبيعي أن تكون الأسماء العربية مركزاً لأسماء الأعلام في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، فالمسافة الحضارية بين الأفغانى ونكروما وغاندى وماوتسى تونج وجيفارا ليست ببعيدة .

٣- ومع ذلك صعب تصنيف الأنبياء نوح وإبراهيم وموسى وعيسى مع الآخر أم مع الأنا ، وكذلك أعلام اليهود ، سعيد بن يوسف الفيومى وموسى بن ميمون ، وكذلك قدماء الشرقيين ، بوذا وكونفوشيوس . ولما كان هؤلاء مذكورين في الوعي الأوربي ذاته فقد ظهروا مع أسماء الأعلام الأوربية . ولما كانوا أيضاً موضع مقارنات وإحالات مستمرة من الأنا فقد يظهرون أيضاً مع الأسماء العربية ، وكأن الأنبياء وحكماء الشرق وأخبار اليهود نقاط التقارب بين مسارى الأنا والآخر .

٤ — وقد تم ذكر كل أسماء الأعلام الواردة في الكتاب ، فلاسفة ، ومؤرخين ، وعلماء ، وفنانين ، وساسة ، وقواداً ، مما أثقل الكشاف . فالفيلسوف هو الحكيم الشامل ، والفلسفة هى الحكمة الشاملة ، مما صعب معه توضيح معنى الفيلسوف ومفهوم الفلسفة . وتم ذكر أسماء الأعلام فحسب مثل أرسطو والأشعري دون المذاهب مثل الرواقية والاعتزال نظراً لأن الهدف من هذا العلم الجديد هو التحرر من أسماء الأعلام الأوروبية التى تحولت بأشخاصها إلى مذاهب وضمها معاً فى عقد فريد يزدان له جيد الأنا . ولم تذكر أسماء الباحثين والدارسين فى العالم الثالث لأن مؤلفاتهم أقرب إلى الأدبيات الثانوية وليست المصادر الأولى . وتبدو من ترداد الأسماء المحطات الرئيسية فى الوعى الأوروبى ، وكلها تجاوز المائة مرة : ديكارت (١٣٢) ، كانط (١٧٥) ، هيغل (١٥١) ، هوسرل (١٠٩) ، ثم المحطات الفرعية التى تراوح ترددها بين الخمسين والمائة مرة مثل : أوغسطين (٥٠) ، اسبينوزا (٨١) ، لينتز (٥٨) ، هيوم (٥٤) ، فشته (٥٤) ، شلنج (٥٥) ، ماركس (٨٧) ، برجسون (٦٨) بالإضافة إلى المصدرين الرئيسيين : أفلاطون (٦٨) ، وأرسطو (٧٨) . وتسهيلاً للقارئ تم وضع خط تحت الصفحات الرئيسية التى يذكر فيها الفيلسوف .

٥ — وتبدأ الأعلام الأوروبية بالاسم الكبير أولاً ثم الصغير مثلاً : كانط ، أمانويل ، فى حين تبدأ الأعلام العربية بالاسم الصغير أولاً ثم الكبير مثل محمد عبده . ولم يذكر تاريخ الميلاد والوفاة نظراً لوجودهما داخل الكتاب فى الصفحات التى تحتها خط . وهذا لم يمنع من صعوبة التعريب والنقل الصوتى للأعلام الأوروبية مما قد يسبب بعض الاشكالات فى الترتيب الأبجدي العربى ، فدخل الكشافين الأبجدية العربية تبعاً لرؤية علم الاستغراب ، إحالة الآخر إلى الأنا وليس إحالة الأنا إلى الآخر .

٦ — ومع ذلك ، ظلت مشاكل التعريب قائمة ، متأرجحة بين هذا الحل أو ذاك بين النقل الصوتى اليونانى واللاتينى والفرنسى والإنجليزى والألمانى والعربى القديم ، فالنسبة بياء النسبة ، وبالإفرنجية مرة de ومرة of طبقاً لموطن الفيلسوف . والاسم الصغير جيوم بالألمانية وليم بالفرنسية ، وجاكوب بالألمانية ، وجاك بالفرنسية ، ويعقوب بالعربية ، ويوهانس بالألمانية ، وجان بالفرنسية ، ويوحنا بالعربية القديمة ، ويحيى بالعربية ، وبيتر بالألمانية ، وبيير بالفرنسية ، وبطرس بالعربية ، وسيزار يا بالعربية القديمة ، وقيصريّة بالعربية فى أوزب السيزارى . وذلك طبعى والعلم الجديد مازال فى

دور التكوين وحتى تألف الأذن الترجمة الاشتقاقية لاسم **Gottlieb** باسم
« حب الله » .

٧ — وبالرغم من هذا الجهد لم يسلم هذا الكشف من بعض الأخطاء في الترتيب الأبجدي أو
في التعريب المتباين للاسم الواحد أو في أرقام الصفحات فالتصحيح إلى ما لا نهاية ،
ولا حدود للكمال (١) .

(١) شارك في إعداد الكشف الأفرنجي الأستاذ محمد عثمان المدرس المساعد بعسم الفلسفة بكلية الآداب ،
جامعة القاهرة ، فله حالص الشكر ، وعظم الأحر ، وموقور الشناء .

أسماء الاعلام الأوربية

Abel	آبل ٥٥٩
Abravanel, Don Isaac	أبرافانيل ، اسحق ٢٣٤
Abravanel, Judah, (Leon Ibrío)	أبرافانيل ، يهوذا (لون ابريو) ٢٣٤
Abraham	ابراهيم ٧٠٩ ، ٥٣٤ ، ٣٥٧ ، ١٨٣
Proclus	ابرقلس ٢٠٧ ، ٢٠٠ ، ١٥٧ ، ١٥٦ ، ١٥٥ ، ١٣٩ ، ١٣٨
Ibsen, Henrik	إيسن ، هنريك ٦٦
Ibn Gabirol	ابن جبرول ١٥٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٤
Avendawth	ابن داود (أفنداوث) ٢٠٦
Ibn Zaddiq, Josephe de Cordoue	ابن صادق ، يوسف القرطبي ٢٠٢ ، ٢٠١
Ben Ezra, Ibrahim	ابن عزرا ، ابراهيم ٢٠٣ ، ٢٠١
Maimon, Moses ben	ابن ميمون ، موسى ١٨٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣٤ ، ٢٩٤ ، ٥٣٤
Hyppocrate	أبقراط ١٩٣ ، ١٥٤
Apollinarius	أبوليناريوس ١٨٢ ، ١٧٢ ، ١٥٧
Apollus	أبوليوس ١٥٧
-	
٧٩٧	

Appon, Cluny	أبون، كلوني ١٩٢
Epicure	أبيقور ١٧٤، ٣٦٤، ٣٠٢، ٢٥٧، ٢٣٩
Epicurisme	أبيقورية ٦٨٥، ٦٨٣، ٦٨٠، ٢٥٧
Epicurien	أبيقوري ٦٨٢، ٢٩٦
Epicuriens	أبيقوريون ٦٨٦، ١٥٤، ١٢٣
Epliphane	إبيلفان ١٧٠
Epletetus	إبيكتيتوس ١٥٨
Abéiard, Pierre	أبيلاز، بيير ٧٠٥، ٦٨١، ٢٠٧، ١٩٧، ١٩٦، ١٤١
Athénagoras	أثيناغوراس ١٦٥
Agobard de Lyon	أجوبارد الليولي ١٨٩
Adler, Alfred	آدler، ألفرد ٤٧١، ٤٦٠
Adler, Max	آدler، ماكس ٥٥٧، ٤٦١
Adam	آدم ٦٣٤، ١٨٣
Adam de Bouchermesfort	آدم البوشرمفوري ٢١٤
Adam de Bosfeld	آدم البركفيلدي ٢١٤
Adam de Marsh	آدم المارش ٢١١
Adam Belfam	آدم بلفام ٢٠٩
Adenulfe d'Anagni	أدأ ولده الأناجني ٢١٤
Hiddington, Arthers Sir	ادلجتون، آرثر (سير) ٥٨٣، ٥٨٢، ٤٣٨

Edwards, Jonathan	ادواردز، جوناثان
Adorn, Theodor W.	آدورنو، تيودور، و. ٥٦١، ٣٢٤، <u>٣٢٣</u> ، ٣٠٧، ٢٨٣
Adelhard de Bath	أديهارد الباثي ٦٠٥، ٥٦٨، ٥٥٨، ٥٥٧، ٥٥٤، ٥٥٣
Erasmus, Desiderius	اراسموس، ديزيدريوس ٢٣٨، ٢٣٢، ٢٢٨
Artaud	آرتو ٦٠٣
Artias de Cesareo	آرتياس السيزاري ١٩٣
Erdmann	اردمان ٤٩٥
Ardent, Hanna	آردنت، هانا ٥٦٩، ٥٦٤
Ardigo, Roberto	آرديجو، روبيرتو ٤٠٥، ٣٨٧
Aristide	أرستيد ١٦٣
Aristarque	أرسطقريس ٢٤٣
Aristote	أرسطو ١٩٣، ١٩٢، ١٨٦، ١٨٥، ١٧٥، ١٧١، ١٦٩، ١٥٧، ١٥٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٧، ١٩٥، ٢٣٦، ٢٣٤، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ١٨٢، ١٦٧، ١٥٢، ١٤٨، ٣٨٣، ٣٨٠، ٣٧٤، ٣٧٢، ٢٨٧، ٢٨٤، ٢٨١، ٢٥١، ٢٤٥، ٢٤٢، ٦٧٦، ٦٦٩، ٦٦٠، ٦٤٩، ٦٤٣، ٦٤٢، ٦١٦، ٦٠٥، ٥٤٠، ٥٢٩، ٤٩٤، ٤٨٨، ٤٨٧، ٤٨٤، ٧٥٢، ٧١٠، ٧٠٩، ٦٨٦، ٦٨٥، ٦٨٣، ٦٨١، ٦٨٠.
Aristotélien	أرسطلي ٥٢٨، ٤٨٣، ٤٧٤، ٤٤٨، ٢٨٤، ٢٧٥، ٢٦٠، ٢٣٧، ٢٢٠، ٢١٥، ٢١١، ١٣٢، ٨٧، ٤٦، ٧٧١، ٦٨٢، ٦٨١، ٦٨٠، ٦٧٣، ٥٨١، ٢٥٤
Aristotélisme	أرسطية ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ١٩٥، ١٩٠، ١٨٨، ١٨٥، ١٥٧، ١٥٤، ٥٤٤، ٥٣٥، ٤٨٤، ٤٥٢، ٣٨٠، ٢٨١، ٢٤٤، ٢٣٦، ٢٢٢، ٢٢١، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٦، ٧٦٧، ٧٠٥، ٧٠١، ٦٨٢، ٦٨٠، ٦٦١، ٦٥٣، ٦٥٢، ٦١٦
Aristotélisme Rimprique	أرسطية ريمبريكة ٢٨٢

Aristotélisme Chrétien	أرسطية مسيحية
Archimède	أرشميدس
Urmson, J.O.	أرمسون، ج. أ.
Arnauld, Antoine	أرنو، أنطوان
Arnob	أرنوب
Arnold, Matthieu	آرنولد، ماثيو
Arian Candid	آريان كانديد
Eriugene, Johannes Scottus	أريغينا، جان سكوتس
Aréopagite, Denis	الأريوباجي، دينيز
Arius	أريوس
Arians	الآريوسيون
Spinoza, Baroch	اسبينوزا، باروخ
Isaac Stella	اسحق ستيللا
Ismail	اسماعيل
Spengler, Oswald	اسبينجلر، أوزفالد

Platon	أفلاطون
١٧٠، ١٦٩، ١٦٤، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٤، ١٣٦، ١٢٤، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١١، ١٠٠، ٨٥، ٢١٧، ٢١٤، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٥، ١٩٣، ١٩١، ١٩٠، ١٨٥، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٥، ١٧٣، ١٧١، ٣٨٩، ٣٦٤، ٣٥٢، ٣٤٨، ٢٩٤، ٢٩٠، ٢٨٤، ٢٨١، ٢٧٠، ٢٣٧، ٢٢٨، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٥٧١، ٥٧٠، ٥٦٩، ٥٤٤، ٥٣٦، ٥٣٢، ٥٢٩، ٥٢٧، ٤٨٤، ٤٦٣، ٤٥٧، ٤٥٦، ٤٤٨، ٤١٥، ٧٦٦، ٧٥٢، ٦٨٦، ٦٨٥، ٦٨٣، ٦٨٠، ٦٦٠، ٦٥٧، ٦٠٤، ٥٩٨، ٥٩٥، ٥٨٨	
Platoniste	أفلاطوني
٤٨٣، ٢٧٠، ٢٦٨، ٢٣٧، ٢١٧، ٢١٢، ٢٠٠، ١٧٣، ١٧٢، ١٧٠، ١٢٢	
Platonisme	الأفلاطونية
٢٢٢، ٢٠٢، ٢٠٠، ١٩٦، ١٩٥، ١٨٧، ١٨٥، ١٨٠، ١٦٤، ١٥٧، ١٥٦، ١٣٨، ١٢٢، ١١١، ٤٥١، ٤٥٠، ٤٤٨، ٤١٧، ٣٥١، ٢٨١، ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٣٤، ٢٣٠، ٢٢٥، ٢٢٤، ٧٠٥، ٧٠١، ٦٨٢، ٦٨١، ٦٨٠، ٦٦١، ٦٥٦، ٦٥٣، ٥٤٨، ٥٤٧، ٥٤٤، ٥٣٥، ٤٨٤، ٤٥٦، ٧٨٤، ٧٦٧	
Néo-Platonisme	الأفلاطونية الجديدة (المحدثه)
١٨٥، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٣، ١٧٠، ١٧٠، ١٦٩، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ٤١٧، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٢٢، ٢٢١، ٢١٥، ٢١١، ٢٠٧، ٢٠٤، ٢٠٢، ٢٠٠، ١٩٥، ١٩٣، ١٩٠، ٧٠١، ٥٣٠	
Platonisme Illuminative Augustinien	الأفلاطونية الاشراقية الأوغسطينيه
	٦٨١
Platonisme Chrétien	الأفلاطونية المسيحية
	٧٠١، ٦٨٦
Platoniciens	الأفلاطونيون
	٢٣٧، ٢٣٦
Néo-Platoniciens	الأفلاطونيون المحدثون (الجدد)
	٦٨٠، ٢٤٤
Platonists of Cambridge	أفلاطونيو كامبردج
	٢٧٧، ٢٧٥، ٢٧١، ٢٧٠
Plotin	أفلوطين
	٦٦٩، ٦٥٦، ٥٢١، ٢٣٧، ٢٣٤، ١٩٠، ١٧٠، ١٥٦، ١٥٥، ١٣٩
Avenarius, Richard	أفيناريوس، ريتشارد
	٦٣٩، ٤٩٦، ٣٩٧، ٣٩٥، ٣٨٧
Euclide	أقليدس
	٢٦٢، ٢٤٣، ١٥٧، ١٢٣
Géometrie non-Euclidienne	الهندسة اللاأقليدية
	٦٢٣
Acropolite, Giorgios	أكروبوليت، جيورجيوس
	٢٢٣
Acosta, Uriel	أكوستا، أوريل
	٢٣٤، ٢٢٨

Alaric	الاريك
	١٨٣، ١٧٧
Aléxandre	الاسكندر
	٧٦٦، ١٤٥
Aléxandre d'Aphrodise	الاسكندر الافروديسي
Aléxandre de Halles	الاسكندر الهالي
	٢١٠
Alain de Lille	الان الليلي
	٦٥٥، ١٩٩
Albeit	البايت
	٥٥٥
Alpo, Joseph	آلبو، يوسف
	٢٣٤
Albert de Saxe	البر الساكسي
	٢٢٠
Albertus Magnus	البر الكبير
	٢٣٩، ٢٢٠، ٢١٥، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢٠٣، ١٨٨
Althusser, Louis	التوسر، لوي
	٦٧٢، ٦٥٦، ٦١٤، ٦٠٢، ٥٧٧، ٥٦٤، ٥٥٦، ٤٣
Altizer, Thomas J.T.	التيزر، توماس ج. ت
	٧١٢
Aldhelm de Malmesbury	الدهيلم المالمزبوري
	١٨٨
Alcher de Clairvaux	الشر الكليرفووي
	١٩٩
Alfredus Angelicus (de Sareshei)	الفردينانجيليزي (سارشيل)
	٢١٤، ٢٠٧
Aléxandre II	الكسندر الثاني
	٥٣٠
Aléxandre, Samuel	الكسندر، صمويل
	٦٤٨، ٥٤٩، ٤٥٠، ٤٤٨، ٤٤٧
Alquié, Ferdinand	الكيه، فرديناند
	١٨٩، ٣٧٥
Alcuin	الكوين
	١٨٩، ١٨٨
Eliga, Aaron ben	اليجا، هارون بن
	٢٢٦، ٢١٧
Alixando Destua	اليخاندو دستوا
	٤٧٩

Alice	اليس
	٦٦
Allen, Ethan	ألين ، إيثان
	٣٢٤ ، ٣٢٣ ، ٣٠٧
Illyin, A. T.	إيلين . أ. إ.
	٣٦٨
Ambroise, Saint	أمبرواز ، القديس
	١٨١ ، ١٧٩
Sextus, Empricus	إمبريقوس ، سكتوس
	٦٨٠ ، ٢٤١ ، ١٥٨ ، ١٥٥ ، ١٥٤
Emerson, Ralph Waldo	إمرسون ، رالف والدو
	٤٧٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٢ ، ٣٥٠ ، ٣٤٧
Amlen	أملان
	٤٦٤
Amaury de Bène	أموري البيني
	٦٦٩ ، ٢٦٣ ، ٢٠٧
Ammon, Otto	أقون ، أونو
	٣٩٢
Antonelle	أنتونيل
	٣١٦
Engelbert d'Admont	إنجلبرت الادمونت
	٢١٤
Engels, Fredrick	إنجلز ، فريدريك
	٥٦٥ ، ٤٣٢ ، ٤٣٠ ، ٤٢٨ ، ٤٢٦ ، ٤٢٤ ، ٤١٣ ، ٤٠٩ ، ٤٧٢ ، ٣٦٦ ، ٣٦٤ ، ٣٦١ ، ٣٦٠
Angelo d'Arezzo	أنجلو الأريزوي
	٢٢٢
Andreas, Antonius	أندرياس ، أنطونيوس
	١٢٨
Anselme, Saint	أنسيلم ، القديس
	٦٨١ ، ٦٦٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢١١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٠ ، ١٩٦ ، ١٩٥ ، ١٨٨ ، ١٨١ ، ٨٦
Anselme de Besate	أنسيلم البساطي
	١٦٤
Antonius, Saint	أنطونيوس ، القديس
	١٣٨
Anexmanse	انسكمانس
	٤٤٧
Überweg, Friedrich	أوبرفيج ، فريدريك
	٣٨٠ ، ٣٧٦

Oppenheimer, J. Robert	أوبنهايمر، ج. روبرت ٥٨٣، ٥٨٠
Otloh de Saint Emmeram	أوتلوه سانت امرام ١٩٤
Otto, Rudolf	أوتو، رودلف ٥٣٦
Othan de Freising	أوثان الفريزلنجي ١٩٩
Ogarf	أوجارف ٤٠٨
Ogden	أوجدن ٥٩٤
Ortega y Gasset, Jose	أورتيجا اي جاسيه، خوزي ١٠٣، ٨٢، ١٠٤، ١١٤، ٣٣٦، ٣٥٣، ٣٦٣، ٤٧٣، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١، ٥١٩، ٦٢٦، ٦٥١، ٦٥٠
Aurelius, Marcus	أورليوس، ماركوس ٦٨٠، ١٧٦، ١٥٩
Origène	أوريجين ٣٥٦، ١٧٩، ١٧٠، ١٦٨، ١٥٥
Oresme, Nicolas	أوريسم، نيقولا ٢٢٠
Eusebius de Césarée	أوزيبوس القيصري ٦١٣، ١٧٠
Ostash d'Arache	أوستاش الأراشي ٢١٠
Ostwald, Wilhelm	أوستفالد، فيلهيلم
Austrie, John	أوستريك، جان ٣٦٦
Austin, John	أوستين، جون ٤٠٤، ٤٠١، ٣٨٧
Austin, John Langshaw	أوستين، جون لانجشو ٥٩٤، ٥٩٣
August, Empreur	أغسطس، الامبراطور ٦٧٦
Augustin, Saint	أوغسطين، القديس ١٨٠، ١٣٢، ٨٦، ١٤٥، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥

Augstinien	آوغسطينى
	٢٨٤
Augustinisme	الأوغسطينية
	١٩٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٨٤، ٣٧٤، ٥٤٤
	٦٨١، ٦٥٣، ٦٥٢، ٦١٧، ٥٤٦
Neo-Augustinisme	أوغسطينية جديدة
	٧٨٣، ٥٤٤، ٥٣٥، ٤٨٧، ٤٣٩
Neo-Augustiniens	أوغسطينيون جدد
	٦١٣، ٥٤٣
Ockam, William	أوكام، وليام
	١٨٨، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٥٦، ٢٧٣، ٦٨١
Ockamism	أوكامية
	٢٢٠، ٢٢١
Ockamiens	أوكاميون
	٢٢٠
Oken	أوكسن
	٣٩٦
Eucken, Rudolf	أوكسن، رودلف
	٤٧٣، ٥٣٦
Ulrich de Strasbourg	أولريش الستراسبورجى
	٢١٣
Olsen, Regina	أولسن، ريجينا
	٣٥٥
Olle-Laprune	أولليه لابرون
	٦٧٢، ٥٤٦
Ollieu, Pierre	أولييو، بطرس
	٢١٠، ٢١٨
Unamuno, Y Yago, miguel de	أونامونو، أى ايجو، ميجيل دى
	٨٨، ٣٣٤، ٣٣٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨١، ٥١٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٧١٨
Owen, Robert	أوين، روبرت
	٤١٨، ٤١٩
Ebelling	إيبيلنج
	٥٥٩
Idokievich	إيدوكيفتش
	٦٠٠
Italos, Jean	إيتالوس، يوحنا
	٢٠١
Ayer, Alfred Jules	آير، ألفرد جول
	٥٥٣، ٥٩٥، ٦٧١

Rhrenfels, Maria Christian Julius Leopold Karl Freiherr Von	ريجنير. ماريا كريسيان جوليس ليوبولد كارل سيدمن	٤٨٣
Irenaeus, Saint	ايرنيوس ، القديس	١٦٨، ١٦٧
Blaberg	أيزبرج	٦٠٠
Isodore de Séville	إيزودور الاشيلي	١٨٧، ١٨٦
Elischyles	إيسخيلوس	١٢٠
Eckhart, Maister	إيكلهارت ، المعلم	١٥٧، ١٨٨، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٦٤
Eller de Rome	إيلر الرومي	٢١٤
Einstein, Albert	اينشتين ، البيرت	٣٩٧، ٤٤٧، ٤٥٨، ٤٧٦، ٥٧٩، ٦٧٢
Inée de Gaza	إينية الغزوي	١٧٥

(ب)

Babouvisme	البابولية	٣١٦، ٣١٧، ٤١٨
Babouflistes	البابوليون	٣١٥
Babeuf, Graccus	بابيف ، جراكوس	٢٨١، ٣٠٧، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨، ٤١٦، ٤١٨
Patrick, G.T.W.	باتريك ، ج. ت. و.	٥٣٨
Paracelsus, Theophrastus Bombast	باراسلسوس ، ثيوفراسطس بومباست	٢٣٧
Bart, Rolland	بارت ، رولان	٦٠٣، ٦٠٤، ٧١٤
Barth, Karl	بارت ، كارل	٣٥٧، ٤٣٠، ٥٣٥، ٥٤٥، ٥٥٢
Barthélemy de Bologne	بارثيلمى البولوني	٢٠٩

Barthélemy de Lucques	بارثليمى اللوقى ٢١٤
Parménide	بارمنيدس ٥٢٩
Barlaam, Alferbi	بارلعام ، الفرى ٢٢٤
Bariteau	باريتو ٥٦١
Basile, Saint	بازيل ، القديس ١٧١
Basilde	بازيليد ١٦٧ ، ١٦٦
Bachelard, Gaston	باشلار ، جاستون ٦١٤ ، ٥٨٣ ، ٥٨٢ ، ٥٧٧
Bachymère, Georgios	باشيمير ، جورجىوس ٢٢٣
Pavlov, Ivan Petrovich	پافلوف ، ايفان بتروفيتش ٣٩٨ ، ٣٩٥ ، ٣٨٧
Bakunin, Mikhail Alexandrovich	باكونين ، ميخائيل الكسندروفيتش ٤٢٣ ، ٤١٨ ، ٤٠٨
Palamos, Grégoire	بالاماس ، جريجوار ٢٢٤
Palmer, Georges Herbert	بالمر ، جورج هربرت ٣٧٤
Paley, William	بالى ، وليم ٣٤٩ ، ٣٠١ ، ٢٩٩
Ballibar, Etienne	بالبيار ، ايتين ٥٧٧
Pamphilos	پامفيلوس ١٧٠
Panten	پانتن ١٦٩
Pannenberg, Wolfhart	پاننبرج ، فولفهارت ٥٥٩
Bahya, Ben Joséphe Ibn Pakudah	باهيا ، بن يوسف بن باقوده ٢٠١
Bauer, Edgar	باور ، ادمار ٣٩٢

Bauer, Bruno	باور، بروئو
	۶۸۷، ۶۷۰، ۶۵۷، ۴۲۴، ۳۶۶، ۳۶۴، ۳۶۳، ۳۶۲، ۳۶۰، ۳۵۸، ۳۵۷، ۲۶۶
Bauer, Ferdinand Christian	باور، فردیناند کریستیان
	۳۶۲
Baumgarten, Alexander Gottlieb	باویمارتین، الکسندر گوتلیب
	۳۲۰، ۲۸۶
Bowne, Borden Parker	باون، بوردن پارکر
	۵۳۸، ۴۸۷
Bayet, Albert	بایه، البیر
	۴۶۵
Petal, Philipp	بتای، فیلیپ
	۱۱۳
Butler, Joseph	بتلر، جوزیف
	۳۰۵، ۲۹۹، ۲۸۳، ۲۸۲
Pétrarque	پترارک
	۲۳۶، ۲۲۷
Petzhold	پتسهولد
	۴۰۵
Bradley, Francis Herbert	برادلی، فرانسیس هربرت
	۴۴۴، ۳۷۰، ۳۶۹، ۳۶۸، ۲۹۳
Bracciolini, Poggio	براشیولینی، پوجیو
	۲۲۸
Bray, John Francis	برای، جون فرانسیس
	۴۱۹، ۴۱۸
Brightman, E.S.	برایتمان، اِ.س.
	۵۳۸
Price, Richard	پرایس، ریشارد
	۲۹۶، ۲۸۳
Price Henry Habberley	پرایس، هنری هابربی
	۵۹۷، ۵۶۰
Bergson, Henry	برجسون، هنری
	۳۳۹، ۲۹۴، ۱۹۵، ۱۸۹، ۱۸۰، ۱۶۷، ۱۴۴، ۱۲۹، ۱۱۴، ۱۱۰، ۱۰۳، ۹۹، ۶۲، ۲۲
	۴۵۴، ۴۴۹، ۴۴۱، ۴۳۸، ۴۰۲، ۳۹۸، ۳۹۶، ۳۹۵، ۳۹۴، ۳۹۰، ۳۷۸، ۳۷۷، ۳۵۲، ۳۵۰
	۵۰۷، ۵۰۰، ۴۹۹، ۴۹۶، ۴۸۸، ۴۸۷، ۴۸۶، ۴۸۴، ۴۸۱، ۴۷۹، ۴۷۷، ۴۷۶، ۴۷۵، ۴۶۷
	۶۴۹، ۶۴۰، ۶۵۷، ۶۰۷، ۵۸۰، ۵۴۹، ۵۴۷، ۵۴۳، ۵۴۲، ۵۳۹، ۵۳۷، ۵۳۲، ۵۱۹، ۵۱۱
	۷۸۱، ۷۶۸، ۸۱۸، ۷۱۷، ۶۸۵، ۶۷۲، ۶۶۹، ۶۵۷، ۶۵۶، ۶۵۴، ۶۵۲، ۶۵۱
Bergsonien	برجسونی
	۶۱۸

Bergsonism	البرجسونية ٧٨٠، ٦٨٧، ٦٧١، ٦١٧، ٦٠٣، ٥٤٢، ٥٣٠، ٣٩٦
Berdiaev, Nicolai Alexandrovitch	برديايف، نيقولاى الكسندروفيتش ٧١٨، ٥٤٠، ٥٣١، ٥٣٠
Bersuire, Pierre	برسوير، بطرس ٢٢٨
Berkeley, Georges	بركلى، جورج ٤٤٧، ٤٣٨، ٤١٧، ٣٩٦، ٣٤٨، ٣٢٣، ٣٠٤، ٣٠١، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٨٨، ٢٨٣، ٢٨٠، ٦٢، ٥٣٧، ٥٠٦، ٤٩٦، ٤٨٠
Berlin, Isaish	برلين، إيزايا ٥٧٠، ٥٦٤
Bernard d'Auvergne	برنار الأوفرنى ٢١٥
Bernard de Tarbe	برنار التاربي ٢١٥
Bernard de Chartres (Saint Sylvestre)	برنار الشارتري (القديس سلفستر) ١٩٨، ١٩٦
Bernard de Clairvaux	برنار الكمبرفوى ١٩٨
Bernal, Martin	برنال، مارتين ٦٧٧
Brentano, Franz	برنتانو، فرانز ٥٣٥، ٥٢٩، ٥١٨، ٥٠٢، ٤٩٢، ٤٩١، ٤٨٨، ٤٨٤، ٤٨٣، ٤٨٢، ٤٨١، ٤٣٠، ١٣٢
Bernstein, Eduard	برنشتين، ادوارد ٤١٣، ٤١٢
Brunschvicg, Leon	برنشفيج، ليون ٧١٨، ٦٧٠، ٣٩٣، ٣٧٨، ٣٧٦، ٣٧٥
Probus de Mayence	بروبوس الماينسى ١٩٢
Protagoras	بروتاجوراس ٦٢٥، ٤٤٤
Brochorus	بروخوروس ٢٢٤
Broad, C.D.	برود، ك. د. ٤٨٦، ٤٨١
Prud'hon, Pierre, Joseph	برودون، بيير جوزيف ٤٢٠، ٤١٩، ٤٠٨، ٣٦٤، ٣١٢
Braudel, Ferdinand	بروديل، فرديناند ١٠٣

Procop de Gaza	بروكوب الغزوى ١٧٥
Brownson, Orestes Augustus	برونسون، أورستس أوجستوس ٥٣٨، ٣٧٩، ٣٧٦
Bruno, Giordano	برولو، جيوردانو ٧٦٧، ٧١٩، ٢٥٧، ٢٤٣، ٢٢٦، ٢٠٥
Leonardo Bruni d'Arezzo	ليوناردو برولى الاريزوى ٢٢٨
Broglie, Louis Victor de	بروى، لوى فيكتوردى ٥٨٠
Periazimos, Jean	بريازيموس، جان ٢٢٣
Bridgman, Percy Williams	بريدجمان، برسى وليامز ٥٩٩، ٥٩٧
Priestley, Joseph	بريستلى، جوزيف ٣٠١، ٢٩٩
Prisca	بريسكا ١٧٧
Brehier, Emile	بريه، إميل ١٢٣
Pestalotzzi, Jean Henri	بستالوتزى، جان هنرى ٥٣٧، ٣٣٤، ٢٩٧
Pascni, Blaise	پسكال، بليز ٦٤٩، ٦٣٧، ٦٣٦، ٥٤٣، ٥٢٦، ٥٢٤، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٥٩، ٣٥٦، ٢٨٥، ٢٦٧، ٢٦٦، ٢٥٥ ٦٨١، ٦٧٣، ٦٧٠، ٦٥٤
Blacop, Benoit	بلاكوب، بنوا ١٨٩
Bismark	بسمارك ٤١٢
Psellos	پسيلوس ٢٠٠
Pierre Saint	بطرس، القديس ١٤٥
Pierre d'Abano	بطرس الأبانوى ٢٢٢
Pierre d'Auvergne	بطرس الأوفرنى ٢١٨، ٢١٠
Pierre d'Ally	بطرس الالى ٢٢٨

Pierre d'Ibérie	بطرس الايبيرى
Pierre de la Palu	١٧٣ بطرس البالوى
Pierre de Poitiers	٢١٥ بطرس البواتى
Pierre de Plse	٢٠٥ بطرس البيزى
Pierre Damiani	١٨٨ بطرس الدميانى
Pierre de Tarbe	١٩٤ ، ١٦٥ بطرس التارى
Pierre d'Alexandrie	٢١٠ بطرس السكندرى
Pierre de Candie	١٧٠ بطرس الكاندى
Ptolemée	٢١٨ بطليموس
Baal Shem Tov	٢٤٣ بعل شيم توف
Buckle, Henry Thomas	٥٣٤ ، ٥٣٣ بكل ، هنرى توماس
Pelagius	٤٠٤ ، ٣٨٧ بلاجيوس
Planck, Max	١٨٢ بلانك ، ماكس
Blanqui, Louis-Auguste	٥٨٠ ، ٥٧٩ ، ٥٥٤ ، ٤٣٨ بلانكى ، لوى اوجست
Blanquisme	٤١٧ ، ٤١٣ ، ٣١٥ البلانكيه
Blanquistes	٤١٨ البلانكيون
Blanchot	٣٠ بلا و
Planide, Maxime	٦٠٣ بلانيد ، ماكسيم
Balfour, A.T.	٢٢٣ بلفور ، أ. ج . ٥٣٨ ، ٥٣٧

Belinski, Vissarion Grigoryevitch	بلنسکی، فیساریون جریگوریوویچ
	۴۲۷
Blondel, Maurice	بلوندل، مورس
	۶۷۲، ۵۴۷، ۵۴۶، ۵۴۵، ۵۳۵، ۵۱۸، ۴۸۷، ۳۷۸
Pletheon	پلیتون
	۲۲۵، ۲۲۴
Pléhkanov, Georges Valentinovitch	پلیخانوف، جورج فالانتینوویچ
	۴۲۶، ۴۲۵، ۴۲۲، ۴۱۳
Blemmydes	بلیمدس
	۲۲۳، ۲۲۲
Bentham, Jeremy	بنتم، جریمی
	۶۷۰، ۶۲۴، ۴۰۲، ۴۰۱، ۴۰۰، ۳۹۹، ۳۸۷، ۳۴۹، ۳۳۱، ۳۵۳
Ben Gourion, David Grun	بن جوریون، دافید گرین
	۵۶۴
Pendell, Elmer	پندل، ایلر
	۳۹۲
Benjamin, Walter	بنیامین، والتر
	۵۵۵
Bencke, Friedrich Eduard	بنیکیه، فردریش ادوارد
	۳۹۶، ۳۹۵، ۳۸۷
Poincaré, Jules Henri	پوانکاره، جول هنری
	۵۸۱، ۴۳۸، ۳۷۸
Popper, Karl	پوپر، کارل
	۵۷۱، ۵۷۰، ۵۶۴، ۵۵۷، ۵۵۵، ۴۳۸
Buber, Martin	بوبر، مارتن
	۵۵۰، ۵۳۴، ۵۳۳، ۵۳۲، ۵۱۸، ۳۵۷
Boutroux, Emile	بوترو، ایمی
	۵۴۶، ۵۳۹، ۴۶۵، ۳۷۸، ۳۷۶
Bodin, John Eiof	بودان، جون ایلوف
	۶۷۷، ۶۷۶، ۶۷۴، ۶۷۳، ۵۴۹، ۵۴۵
Baudelaire, Charles	بودلیر، شارل
	۵۲۲
Baudouin, Charles	بودوان، شارل
	۵۴۰
Bohr, Niels	بور، نیلز
	۵۸۳
Poretsky, Platon Sergeyevich	پورتسکی، پلیتون سیرجیوویچ
	۳۸۳، ۳۷۸

Burckhart, Jakob	بورکهارت ، جاکوب ۴۷۲
Burleigh, Walter	بورلیه ، والتر ۲۱۸
Born, Max	بورن ، ماکس ۵۸۳
Bosanquet, Bernard	بوزانکویت ، برنارد ۳۶۹ ، ۳۶۸
Bossuet, Jacques Benigne	بوسویه ، جاک بنین ۶۷۳
Bochenski, J.M.	بوشنسکی ، ج . م . ۵۴۳ ، ۵۴۰ ، ۵۳۵
Beaufret, Jean	بوفریه ، جان ۵۲۷
Boccacio, Giovanni	بوکاتشیو ، جیوفانی ۲۲۸ ، ۲۲۷
Bocay, Maurice	بوکای ، موریس ۷۱۸
Bockham. J.W.	بوکهام ، ج . و . ۵۳۸
Boole, Georges	بولک ، جورج
Boland, G.	۶۰۰ ، ۴۳۹ ، ۴۱۰ ، ۳۸۴ ، ۳۸۳ بولاند ، ج .
Bultmann, Rudolf	۳۶۸ بولتمان ، رودولف
Bulgakov, Sergei Nikolayevich	۵۵۹ ، ۳۶۱ بولجاکوف ، سرجی نیکولایفیتش
Bolzano, Bernard	۳۸۱ ، ۳۷۶ بولزانو ، برنارد
Paul, Saint	۵۱۲ ، ۴۹۵ ، ۴۹۴ ، ۳۸۹ ، ۳۸۴ ، ۳۸۳ ، ۳۸۲ بولس ، القدیس
Pollock	۷۰۱ ، ۵۴۳ ، ۵۴۲ ، ۵۴۱ ، ۱۸۱ ، ۱۸۰ ، ۱۶۳ ، ۱۴۵ ، ۱۲۸ بولوک
Pauline d'Aquilée	۵۵۴ بولین الاکویلی
Pomponazzi, Pietro	۱۸۹ پومپوناتزی ، پیترو ۲۴۲

Bonaparte, Napoleon	بولابرت ، نابليون
٧٠٨، ٦٣٨، ٥٨٠، ٤١٥، ٣٦٤، ٣٤١، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٠٥، ٢٩٨، ٢٦١، ٢٢٤، ٣٦	
Buonarrotti	بوناروتني
٣١٦	
Bonaventura, Saint	بونافنتورا ، القديس
٢١٥، ٢١١	
Bohème, Jacob	البوهيمي ، يعقوب
٧٦٧، ٢٦٤، ٢٣٧، ١٧٣	
Boethius	بويثيوس
٧٠١، ٦٨١، ٥٤٠، ٥٣٦، ٢١٣، ١٩٧، ١٩٥، ١٨٧، ١٨٥، ١٥٧	
Boèce de Dacie	بويس الداسي
٢١٤	
Boyle, Robert	بويل ، روبرت
٢٨٥، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٥٥	
Plaget, Jean	بياجييه ، جان
٥٨٤	
Peano, Giuseppe	بيانو، جسييه
٥٨١	
Bate, Henry	بيت ، هنري
٢١٠	
Bitkin, W.B.	بيتكين ، و. ب.
٤٥٠، ٤٤٩	
Beethoven, Ludwig Van	بيتهوفن ، لودفيج فان
٧١٦، ٦٣٨، ٣٦١، ٣٤١، ٢٩٨	
Paton, H.J.	بيتون ، ه. ج.
٢٩٣	
Bède le Vénérable	بيد المحترم
١٨٩، ١٨٨	
Beranger de Tours	بيرانجييه التوري
٢٠٥، ١٩٤	
Peirce, Charles Sanders	بيرس ، شارلز ساندروز
٥٦٦، ٤٤٣، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٤٠، ٤٣٩، ٣٨٣، ٢١٧	
Pearson, Karl	بيرسون ، كارل
٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٥، ٣٨٧	
Burke, Edmund	بيرك ، ادموند
٣٢٤، ٣٢٣، ٢٩٦، ٢٨٣	
Pyrrhon	بيرون
٦٨٠، ١٥٨	

Perry, Ralph Parton	پیری، رالف پارتون
	<u>۴۵۰، ۴۴۹، ۴۴۷</u>
Pisacane, Carlo	پیزاکان، کارلو
	۴۲۰
Bessarion	بیساریون
	<u>۲۲۵، ۲۲۴</u>
Peckham, Jean	پیکام، جان
	۲۱۱
Pico della Mirandola, Giovanni	پیکو دی لامیراندولا، جیوفانی
	<u>۲۳۸، ۲۳۶، ۲۲۶</u>
Bacon, Roger	بیکون، روجر
	۶۸۱، ۶۵۵، <u>۲۱۵، ۲۱۱</u>
Bacon, Francis	بیکون، فرانسیس
	۲۰، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۱، ۳۳۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۵۱، ۴۸۰، ۵۰۷، ۵۱۲، ۶۰۳، ۶۰۷، ۶۲۰، ۶۴۹، ۶۵۷، ۶۶۶، ۶۶۹، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۸۲، ۶۸۳.
Baconthrop, Jean	بیکونثروب، جان (یحیی)
	۲۲۲
Bayle, Pierre	بیل، پیر
	<u>۲۶۷، ۵۵۵، ۵۵۶، ۶۶۹، ۶۷۰</u>
Bellers, John	بیلرز، جون
	<u>۷۶۷، ۲۷۰</u>
Bain, Alexander	بین، الکسندر
	<u>۳۸۷، ۴۰۱</u>
Paine, Thomas	پین، توماس
	۳۰۷، ۳۲۳، <u>۳۲۴، ۶۲۴</u>
Pie IX	پیوس التاسع
	۴۰۷
Buridan, Jean	بیوریدان، جان (یحیی)
	<u>۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱</u>

(ت)

Tureki, Alfred	تارسکی، الفرید
	۴۳۸، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۱
Tatle	تاسیان
	۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷

Tauler, Johannes	تاوُلر، یوهانس
	۲۲۴، <u>۲۲۱</u> ، ۲۱۶، ۱۸۸
Tertullian	ترتیلیان
	۱۷۷
Trendelberg, Fridrich Adolf	ترندلبرج، فریدریش آدولف
	۳۸۰، ۳۷۶
Troeltsch, Ernst	ترولتش، ارنست
	۵۳۶
Triveth, Nicolas	تریفیت، نیکولا
	۲۱۵
Ziller, T	تسیلر، ت
	۳۳۴
Ziehen, Theodor	تسیهن، ثیودور
	۳۹۸، ۳۹۵، ۳۸۷
Chernyshevsky Nikolai Gavrilovich	تشرنفسکی، نیکولای جافریلوفتس
	۴۲۷
Tufts, James Hayden	تفتس، جیمس هایدن
	<u>۴۴۲</u> ، ۴۳۹
Telesio, Bernardino	تلزیو، برناردینو
	<u>۲۴۲</u> ، ۲۴۰
Temple, William	تمبل، ولیم
	<u>۵۴۷</u> ، ۵۴۵
Templer, Etienne	تمپیه، ایتن
	۲۰۸
Turgot, Anne Robert Jacques	تورجو، آن روبر جاک
	۶۷۴، ۳۱۸، <u>۳۱۴</u> ، ۳۰۷، ۱۰۳
Tocco	توگتو
	۴۶۴
Turro y Darder, Ramon	تورروی داردر، رامون
	۵۸۴
Toland, John	تولاند، جون
	<u>۲۸۰</u> ، ۲۷۷، ۲۷۵
Tolstol, Lev Nikolayevich	تولستوی، لیف نیکولایفیتس
	<u>۵۴۵</u> ، ۱۶۶، ۱۵۹
Togliatti	تولیاتی
	۴۳۱
Thomas, d'Acquin	توما الاکویینی
	، ۲۱۴، <u>۲۱۳</u> ، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۵، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۸۸، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۳۲، ۸۶
	، ۵۴۱، ۵۴۰، ۵۳۶، ۵۳۵، ۳۰۱، ۲۸۵، ۲۵۶، ۲۳۹، ۲۳۲، ۲۲۵، ۲۲۱، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۵
	، ۶۸۶، ۶۸۱، ۶۵۴، ۵۰۳، ۵۴۲
	۸۱۶

Thomiste	توماوی ۵۴۳، ۵۴۱
Thomisme	توماویة ۶۵۲، ۶۱۷، ۵۴۴، ۵۳۵، ۲۳۶، ۲۲۱، ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۹۵
Néo-Theomisme	توماویة جدیدة ، ۶۸۷، ۶۰۱، ۵۴۴، ۵۴۳، ۵۴۲، ۵۴۰، ۵۳۵، ۵۱۸، ۵۱۷، ۴۸۷، ۴۸۱، ۴۴۸، ۴۳۹، ۷۸۳، ۷۱۸
Néo-Thomiste	توماوی جدید ۶۲۰، ۵۴۱
Néo-Thomistes	توماویون جدید ۶۴۸، ۵۴۰
Thomas de Sutton	توماس السوتونی ۲۱۵
Towardovsky	توواردولفسکی ۶۰۰
Toynbee, Arnold Joseph	توینبی، آرنولد جوزیف ، ۷۶۸، ۷۲۲، ۷۱۸، ۶۷۶، ۵۷۵، ۵۷۴، ۵۷۲، ۵۶۴، ۴۷۴، ۱۴۳، ۱۰۴، ۱۰۳، ۲۲
Teilhard de Chardin, Pierre	تیاردی شاردان، پیر ۵۴۹، ۵۴۷، ۵۴۲، ۵۴۱، ۵۴۰، ۵۳۵
Tutius Livus	تیتوس لیفوس ۲۴۰
Teichmuller, Gustav	تیشمولر، جوسناف ۳۸۰، ۳۷۶، ۳۷۵
Taylor, Alfred Eduard	تیلور، الفرد ادوارد ۳۷۰، ۳۶۸
Tillich, Paul	تیلیش، پل ۵۵۰، ۵۴۹، ۵۳۵
Taine, Hippolyte	تین، هیپولیت ۳۹۵، ۳۸۷
Thierry de Chartres	تیری شارتری ، ۹۸

(ث)

Thémestius	ثامسطیوس ۲۰۷، ۱۵۷
Théophraste	ثاوفراسطس ۵۴۰

Teimer, Muller	تايمير، مولر ٤٦٠
Theoreau, David Henry	ثورو، هنري دافيد ٣٥٢، ٣٥٠، ٣٤٧، ٦٦
Théodulfe d'Orleans	ثيودولف الأورليانزي ١٨٩
Théodores de Smyrne	ثيودور السمرني ٢٠١
Théodoros II	ثيودوروس الثاني ٢٢٣
Théodoros Stoudite	ثيودوروس ستوديت ١٩٣
Théodret	ثيودريت ١٧٢، ١٧١
Théodorie	ثيودوريك ١٨٥
Théophile d'Antioche	ثيوفيل الانطاكي ١٦٥
Théophile d'Alexandrie	ثيوفيل السكندري ١٧٠
Théophilactos	ثيوفيلاكوس ٢٠٠
Théophane de Mède	ثيوفان الميدي ٢٢٥
Thucydide	ثيوكيدس ٢٧٨
Théolibe de Philadelphie	ثيوليبث الفيلاذلفي ٢٢٤

(ج)

Gabler, G.	جابلر، ج. ٣٥٤
Gagin, Robert	جاجان، روبير ٢٢٨
Gadamer, Hans	جاداما، هانز ٥٥٩، ٥٥٥

Garciolo, Landof	جارشيولو، لاندروف ٢١٨
Garaudy, Roger	جارودي، روجيه ٧١٨، ٥٥٦، ١٤٣، ١١٤
Gazez, Theodoros	جازيز، ثيودوروس ٢٢٥
Gassendi, Pierre	جاسندي، پير ٢٩٦، ٢٥٧
Jacobi, Friedrich Heinrich	جاكوبي، فريدرش هينريش ٣٥٠، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٨٣، ٢٨٢
Galius, Thomas	جالوس، توماس ١٩٩
Galileo, Galilei	جاليليو، جاليلي ٦٢٣، ٦٢١، ٥٧١، ٢٨٢، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٠، ٢٦٢، ٢٥٧، ٢٤٤، ٢٠
Galen, Claudius	جالينوس، كلاوديوس ٢٣٧، ١٩٣، ١٥٤
Gentile, Giovanni	جانتيلاه، جيوفاني ٣٧٢، ٣٧١، ٣٦٨
Jansen, Cornélius	جانسن، كورنيليو ٢٦٧
Jansenistes	الجالسنيون ٢٦٧، ٢٦٦
Grabmaun, Martin	جرابمان، مارتين ٥٤١، ٥٤٠
Gramsci, Antonio	جرامشي، انطونيو ٥٥٦، ٤٣١، ٤٢٢
Gray, John	جراي، جون ٣٠٠، ٢٩٩
Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II)	جيربرت الأورياكي (سلفستر الثاني) ١٩٢
Gerson, Jean de	الجرشوني، جان (بيجي) ٢٢١، ١٨٨
Gerson, Lévi ben (Rabag)	الجرشوني، ليفي (راباج) ٢٢٦، ٢١٧، ١٨٨
Groot Greet	جروت جريت ٢٢٨
Grosseteste, Robert	جروسستست، روبرت ٢١٥، ٢١١
Grossemann	جروسمان ٥٥٥

Grotius, Hugu	جروسوس ، هيوچ ٢٦٩ ، ٢٦٧
Grégoire IX	جرىوار التاسع ٢٠٩
Grégoire de Rimini	جرىوار الرىمنى ٢٢٠
Gregoire de Sinai	جرىوار السينائى ٢٢٤
Gregoire le Grand	جرىوار الكبير ١٨٦
Grégoire de Naziance	جرىوار النازيانزى ١٧٥ ، ١٧١
Gregoire de Nyssa	جرىوار النيسى ١٩١ ، ١٧١
Gregoras	جرىوارس ٢٢٣
Green, Thomas Hill	جرين ، توماس هل ٥٣٧ ، ٣٧٠ ، ٣٦٩ ، ٣٦٨ ، ٣٣٩ ، ٢٩٣
Glockner	جلوكنر ٣٦٨
Glanvill, Joseph	جلينفيل ، جوزيف ٢٧١ ، ٢٧٠
Gentzen, Gerhard	جنتسن ، جيرهارد ٣٨٥ ، ٣٨٢
Gobineau, Arthur de	جوبينو ، آرثر دى ٣٩١ ، ٣٨٩ ، ٣٨٧
Gotschalek	جوتشالك ١٨٩
Goethe, Johann Wolfgang	جوته ، يوهان فولفجانج ٧٦٧ ، ٦٧٢ ، ٦٢٣ ، ٤٦١ ، ٤٥٨ ، ٣٩٩ ، ٣٤٩ ، ٣٤٨ ، ٣٤٧ ، ٣٠٩ ، ٦٦
Gauthier de Bruges	جوتيه البروجى ٢١٠
Gauthier, Leon	جوتيه ، ليون ٦٦٠
Goodin, William	جودان ، وليم ٢١٥
Godel, Kurt	جودل ، كورت ٣٨٥ ، ٢٨٢

Jodl, Friedrich	جودل ، فردريش
Godefroid de Fontaines	<u>٤٠٥</u> ، ٣٨٧ جودفروا الفونتينى
Goodman, Nelson	٢٠٩ جودمان ، نلسون
Godwin, William	<u>٦٠٠</u> ، ٥٩٧ جودوين ، وليم
Gorki, Maxime	<u>٤١٨</u> ، ٣٤٩ جوركى ، ماكسيم
Goering	٦٦ جورينج
Gosselin de Soisson	<u>٤٠٥</u> جوسلين السواسونى
Geoffroy Saint Hilaire, Etienne	١٩٨ جوفرواسانت هيلير ، ايتن
Goldstein, Kurt	٣٩١ ، ٣٩٠ ، ٣٨٩ ، ٣٨٧ جولدشتين ، كورت
Goldmann, Emma	٦٥٦ جولدمان ، ايمما
Julian L'Apostate	<u>٤١٠</u> ، ٤٠٨ جوليان (المرتد)
Juliani, Pierre	٣٦١ ، ١٥٧ جولياني ، بطرس
Geulinx	٢١٤ جولينكس
Joliot, Curie, Frédéric	<u>٥٣٩</u> ، ٢٥٧ جوليو - كورى ، فريديريك
Gundissalivi	٥٨١ جوند ساليڤى
Johnson, Alexander Bryan	٢٠٧ ، ٢٠٦ جونسون ، الكسندربريان
Goya	<u>٤٠٤</u> ، ٣٨٧ جويا
Joyce, James	٤٧٨ جويس ، جيمس
Guyau, Jean-Marie	٦٠٢ جويو ، جان مارى
	<u>٤٨١</u> ، <u>٤٧٤</u> ، ٣٦١ ، ٢٩٤

Gouhier, Henri	جوييه ، جان ٣٧٨
Guitton, Jean	جيتون ، جان ١١٨
Gul Terrena, Carmé Catalan	جى تيرنا ، كارمى كاتلان ١٢٨
Giddod'Arezzo	جيدو الاريزى ١٩٢
Gerad d'Auberville	جيرار الأوبرفيل ٢٠٩
Gérard de Bologne	جيرار البولوى ٢١٨
Gérard de Cremona	جيرار الكرمونى ٢٠٧ ، ٢٠٦
Gerritt	جيرت ٥٦٦
Gurvitch, Georges	جيرفتش ، جورج ٥٦٠ ، ٥١١ ، ٤٥٥
Germann	جيرمان ٣١٦
Jérôme, Saint	جيروم ، القديس ١٧٤
Geyser, Joseph	جيزر ، جوزيف ٤٥٢
Justin, Martyr	جيسنان الشهيد ١٦٧ ، ١٦٥ ، ١٦٤
Jefferson, Thomas	جيفرسون ، توماس ٤٠٧
Jevons, William Stanley	جيفونز ، وليم ستانلى ٤١١ ، ٤١٠ ، ٣٨٧
Gillesd'Orleans	جيل الأورليانزى ٢١٥
Gilane, Paul	جيلانه ، بول ٦٠٢
Gilbert de Segrave	جيلبير السيجرافى ٢١١
Gilbert de la Pourcee	جيلبير اللابورى ١٩٨

Gilbralth	جیلبرایت
	۷۲۴
Gilles de Rome	جیل الرومی
	۲۱۵
Gilson, Etienne	جیلسون، ایتین
	۵۴۴
Gilles de Lessine	جیل اللبسنی
	۲۱۵
Gellen	جیلین
	۵۵۵
James, William	جیمس، ولیم
، ۶۲۶، ۵۶۶، ۴۸۵، ۴۵۱، ۴۴۴، ۴۴۲، ۴۴۱، ۴۴۰، ۴۳۹، ۳۹۵، ۳۷۴، ۳۷۳، ۶۲	
	۷۸۱، ۶۷۲
Jeans, Kames Hopwood	جینز، جیمس هوپوود
	۵۸۳، ۴۳۸
Genet, Jean	جینی، جان
	۶۰۳، ۵۲۲
Gioberti, Ficinzo	جیوبرتی، فیشزو
	۴۰۷، ۳۷۹، ۳۷۱

(خ)

Khrouchtchev, Nikita	خروشیتا، نیکیتا
	۵۵۸، ۵۵۷
L'Abbe de Saint-Pierre	خوری سان پیر
	۶۷۴
Khomyakov, Alexei Stepanovich	خومیاکوف، الکسی ستیانوفش
	۴۱۱، ۴۱۰
Xirau Palau, Joaquin	خیراوالا، یواکین
	۴۷۹

Darthé	دارتی
	۳۱۶

Darwin, Charles	دارون، تشارلز
٤٤١، ٤٤٠، ٤٢١، ٣٩٥، ٣٩٤، ٣٩٣، ٣٩٢، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٧، ٣٤٩، ٣٣١، ٦٦	
	٧٨١، ٦٦٧، ٦٥٨، ٦٥٧، ٦٥٥، ٦٣٩، ٦٣٧، ٤٧٦
Darwinien	داروینی
	٦٨٧، ٦٧٣
Darwinisme	داروینیة
	٦٦٧، ٤٥٥، ٤٣٢، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٢١، ٤١٦، ٣٩٥، ٣٩١، ٣٦٢
Darwinisme Sociale	داروینیة اجتماعیة
	٤١٦، ٣٩٢
Neo-Darwinisme	داروینیة جدیدة
	٣٩٢
Dallas, John Foster	دالاس، جان فوسنر
	٥٥٨
Dalton, John	دالتون، جون
	٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٧
D'Alembert, Jean le Rond	دالمیر، جان لوروند
	٦٦٦، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٨، ٢٠٧، ٢٧٦
Daniel de Morley	دانییل المورلی
	٢١٤، ٢٠٧
Davinci, Leonardo	دافنتی، لیوناردو
	٤٧١
David de Dinat	دافید الدینانی
	٢٠٨
Daie, Pierre	دایی، بطرس
	٢١٨
Dibellus, Martinus	دبلیوس، مارنیوس
	٣٦١
Dreyer, Hans	درایر، هانز
	٥٣٦
Droebisch, M.	دروبین، م.
	٣٣٤
Derrida, Jacques	دریدا، جاک
	٧١٤، ٦٥٦، ٦٢٨، ٦٠٧، ٦٠٦، ٦٠٥، ٦٠٤، ٦٠٣، ٦٠٢
Driesch, Hans	دریش، هانز
	٥٤٢، ٥٠٧، ٤٧٤
Destua, Alejandro	دستوا، الیخاندر
	٤٧٩
Dostolevsky, Fëdor	دستو یفسکی، فیدور
	٥٣٢، ٥٣١، ٥٣٠، ٥٦٦

Dilthey, Wilhelm	دلتهای، فیلهلم
۶۷۶، ۶۷۲، ۵۶۰، ۵۳۷، ۵۲۶، ۵۰۷، ۴۹۰، ۴۸۶، ۴۸۲، ۴۸۱، ۴۷۵، ۴۳۸، ۱۱۲، ۴۳	
Duns Scot, John	دنزسکوت، جون
۵۱۸، ۴۶۴، ۴۴۰، ۲۷۳، ۲۵۶، ۲۳۹، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵، ۱۳۳، ۱۳۲	
Durkheim, Emile	۶۸۱، ۵۲۹، ۵۲۷
	دورکایم، ایمیل
Dorand de Saint-Pourcin	۶۵۷، ۵۱۰، ۴۷۶، ۴۰۳، ۴۰۲، ۳۸۷
	دوران السانت پورسان
Ducasse, Curt John	۲۱۸
	دوکاس، کورت جون
Deleuze, Jules	۴۷۷
	دولوز، جول
Dominici, Giovanni	۶۰۷، ۶۰۳، ۶۰۲
	دومینتی، جیوفانی
Dominicenn	۲۲۸
	دومینکانی
Donatus	۲۴۳، ۲۴۰، ۲۲۱
	دوناتوس
Donatistes	۷۶۶، ۷۰۴، ۶۸۰، ۲۳۰، ۱۸۲
	الدوناتیون
Duhring, Eugene Karl	۶۱۳، ۱۳۹
	دوهرنج، اوجین کارل
Duhem, Pierre	۴۲۸، ۴۱۳، ۴۱۲
	دوهم، پیر
Deutscher, Isaac	۵۸۱
	دویتشر، اسحق
Dubois, Pierre	۶۰۷، ۵۵۶
	دیبوا، پیر
Debussy, Claude	۲۱۴
	دیبوسی، کلود
De Beauvoir, Simon	۷۱۶، ۷۱۵
	دیبووار، سیمون
Debon	۷۱۳
	دیبون
Dietrich de Freiberg	۳۱۶
	دیتریش الفربرجی
Dietzgen, Joseph	۲۱۳
	دیتزجن، جوزیف
	۴۳۰، ۴۲۷، ۴۲۲، ۳۸۹

De Garmo, Charles	دی جارمو، تشارلز
	۳۳۴
De Gandillac, Maurice	دی جانديلاك، موريس
	۲۳۵
De Gaulle, Charles	ديجول، شارل
	۷۲۳
Diderot, Denis	ديدرو، دينيز
	۱، ۳۲۶، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۸، ۳۰۷، ۲۸۰، ۱۶۴
Dedkind, (Julius Wilhelm) Richard	ديدكنيد، (جوليوس فيلهيلم) ريتشارد
	۵۱۲، ۳۸۴، ۳۸۲
Dirac, P.A.M.	ديراك، پ. ا. م.
	۵۸۳
Dezami, Theodore	ديزامي، تيودور
	۴۱۶، ۴۱۳
De Sanctis, Francesco	دی سانكتيس، فرانچسکو
	۳۷۱، ۳۶۸
Deshamps, Léger-Marie	دی شامپ، ليجه ماری
	۳۰۳، ۳۰۲، ۲۹۹
De Vries, Hugo	دی فريز، هوگو
	۴۶۱، ۵۴۴، ۳۹۲
Descartes, René	ديكارٲ، رنيه
	۲۵۱، ۲۵۰، ۲۳۹، ۲۳۶، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۱۹۶، ۱۴۴، ۱۱۷، ۱۱۱، ۸۷، ۶۲، ۵۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۶، ۲۶۶، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۳، ۳۴۵، ۳۴۴، ۳۴۰، ۳۳۵، ۳۳۱، ۳۱۴، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۴، ۳۰۲، ۳۰۰، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۳، ۴۵۲، ۴۴۰، ۴۳۸، ۴۳۷، ۳۹۳، ۳۸۱، ۳۷۹، ۳۷۸، ۳۷۷، ۳۷۶، ۳۷۵، ۳۵۴، ۳۵۱، ۳۴۶، ۵۱۳، ۵۰۸، ۵۰۷، ۵۰۱، ۵۰۰، ۴۹۸، ۴۹۴، ۴۴۸، ۴۴۷، ۴۸۵، ۴۸۰، ۴۷۳، ۴۶۵، ۴۵۳، ۶۱۶، ۶۱۵، ۶۰۵، ۶۰۴، ۵۹۵، ۵۸۹، ۵۸۷، ۵۵۵، ۵۴۳، ۵۴۲، ۵۲۸، ۵۲۵، ۵۱۹، ۵۱۷، ۶۴۹، ۶۴۸، ۶۴۷، ۶۴۵، ۶۴۴، ۶۳۶، ۶۲۸، ۶۲۷، ۶۲۵، ۶۲۳، ۶۲۲، ۶۲۱، ۶۲۰، ۶۱۷، ۶۷۶، ۶۷۲، ۶۷۱، ۶۷۰، ۶۶۹، ۶۶۵، ۶۶۴، ۶۵۷، ۶۵۶، ۶۵۵، ۶۵۴، ۶۵۳، ۶۵۲، ۶۵۱، ۷۸۰، ۷۲۲، ۶۸۵، ۶۸۳، ۶۸۲، ۶۸۱
Cartésien	ديكارٲی
	۶۳۳، ۶۱۷، ۵۹۶، ۴۶۹، ۳۶۶، ۲۸۴، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۳، ۲۵۰، ۲۴۹، ۷۸۵، ۶۶۷، ۶۶۵، ۶۳۶، ۶۳۵
Cartésiens	ديكارٲيون
	۷۸۸، ۶۶۵، ۶۵۱، ۵۱۹، ۳۷۶، ۳۷۵، ۳۵۶، ۳۴۵، ۳۳۶، ۲۷۵، ۲۶۷، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷
Cartésianisme	ديكارٲيٲيه
	۶۱۶، ۵۹۸، ۵۹۵، ۵۰۸، ۴۸۹، ۴۷۶، ۴۵۲، ۳۳۳، ۲۷۷، ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۶۷، ۲۶۲، ۱۳۲، ۷۸۰، ۶۸۱، ۶۶۶، ۶۶۵، ۶۳۵

Dikens, Charles	دیکنز، تشارلز ۳۶۴
De Mabley	دی مابلی ۳۲۶، ۳۱۵، ۳۰۷
Dumas, Alexandre	دیماس، الکسندر ۵۲۲
Demétrius	دمتریوس ۲۲۴
De Morgan, Augustus	دی مورگان، اوجستس ۳۸۴، ۳۸۳، ۳۸۲
Democrite	دموقریطس ۶۵۶، ۳۶۴
Diogenes Laertius	دیوجینس الایرتی ۳۶۲، ۱۷۰، ۱۵۴
Dewey, John	دیوی، جون ۵۶۷، ۵۶۶، ۴۴۴، ۴۴۲، ۴۴۱، ۴۴۰، ۴۳۹، ۳۳۴، ۶۶

(ر)

Radishchev, Alexander, Nikoloyevich	رادیشیف، الکسندر نیکولایفیتش ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۰۷
Ruskin, John	راسکین، جون ۳۵۳، ۳۵۰، ۳۴۷
Racine, Jean	راسین، جان ۱۲۰، ۱۱۶
Rachez, Ratbert	راشیز، راتبرت ۱۸۹
Ra'uth	راعوث ۲۶۵
Raphael	رافائیل ۴۶۹
Ravaisson-Mollien, Jean Gaspard Félix	رافیسون مولیان، جان جاسپار فیلیکس ۶۷۲، ۵۴۶، ۵۳۹، ۴۶۷، ۳۹۵، ۳۷۸، ۳۷۷، ۳۳۹
Ramsey, Frank Plumpton	رامزی، فرانک بلومپتون ۵۹۴، ۳۸۵، ۳۸۴، ۳۸۲
Randall	راندال ۱۵۳

Wright-Mills, C.	رايت ميلز، ك.
	<u>٥٦٦، ٥٦٤، ٤٠٦</u>
Raissa	رايسه
	٥٤٢
Ravel, Maurice	رافيل، موريس
	٧١٥
Ryle, Gilbert	رايل، جيلبرت
	<u>٥٩٥، ٥٩٣، ٥٨٧</u>
Rein, W	راين، و.
	٣٣٤
Russel, Bertrand	رسل، برتراند
	<u>٥٨٩، ٥٨٨، ٥٨٧، ٥٨٥، ٥٨١، ٥٠١، ٤٨٤، ٤٤٩، ٤٤١، ٣٨٦، ٣٧٧، ٢٧٦، ١٥٣، ٦٢</u> <u>٦٧٠، ٦٢٢، ٦٠٠، ٥٩٨، ٥٩٧، ٥٩٦، ٥٩٥، ٥٩٤، ٥٩٢، ٥٩١، ٥٩٠</u>
Rob-Grillet, Alain	روب-جرييه، ألان
	٧١٦
Robinet, Jean Baptiste	روينيه، جان باپتيست
	<u>٣٨٩، ٣٨٨، ٣٨٧</u>
Robert de Winchelsea	روبير الونكلسي
	٢١١
Rodington, John	رودنجتون، يوحنا (يحيى)
	٢١٨
Rodinson, Maxime	رودنسون، ماكسيم
	١٤
Roosevelt, Théodore	روزولفت، تيودور
	٥٨٣
Rosmini, Serbati (Antonio)	روزميني، سرباتي (أنطونيو)
	٤٠٧، ٣٧١
Rosenzweig, Franz	روزنزفايج، فرانز
	٥٣٢
Ross, David	روس، دافيد
	٥٤٠
Roscelin, Joane	روسلان، يوان
	<u>١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٨٨</u>
Rousseau, Jean Jacques	روسو، جان جاك
	<u>٤٥٥، ٤٢٠، ٤١٥، ٤٠٨، ٣٨١، ٣٥٢، ٣٣٨، ٣١٨، ٣١٦، ٣١٢، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٨، ٣٠٧</u> <u>٦٨٤، ٦٧٣، ٦٦٦، ٦١٤، ٥٤٥، ٥٤٣، ٥٤٢، ٥٣٧، ٤٧٩، ٤٥٨</u>
Romero, Francesco	روميرو، فرانيسكو
	٤٨٧

Royce, Josiah	رويس، جوزايا
	٦٧١، ٥٤٩، ٥٣٨، ٥٢٤، ٥٢٣، ٤٦٩، ٤٤٠، ٣٧٣، ٣٦٨، ٣٣١، ٢٩٣، ١٥٣
Raebelin, Huges	ريبلن، هيوج
	٢١٣
Ritter	ريتير
	٤٦٠
Richards	ريتشاردز
	٥٩٤
Richard de Saint Victor	ريتشارد السانت فكتورى
	١٩٩
Richard de Cornouilles	ريتشارد الكورنوآيى
	٢١١
Richard de Middleton	ريتشارد الميدلتونى
	٢١٠
Ritschl, Albrecht	ريتشل، البرشت
	٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٧
Reid, Thomas	ريد، توماس
	٤٨٠، ٤٣٨، ٢٩٦، ٢٨٣
Ruysbroeck	ريزبروك، يوحنا (يخس)
	٢٢١
Rich	ريش
	٤٠٥
Reichenbach, Hans	ريشباخ، هانز
	٥٧٩، ٤٣٨
Ricardo	ريكاردو
	٤١٠
Ricoeur, Paul	ريكير، بول
	٦٧١
Rickert, Heinrich	ريكيرت، هينريش
	٥٢٧، ٤٦٠، ٤٥٩، ٢٩٣
Riehl, Alois	ريل، ألوا
	٤٥٩، ٤٥٨، ٢٩٣
Reimarus	ريماروس
	٣٩١
Riemann, Bernhard	ريمان، برنهارد
	٥١٢، ٤٩٤
Reymond de Sauvetat	ريمون السوفيتاتى
	٢٠٦

Raymond d'Auxerre	رعون الاوكسیری
	۱۹۲
Raeymeker	ریمیکر
	۵۴۴
Raynal	رینال
	۳۲۶
Renan, Ernst	رینان، ارنست
	۶۶۰، ۳۶۱، ۳۵۱، ۱۲۵، ۶۶
Rinuccini, Francesco	رینوچینی، فرانچسکو
	۲۲۸
Renouvier, Charles	رینووییه، شارل
	۵۳۹، <u>۴۶۴</u> ، ۴۵۶، ۳۳۹، ۲۹۳

(ز)

Zermelo, Ernst (Friedrich Ferdinand)	زرمیلو، ارنست (فریدریش فردناند)
	<u>۳۸۶</u> ، ۳۸۵، ۳۸۲
Zwingli, Haldreich	زفنجلی، هولدریش
	۲۳۲
Zacharie de Metelinc	زکریا المیتیلینس
	۱۷۵
Zimmel, Georges	زقل، جورج
	<u>۴۶۱</u> ، ۴۶۰، ۲۹۳
Zinzendorf, Nicolas, Ludwig Comte de	زینزندروف، نیکولاس لودویج کومت
	۲۹۳
Sue, Eugene	زو، اوجین

(س)

Sabellius	سابیلیوس
	۱۷۷
Salamina	سالامینا
	۶۰۱
Salutati, Coluccio	سالوتاتی، کولوشو
	<u>۲۲۸</u> ، ۲۲۷

Sartre, Jean Paul	سارتر، جان بول
٥١٨، ٥٠٣، ٥٠٢، ٤٨١، ٣٧٥، ٣١٢، ٢٩٦، ٢٦٦، ١٨٩، ١١٤، ١١٢، ٨٧، ٦٦، ٥٣	
٦٥١، ٦٢٨، ٦١٦، ٦٠٦، ٦٠٥، ٦٠٣، ٥٦٦، ٥٥٨، ٥٢٩، ٥٢٥، ٥٢٣، ٥٢١، ٥٢٠، ٥١٩	
٧١٤، ٦٧٦، ٦٦٨، ٦٥٧، ٦٥٥، ٦٥٤	
Sartrien	سارتری
	٦١٨
Sartreisme	سارتریة
	٦١٧
Sannaragd	ساناراجد
	١٩٢
Saint-Germain de Constantinople	سانت جرمان القنسطنطينولى
	١٩٠
Saint-Hilaire de Poitiers	سانت هيلير البويتسى
	١٧٩
Santayana, George	سانتايانا، جورج
	٤٥١، ٤٥٠، ٤٤٧
Saint-Simon, Claude Henry Counte de	سان سيمون، كلود هنرى كونت دى
	٤٣٢، ٤١٩، ٤١٥، ٤١٤، ٤١٣، ٤٠٣، ٤٠٢، ٣٥٠
Saint-Simonien	سان سيمونى
	٦١٨
Saint-Simoniens	سان سيمونيون
	٤١٥
Spartakus	سپارتا كوس
	٤٣٠
Spartakusistes	السپارتا كيون
	٤٣٠
Spencer, Herbert	سپنسر، هربرت
٧٨١، ٦٥٧، ٦٥٥، ٥٣٨، ٤٩٦، ٤٩٥، ٤٧٦، ٤٠٩، ٣٩٣، ٣٩٢، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٧، ٣٦٩	
Spaulding, G.G.	سپولدينج، ج.ج.
	٤٥٠
Spir, African	سپير، افريكان
	٣٨١، ٣٧٦، ٣٧٥
Staline, Joseph	سالين، جوزيف
	٥٥٧
Stebbing	ستبنج
	٥٩٤
Strindberg, August	سترندينبرج، اوجست
	٥٢٦، ٥٢٥

Stoudite, Théodoros	ستوديت ، ثيودوروس ١٩٣
Stephane d'Alexandrie	ستيفان السكندري ١٧٥
Sterling, J.H.	ستيورلج ، ج . هـ . ٣٦٨
Stevenson, C.L.	ستيفنسن ، ك . ل . ٥٩٤
Stravinsky, Igor	سترافنسكى ، ايغور ٦١٧ ، ٥٥٩
Sidjwick, Henri	سدجوويك ، هـ رى ٤٦٨
Servet, Michel	سرفيه ، ميشيل ٢٣٣
Said ben Yousof al-Fayyumi (Saadia Gnon)	سعيد بن يوسف الفيومى (سعديا حارون) ٥٣٤ ، ٢٠١ ، ١٩٣ ، ١٨٧ ، ١٦٨
Socrates	سقراط ٦٠٤ ، ٦٠٢ ، ٥٢٩ ، ٥٢٧ ، ٥١٣ ، ٣٥٦ ، ٢٨٧ ، ٢٢٧ ، ١٦٤ ، ١٣٦ ، ١٢٤ ، ١٢١ ، ٨٥ ٧٥٢ ، ٦٨٦ ، ٦٨٥ ، ٦٨٠
Socratism	سقراطية ٦٨٠
Néo-Socratism	سقراطية جديدة ٦٨٥ ، ٦٨١
Saccas, Amonius	سكاس ، أمونيوس ١٧١ ، ١٥٥ ، ١٣٩
Skovoroda, Grigory Savich	سكوفورودا ، جريجورى سافيتش ٣٢٥ ، ٣٠٧
Scholarius	سكولاريوس (جينادىوس) ٢٢٥ ، ٢٢٤
Celsus	سلسوس ٧٠٤ ، ٦٨٠ ، ١٧٠ ، ١٢٨
Slopesky	سلوبشكى ٦٠٠
Simplicius	سمبليقيوس ١٥٧ ، ١٥٥
Smuts, Jan Christian	سمتس ، جان كريسيان ٤٤٩
Smith	سميث ٢٩٣
	٨٣٢

Smith, Adam	سمیت، آدم <u>۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۱، ۲۹۹، ۶۶</u>
Sinclair	سنیسوس ۱۷۲
Seneca	سنیکا ۶۸۰، ۱۸۶، ۱۵۸
Suarez, Francisco	سواریز، فرانسیسکو ۲۳۹
Sobochenki	سوبوشنسکی ۶۰۰
Sorol, Georges	سورل، جورج <u>۵۶۱، ۴۷۵</u>
Sorley, W.R.	سورلی، و.ر. <u>۵۳۸، ۵۳۷</u>
Suso, Henry	سوزو، هنری ۲۲۱
Socinus, Faustus	سوسینوس، فاستوس ۲۳۳
Socinus, Iulius	سوسینوس، لولیوس ۲۳۳
Soetnens	السوسینیون ۲۳۳
Sophocle	سوفوکلیس ۱۲۰
Solovlev, Vladimir Sergeyevich	سولوفیف، فلادیمیر سرگیفیتش <u>۷۱۸، ۶۹۱، ۵۳۲، ۵۳۰، ۱۱۴، ۹۹</u>
Solomon le Juif	سولومون الیهودی ۲۰۶
Sombart, Werner	سومبارت، ورنر ۵۶۷، ۵۶۴
Sweedenborg, Emanuel	سویدنبرج، امانوئل <u>۵۲۶، ۵۲۵، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۸۳، ۲۸۲</u>
Sebond, Raymond	سیبون، ریچون ۲۴۱
Siger de Brabant	سیجر البرابنتی ۲۱۴، ۲۰۵
Sigwart, Christoph	سیجوارت، کریستوف <u>۴۹۵، ۴۶۳، ۴۶۱</u>

Cicéron	سيرون ٢٢٧، ١٨٠
Simon de Tournai	سيمون التورني ٢٠٩
Simon, Richard	سيمون، ريتشارد ٣٦٦
Simon de Faversham	سيمون الفافرشامي ٢١١
Simeon le Théologien (le Jeune)	سيمون اللاهوتي (الشاب) ٢٠٠

(ش)

Chateaubrian, François René	شالوبريان، فرانسوا رينيه ٣٥١
Chatton, Walter	شالون، والتر ٢١٨
Charcot, Jean Martin	شاركوه، جان مارتين ٦٥٧، ٥١٠، ٤٧٦، ٣٩٥، ٣٨٧
Charron, Pierre	شارون، بيير ٢٥٣، ٢٤٢، ٢٤١
Shafesbury, Antony Ashley	شافتسبري، انتوني آشلي ٣٢٣، ٣١٠، ٣٠٥، ٢٦٩، ٢٦٧
Spranger, Eduard	شبرالجر، ادوارد ٤٨٢، ٤٧٤
Spiner, Philip	شبنر، فيليب ٢٩٣
Stammier, Rudolf	شتاملر، رودولف ٤٥٨، ٤٥٧
Strauss, David Friedrich	شتراوس، دافيد فريدرش ٦٨٧، ٦٧٠، ٦٥٧، ٤٢٤، ٣٦٦، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٨، ٣٥٧، ٢٦٦، ٢٣٢
Stern, William	شترن، وليام ٥٣٧
Stirner, Max (Johan Caspar Schmidt)	شترنر، ماكس (يوهان كاسبر شميث) ٦٧٠، ٦٨٧، ٦٥٧، ٤٢٤، ٤٠٨، ٤٠٦، ٣٦٦، ٣٦٤، ٣٥٨، ٣٥٧، ٢٦٦
Strawson, Peter Frederick	شتروسون، بيتر فريدريك ٥٩٦، ٥٩٣

Stumph, Carl	شتومف، کارل
	۴۹۳، ۴۹۲، ۴۸۴، ۴۸۳، ۴۸۲
Steinthal, H.	شتینتال، هـ.
	۳۳۴
Charlemagne	شرلمان
	۷۰۱، ۶۹۹، ۱۱۵
Shroder, Friedrich Wilhelm Karl	شرودر، فریدریک فیلهلم کارل
	۶۰۰، ۳۸۴، ۳۸۳، ۳۸۲
Shrodinger, Erwin	شروڈنجر، ارلین
	۵۸۰، ۴۳۸
Shostak	شتوف
	۷۱۸
Schweitzer, Albert	شویتزر، البرت
	۶۶
Schweinstein	شویستک
	۶۰۰
Shelpanov, Georgie Ivanovich	شلیپانوف، جیورجی ایفانوفتش
	۴۶۴
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von	شلنج، فریدریش فیلهلم جوزف فون
	۳۴۷، ۳۴۶، ۳۴۵، ۳۴۴، ۳۴۰، ۳۳۹، ۳۳۷، ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۲، ۳۲۲، ۲۹۹، ۲۹۳، ۱۹۶
	۴۰۲، ۳۹۶، ۳۹۴، ۳۸۰، ۳۷۹، ۳۷۷، ۳۷۵، ۳۵۷، ۳۵۵، ۳۵۴، ۳۵۲، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۸
	۶۲۳، ۶۲۱، ۵۲۹، ۵۲۷، ۵۰۰، ۴۸۱، ۴۷۰، ۴۶۷، ۴۶۳، ۴۵۱، ۴۴۹، ۴۳۷، ۴۲۸، ۴۰۷
	۷۸۱، ۶۹۱، ۶۸۸، ۶۸۴، ۶۷۱، ۶۶۹، ۶۶۷، ۶۵۸، ۶۵۶، ۶۵۱، ۶۴۹، ۶۳۹، ۶۳۳
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel	شلیرمایخر، فریدریش ارنست دانیل
	۶۷۲، ۵۳۶، ۳۶۱، ۳۵۰، ۳۴۷، ۲۹۸
Schlick, Moritz	شلیک، موریتز
	۴۴۷، ۴۴۵
Schopenhauer, Arthur	شوپنهور، آرثر
	۴۷۲، ۴۷۰، ۴۳۰، ۳۵۷، ۳۵۴، ۳۴۶، ۳۴۵، ۳۳۹، ۳۳۷، ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۲، ۲۹۳، ۲۳۹
	۶۸۸، ۶۸۴، ۶۵۶، ۶۰۶، ۵۴۵، ۵۲۰، ۵۰۰، ۴۸۱
Schuhl, Maxime	شول، ماکسیم
	۳۷۸
Chomsky, Avram Naom	شومسکی، آفرام ناوم
Schonberg, Arnold	شونبرج، آرنولد
	۵۵۹
Chevalier, Jacques	شیفالیه، جاک
	۶۷۲

Scheler, Max	شيلر، ماكس
٥٣٧، ٥٣٦، ٥٣٥، ٥٣١، ٥١٨، ٥٠٧، ٤٨٧، ٤٨٢، ٤٨١، ١١٤، ١٠٤، ١٠٣، ٩٩، ٢٢	
٧٦٨، ٧٦٧، ٧١٢، ٦٨٥، ٦٦٩، ٦٥٦، ٦٥٤، ٦٥٣، ٦٥١، ٥٦٠	
Schiller, Ferdinand Canning Scott	شيللر، فردنانلد كاننج سكوت
	٤٦٥، ٤٤٤، ٤٣٩
Schiller, Johann Christoph Friedrich	شيللر، يوهان، كريستوف فريدرش
٤٣٠، ٣٥٣، ٣٤٩، ٣٢١، ٣٢٠، ٣٠٩، ٢٩٧، ٢٨٣، ٢٨٢	
Shelley, Percy Bysshe	شيلي، بيرسي بيش
	٤١٨، ٣٤٨، ٣٤٧

(ص)

Sand, Georges	صالد، جورج
	٣٦٤
Samuel	صمويل
	٢٦٥
Sophonias, le Moine	صوفولياس، الراهب
	٢٢٣

(ط)

Thales	طاليس
	١٣٦، ٤٠

(ع)

Jesus	عيسى بن مريم (يسوع)
	٧٦٦، ٣٦٢، ٣٦١، ١٨٣

(ف)

Wagner, Richard	فاجنر، ريتشارد
	٤٧٢، ١٤٧
	٨٣٦

Wahl, Jean	فال ، جان ٣٦٨
Valasurcz	فالاسكوز ٣٧٨
Valentin	فالانتين <u>١٦٧</u> ، ١٦٦
Valla, Lorenzo	فاللا ، لورنزو <u>٢٣٨</u> ، ٢٣٦
Van Buren, Paul	فان بيرن ، بول ٧١٢
Vanatze	فانانز ٢٢٢
Van Gogh	فان جوخ ٥٢٦، ٥٢٥
Vahannian, Gabriel	فاهانيان ، جابريل ٧١٢
Walsmann, Friedrich	فايزمان ، فريدريش <u>٤٤٦</u> ، ٤٤٥
Weisse, Ch.	فايس ، تش ٣٥٥
Weis, Leopold	فايس ، ليوبولد (محمد أسد) ٧١٨
Weismann, A.	فايسمان ، أ. <u>٣٩٢</u> ، ٦٦
Vaihinger, Hans	فايهنجر ، هانز ٦٨٧، <u>٤٤٣</u> ، ٤٣٩، ٣٣٥، ٢٩٣
Veblen, Thorstein	فيلن ، تروشتين ٥٦٥، ٥٦٤
Wittgenstein, Ludwig	فيتجنشتين ، لودفيج ٥٩٦، ٥٩٥، ٥٩٤، ٥٩٣، <u>٥٩٢</u> ، ٥٩١، ٥٨٦، ٥١٨، ٤٨٨، ٣٨٥، ٦٢
Vetter, Gustav	فتر ، جوستاف <u>٥٤٤</u> ، ٥٤٠
Francois de Marchia	فرانسوا المارشوي ٢١٨
Francois de Miron	فرانسوا المايروني ٢١٨
Fransiscan	فرانسكاني ٢١٩، ٢١٧، ٢١٥، ٢١١

Francescod'Arange	فرانشسكو الأرانجي
Frank, Philippe	فرانك ، فيليب
Franklin, Benjamin	فرانكلين ، بنيامين
Wertheimer, Max	فرتهيمر ، ماكس
Fertona	فرتوننا
Fromm, Eric	فروم ، إريك
Freud, Sigmond	فرويد ، سيجموند
Freudien	فرويدى
Frege (Friedrich Ludwig) Gottlieb	فريجه ، (فريدريش لودفيج) جوتليب
Fredgez, Abbé de Saint Martin de Tour	فريدجيز ، خورى القديس مارتن التورى
Friedrick le Grand	فريدريك الأكبر
Friedrick II	فريدريك الثانى
Fraser, A. C.	فريزر ، أ. ك.
Frazer, Général	فريزر ، الجنرال
Fries, Jakob Friedrich	فريس . جاكوب فريدريش
Fiske, John	فسكه . جون
Fichte, I	فشته . أ. (الأين)
Fichte, Johann Gottlieb	فشته . يوهان جوتليب

Fechner, Gustav Theodor	فشتر، جوستاف تيودور ٦٥٧، ٥٢٢، ٥١٠، ٣٧٦، <u>٣٩٦</u> ، ٣٩٥، ٣٨٩، ٣٨٧، ٣٣٩
Fisher, Kuno	فشتر، كونو ٤٦٣
Flavius	فلافيوس ١٥٨
Flaubert, Gustave	فلوبير، جوستاف ٥٢٢
Flubert de Charters	فلوبير الشارترى ١٩٨، ١٩٢
Plutarque	فلوطرخس ١٢٤
Plutarque d'Athène	فلوطرخس الاثيني ٢١٤
Flewelling, R. T.	فلولنج، ر. ت. ٥٣٨
Windelband, Wilhelm	فندلبند، فيلهيلم <u>٤٥٩</u> ، ٢٩٣
Vvedenski, Alexander Ivanovich	فندنسكى الكسندر ايفانوفتش ٤٦٤
Winfid, Paul (Bonifance, Saint)	فنفريد، بول (بونيفانس، القديس) ١٨٩، ١٨٨
Winckelmann, Johan Joachim	فنكلمان، يوهان يواكيم <u>٣٢٠</u> ، ٣٠٧
Photius	فوتيوس ١٩٣
Foerster, Friedrich Wilhelm	فورستر، فريدريش فيلهيلم <u>٥٦٩</u> ، ٥٦٤
Porphyre	فورفورس ١٩٧، ١٩٦، ١٨٥، ١٥٨، <u>١٥٦</u> ، ١٥٥، ١٣٩
Vorlander	فورلاندر ٤٦٠
Fourier, Francois Marie Charles	فورييه، فرانسوا ماري شارل ٤١٦، <u>٤١٥</u> ، ٤١٣
Vauvenargues, Luc de Clapiers	فوفنارج، لوك دي كلاپيرز ٤٧٢
Fox, Georges	فوكس، جورج <u>٢٧٢</u> ، ٢٢٣

Foucault, Michel	فوكو، ميشيل
	٧٢٢، ٦١٤، ٦٠٥، ٦٠٢، ٥٧٧، ٥٦٤، ٤٧٢، ٢٢٧، ٤٣
Voltaire, Francois Marie, Arouette	فولتير، فرانسوا ماري آرويه دي
	٣٢٦، ٣١٨، ٣١٣، ٣١٢، ٣١٠، ٣٠٨، ٣٠٧، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٦٩، ٢٦٨، ١٩٤، ٨٨، ٦٦
	٦٧٣، ٦٦٦، ٣٤٥، ٣٤٢، ٣٣٦
Wolff, Christian	فولف، كريستيان
	٥٢٢، ٤٨٠، ٤٣٨، ٣٩٣، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٣٤، ٣٣٣، ٢٩٨، ٢٩٤، ٢٨٨، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٣
	٦٨٢، ٦٥٨، ٦٥٧، ٦٥١، ٦٥٠، ٦٤٩، ٦٢٣
Volkeht, Johannes	فولكلت، يوهانس
	٤٦٨
Fontenelle, Bernard	فونتنل، برنار
	١٩٤
Von Helmholtz, Hermann	فون هلمولتز، هرمان
	٤٥٨، ٣٨٩، ٣٨٧
Von Humboldt, Alexander	فون همبولت، الكسندر
	٣٩٤، ٣٨٩، ٣٨٧
Wundt, Wilhelm Max	فوند، فيلهيلم ماكس
	٥١٠، ٤٧٦، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٩٥، ٣٨٧، ٣٣٩
Fouillée, Alfred	فوييه، ألفرد
	٦٧٢، ٤٨١، ٤٧٥، ٢٩٤
Weber, Max	فيبر، ماكس
Vital du Four	٦٢٢، ٥٦٢، ٥٥٥، ٥١٨، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٥٦، ٤٥٥، ٢٣٦، ٢٣٣، ٨٨، ٨٢
	فيتال الفوري
	٢١٠
Fitzralph, Richard	فيتزالف، ريتشارد
	٢٢٢
Wittvogel	فيتفوجل
	٥٥٥
Weitling, Wilhelm	فيتلنج، فيلهيلم
	٤٢٢
Pythagore	فيثاغوريس
	٧٦٦، ٥٧٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ١٧٨، ١٥٩، ١٥٤، ١٣٦، ١٢٢
Pythagorisme	الفيثاغورية
	١٦٤
Neo-Pythagorisme	الفيثاغورية الجديدة
	١٥٥
Feyerband	فيربان
	٤٧٣
	٨٤٠

Ficino, Marsilio	فيشينو، مارسيليو ٢٣٧
Fisher, William	فيشيه، وليم ٢٢٨
Vico, Giambattista	فيكو، جيامباتستا ٢١، ٨٢، ١٠٣، ١٣٥، ١٤٢، ٣٠٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٥٥، ٦٢١، ٦٧٤، ٦٧٧
Figardo	فيلجارڊو ٧٣٧
Philon u' Alexandrie	فيلون السكندري ١٩٢
Philippe	فيليب ٢٩٤، ١٧٩، <u>١٦٩</u> ، ١٦٨، ١٥٥، ١٣٩
Phillipe de Gene	فيليب الجنوي ٢٢٠
Wiener, Nobert	فينر، نوبير ٢٠٩
Feuerbach, Ludwig Andreas	فيورباخ، لودفيج اندرياس ٥٨٥، ٤٣٨
	٨٢، ١٥٣، ٢٣٢، ٢٦٦، ٣١٨، ٣٣٦، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥، ٤٢٤، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٤٦، ٥٥٧، ٦٠٢، ٦٥٧، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٨٧، ٧١٢
Feuerbachien	فيورباخي ٣٦٥
Feuerbahiens	فيورباخيون ٣٩٠
Feuerbachisme	فيورباخية ٣٦١

(ق)

Constine, Empreur	قنستنتين، الامبراطور ١٧٦، ٢٣٩، ٦٧٤
--------------------------	---------------------------------------

(ك)

Cabasilas, Nicolas	كابازيلاس، نيقولاس ٢٢٤
---------------------------	---------------------------

Cabanis, Pierre Jean Georges	کابانیس، پیرجان جورج ۳۳۹، <u>۳۰۴</u> ، ۳۰۲، ۲۹۹
Cabet, Etienne	کابیه، اِتن ۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۳، ۳۱۵
Cajetan, Thomas, de Vico	کاجیتان، توماس دی فیکو ۲۳۲
Carr, H. W.	کار، ه. و. ۵۳۸، ۵۳۷
Carlyle, Thomas	کارلایل، توماس ۲۵۳، ۲۵۲، ۳۵۰، ۳۴۷
Carnap, Rudolf	کارناب، رودولف ۶۰۰، ۵۹۹، ۵۹۶، <u>۴۴۶</u> ، ۴۴۵
Karinsky, Mikhaïl Ivanovich	کارنسکی، میخائیل ایفانوفتش ۴۴۷
Caroli, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson)	کارول، لوئیس (شارل لوتویدج دودجسن) ۴۸۴
Cassidore	کاسیدور ۱۸۶
Casslerer, Ernst	کاسیرر، ارنست ۶۰۰، <u>۴۵۸</u> ، ۴۵۷، ۲۹۳، ۱۵۲
Calcedius	کالسیدیوس ۱۷۹
Culwerwel, Nathanael	کالفرویل، ناتانیل ۲۷۱، ۲۷۰
Calvin, Jean	کالفن، جان ۵۶۱، ۳۲۳، <u>۲۳۳</u> ، ۲۳۲
Calviniste	کالفینی ۳۲۳
Calvinisme	کالفینیة ۶۱۷، ۴۶۲، ۳۲۳، ۲۵۷، ۲۳۳
Callistos Katavigliot	کالیستوس کاتافیگیوت ۲۰۰
Caligula	کالیگولا ۵۲۱، ۱۳۵
Campanella, Tommaso	کامپانلا، تومازو ۴۱۵، <u>۲۴۰</u>
Kamphmeyer	کامپمایر ۴۳۰

Camus, Albert

كامو، ألبر

٧١٤، ٥٢٠، ٥١٩

Kames, Henry Home

كاميس، هنري هوم

Cantor, Auguste

كانتور، أوجست

٥١٢، ٣٨٤، ٣٨٣، ٣٨٢

Cantoni

كانتوني

٤٦٤

Candide l'Arien

كانديد الأرياني

١٨٠

Candide de Fulda

كانديد الفولدي

١٨٩

Kant, Immanuel

كانط، إيمانويل

٢١١، ١٩٦، ١٨٦، ١٥٩، ١٥٨، ١٤٤، ١١٢، ١١١، ١٠٣، ٩٦، ٨٨، ٨٢، ٦٢، ٥٣، ٤٢
 ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٦٨، ٢٦٦، ٢٥٤، ٢٥٢، ٢٤٢، ٢٣٦، ٢٢٦، ٢١٢
 ٣٠٠، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥
 ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٢٦، ٣٢٥، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢٠، ٣١٨، ٣٠٨
 ٣٦٩، ٣٥٤، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٤٣، ٣٤٢، ٣٤٠، ٣٣٩
 ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٤، ٣٩٣، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٧١، ٣٧٠
 ٤٥١، ٤٤٩، ٤٤٨، ٤٤٧، ٤٤٣، ٤٤٢، ٤٤٠، ٤٣٨، ٤٣٢، ٤٣٠، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢١، ٤١٣
 ٤٧٣، ٤٧٢، ٤٦٩، ٤٦٨، ٤٦٦، ٤٦٥، ٤٦٤، ٤٦٣، ٤٦١، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٧، ٤٥٦، ٤٥٢
 ٥٢٢، ٥١٩، ٥٠٨، ٥٠١، ٥٠٠، ٤٩٩، ٤٩٠، ٤٨٨، ٤٨٣، ٤٨١، ٤٨٠، ٤٧٨، ٤٧٦، ٤٧٥
 ٦١٥، ٦٠٧، ٦٠٣، ٥٧١، ٥٦١، ٥٦٠، ٥٥٧، ٥٥٦، ٥٥٥، ٥٥٣، ٥٥٢، ٥٢٩، ٥٢٨، ٥٢٧
 ٦٤٧، ٦٤٥، ٦٤٤، ٦٣٧، ٦٣٢، ٦٣٠، ٦٢٨، ٦٢٥، ٦٢٤، ٦٢٣، ٦٢٢، ٦٢١، ٦١٧، ٦١٦
 ٦٧١، ٦٧٠، ٦٦٩، ٦٦٦، ٦٥٩، ٦٥٨، ٦٥٧، ٦٥٦، ٦٥٤، ٦٥٣، ٦٥٢، ٦٥٠، ٦٤٩، ٦٤٨
 ٧٨٠، ٧١٧، ٧١٥، ٦٨٣، ٦٨٢، ٦٨٠

Post-Kantians

كانط (اللاسفة بعد)

٥٠٠، ٤٦٣، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٠، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٢

Kantian

كانطي

٣٧٢، ٣٦٦، ٣٥٤، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٣٧، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٢، ٣٢٢، ٢٨٤، ١٨٢

Kantians

٧٨٥، ٦٣٥، ٦١٨، ٥٨٤

كانطيون

٥١٩، ٤٦٦، ٣٨١، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٥٧، ٣٥٤، ٣٤٥، ٣٣٥، ٣٣٢، ٣٣١، ٢٩٦، ٢٩٣، ٢٩٣

٧٨٨

Kantisme

كانطية

٤٦٣، ٤٦١، ٤٠٧، ٣٩٦، ٣٧٩، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٥٥، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٢٩١

Neo-Kantians

٧٨٠، ٦١٧، ٦١٦، ٥٩٨، ٥٣٦، ٥٣١، ٤٧٥، ٤٦٤

كانطيون جديد

٥٢٧، ٥١٩، ٤٦٤، ٤٦٣، ٤٤٨، ٤٣١، ٢٩٤، ٢٩٣

٨٤٣

Néo-Kantian	کانطی جدید
Néo-Kantisme	کانطی جدید
	٤٦٤ ، ٤٦٣ ، ٤٦٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٠ ، ٤٥٩ ، ٤٥٨ ، ٤٥٧ ، ٤٥٦ ، ٤٥٥ ، ٤٥٤ ، ٤٤٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٠ ، ٦٥٨ ، ٥٦٨ ، ٥٥٥ ، ٤٧٨
Kautsky, Karl	کاوٹسکی ، کارل
Kepler, Johannes	٥٥٦ ، ٤٦٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٠ ، ٤٢٢ کپلر ، یوهانس
Kraft, W.	٢٤٤ کرافت ، و.
Krause, Karl Christian Friedrich	٤٦١ کراوسه ، کریستیان فریدریش
Christiansen	٣٣٣ ، ٣٣٢ کریستیانسن
Crescas, Don Hasdai	٤٦٠ کرسکاس ، دون حاسدای (حسدای بن ابراهیم)
Kropotkin, Pyotr Alexeyevich	٢٣٤ ، ٢٢٦ ، ٢١٧ کروپوتکین ، پیوتر الکسیفیتش
Croce, Benedetto	٤١٨ ، ٤٠٩ ، ٤٠٨ کروتشه ، بندتو
Cromaell, Oliver	٤٣١ ، ٣٧٢ ، ٣٧١ ، ٣٦٨ کرومویل ، اولیفر
Kroner	٥٧٥ ، ٣٢٦ ، ٢٧٢ کرونر
Kripke, Saul	٣٦٨ کریپکه ، شاول
Creighton, James Edwin	٥٩٩ ، ٥٩٠ کریتون ، جیمس ادوین
Clark, Samuel	٣٧٩ ، ٣٧٦ کلارک ، صموئل
Clément d'Alexandrie	٢٧٧ ، ٢٦١ کلمنت اسکندری
Cumberland, Richard	١٦٩ ، ١٦٨ ، ١٥٥ ، ١٣٩ کمپرلاند ، ریتشارد
Kempen, Thomas Hemerken Van	٢٧٢ ، ٢٧٠ کمپن ، توماس همرکین فان
Kempis, Thomas	٢٣١ کمپیس ، توماس
	٢٢٨

Knudson, A. C.	کنودسن، أ. ك. ٥٣٨
Quadratus	كوادراتوس ١٦٣
Quine, Willard Van Orman	کوین، ویلارد فان اورمان <u>٥٩٩، ٥٩٧٠</u>
Cope	کوب ٣٩٠
Copernicus, Nicolas	کوپرنیکس، نیکولاس <u>٢٥١، ٢٤٣</u>
Koturbinski	کوتاربنسکی ٦٠١، ٦٠١
Centurat, Louis	کوتورا، لوی ٣٨٣، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥
Kojève, Alexandre	کوجیف، الکسندر ٣٦٨
Cudworth, Ralph	کودوورث، رالف <u>٢٧١، ٢٧٠</u>
Corbin, Henry	کوربان، هنری ٦٠٧
Korsch, Karl	کورش، کارل ٦٧٢، ٥٥٦
Korn, Alejandro	کورن، الیخاندر ٤٨٦
Cournot, Auguste	کورنو، اوجست <u>٥٣٩، ٤٦٦، ٤٢٣، ١٠٣</u>
Cornellie, Pierre	کورنی، پیر ١٢٠، ١١٦
Curle, Madame	کورری، مدام ٤٣٨
Cousin, Victor	کوزان، فیکتور ٦٧٧، ٣٧٦، ٣٩٣، <u>٣٧٧</u> ، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٣٩
Cosima, Wagner	کوزما، فاجنر ٤٧٢
Cossio	کوسیو ٤٧٩
Koffka, Kurt	کوفکا، کورت ٤٥٣

Cuvier, Georges	کوفیه ، جورج ۳۸۷ ، ۳۸۹ ، ۳۹۰
Cook Wilson, J.	کوک و یلسون ، ج . ۵۳۷ ، ۵۳۸
Cox, Harvey	کوکس ، هاروی ۷۱۲
Kulpe, Oswald	کولپه ، اوزوالد ۴۴۷ ، ۴۴۸
Calkins, Mary Whiton	کولکنز ، ماری ویتون ۴۶۹ ، ۵۳۸
Collingwood, Robin Georges	کولنجوود ، روبان جورج ۵۶۴ ، ۵۷۲ ، ۵۷۳
Coleridge, Samuel Taylor	کولریدج ، صمویل تیلور ۳۴۴ ، ۳۴۷ ، ۳۴۸ ، ۳۴۹ ، ۳۵۲ ، ۳۵۳ ، ۳۷۰
Comte, Auguste	کومت ، اوجست ۱۰۳ ، ۱۴۲ ، ۳۳۱ ، ۳۸۷ ، ۳۹۴ ، ۴۰۱ ، ۴۰۲ ، ۴۰۳ ، ۴۰۴ ، ۴۰۵ ، ۴۰۹ ، ۴۱۴ ، ۴۱۵ ، ۴۳۷
Komensky, Jan Amos	کومنسکی ، یان آموس ۴۴۵ ، ۵۱۰ ، ۵۶۰ ، ۶۲۳ ، ۶۳۹ ، ۶۵۸ ، ۶۶۷ ، ۶۷۰ ، ۶۷۴ ، ۶۷۷ ، ۷۸۱
Kuhn, Thomas	کون ، توماس ۴۷۳
Condorcet, Jean Antoine	کوندرسیه ، جان ایلوان ۹۰۳ ، ۳۰۷ ، ۳۱۴ ، ۳۱۸ ، ۳۲۱ ، ۳۶۶ ، ۶۷۷
Condillac, Etienne Bonnet de	کوندیالک ، اتین بونیه دی ۷۹۹ ، ۳۰۲ ، ۳۰۳ ، ۳۳۹ ، ۳۸۹
Constantin VII	کونستانتین السابع ۱۹۳
Constam	کونستام ۵۴۰
Kohler, Wolfgang	کوهلر ، فولفجانگ ۴۵۳
Cohen, G.	کوهین ، ج . ۴۶۰ ، ۵۸۳
Cohen, Morris Raphael	کوهین ، مورس رافائیل ۵۶۷
Cohen, Herman	کوهین ، هرمان ۲۹۳ ، ۴۵۶ ، ۴۵۷ ، ۴۷۸ ، ۵۳۲
Kid, Benjamin	کید ، بنیامین ۳۹۲

Caird, John Eduard	کیرد، جون ادوارد ۵۳۸، ۵۳۷، ۳۶۸
Kierkegaard, Soren	کیرکگارد، سورن ۵۲۴، ۵۲۱، ۵۱۹، ۵۱۸، ۴۸۱، ۳۸۱، ۳۶۹، ۳۵۹، ۳۵۷، ۳۵۵، ۳۲۱، ۲۹۲، ۱۲۱، ۶۲ ۷۲۲، ۶۵۷، ۶۵۵، ۶۲۷، ۶۱۵، ۵۵۳، ۵۲۷، ۵۲۶
Kleryevsky, Ivan Vasilyevich	کیریلفسکی، ایوان فاسیلیفیتش ۴۱۱، ۴۱۰
Kikaumenon	کیکاومینوس ۲۰۰
Kilwardby, Robert	کیلواردبی، روبر ۲۱۱
Keynes, John Maynard	کینز، جون مینارد (الین) ۵۷۲، ۵۷۱، ۵۶۴
Keams	کیمس ۲۹۶

(ل)

Laberthonniere, Lucien	لابرتونییر، لوسیان ۵۴۶
Labriola, Antonio	لابریولا، آنطولیو ۴۳۱، ۴۲۲
Laplace, Pierre Simon de	لابلاس، پیر سیمون دی ۳۰۴، ۳۰۲، ۲۹۹
Ladd, G. T.	لاد، ج. ت. ۵۳۸
La Rocheffoucauld, Francois	لاروشفوکو، فرانسوا ۴۷۲
Lazarus, M.	لازاروس، م. ۳۳۴
Laennec, Ferdinand	لاسال، فردیناند ۴۳۰، ۴۱۲
Lank	لاسک ۴۶۰
Lachelier, Jules	لاشلییر، جول ۳۷۸، ۳۷۶، ۳۷۵
Lafargue, Paul	لافارج، پول ۴۳۲، ۴۲۲

Lavelle, Louis	لافل ، لوى ٦٤٨
Lavrov, Pyotr Lavrovich	لافروف ، بيوتر لافروفيتش ٥٦٥ ، ٥٦٤
Lactance	لاكتانس ١٧٨
Lamarck, Jean Baptiste	لامارك ، جان باپيست ٦٥٧ ، ٦٥٥ ، ٤٧٦ ، ٣٩٠ ، ٣٨٩ ، ٣٨٨ ، ٣٨٧
Néo-Lamarckistes	اللاماركيون الجدد ٣٩٠
Néo-Lamarckisme	اللاماركية الجديدة ٣٩٢
Mecanic Lamarckisme	اللاماركية الآلية ٣٩٠
Psychological Lamarckisme	اللاماركية النفسية ٣٩٠
Lambert d'Auxerre	لامبير الأوكزيرى ٢١٤
Lambert, J.H.	لامبيرت ، ج. هـ.
Lametttrie, Julien Offroy de	لامبرى ، جوليان أولفروا دى ٣١٠ ، ٣٠٢ ، ٢٩٩
Lantenbach, Mangold	لانتيباخ ، مانجولد ١٩٤
Lamenais, R.	لامنيه ، ر. ٤١٦ ، ٣٥٢ ، ٣٥١ ، ٣٥٠ ، ٣٤٧
Lamotte	لاموتا ٦٧٧ ، ٦٧٦ ، ٦٧٤
Langer, Susanne K.	لانجر ، سوزان ك. ٥٩٩ ، ٥٩٧
Langevin, Paul	لانجفين ، بول ٤٣٢ ، ٤٢٢
Lange, Friedrich Albert	لانج ، فريدرش البرت ٤٥٦ ، ٤٥٥ ، ٣٩٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٤ ، ٣٣٣ ، ٣٣٢ ، ٢٩٣
Landini, Francesco	لاندينى ، فرانيسكو ٢٢٨
Lanfran	لانفران ١٩٥
Laud, l'Archivéque	لاود ، الاسقف ٢٧٠

Lesevich, Vladimir Vikovovich	لسفتش، فلادیمیر فیکوفوفتش ٤٠٥، ٣٨٧
Lessing, Gotthold Ephraim	لسنج، جوتهولد افرایم ٥٠٨، ٤٣٠، ٣٦١، ٣٥٦، ٣٢٢، ٣٢٠، ٣١٨، ٣١٥، ٣٠٧، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٦٩، ٢٦٦، ٨٧، ٤٣ ٧٦٥، ٦٩١، ٦٨٧، ٦٨٦، ٦٨٥، ٦٧٧، ٦٧٦، ٦٤٧، ٦٧٦، ٦٦٦، ٦٦٣، ٦٢٤
Lesnevski	لسنیفسکی ٦٠٠
Lovejoy, Arthur O.	لفجوی، آرثر، أ. ٥٩٨، ٥٩٧
Luxemburg, Rosa	لکسمبورج، روزا ٥٥٦، ٤٢٩، ٤٢٢
Loup de Ferrières	لوب الفریری ١٩٢
Lobachevsky, Nikolai Ivanovich	لوباشفسکی، نیکولای ایفانوفتش ٣٨٤، ٣٨٣، ٣٨٢
Lotze, Rudolph Hermann	لوئزه، رودولف هرمان ٥٣٦، ٤٩٠، ٤٦٧، ٣٨٠، ٣٣٥، ٣٣٣، ٣٣٢
Luther, Martin	لوثر، مارتن ٧٠٤، ٥٦١، ٥٤٣، ٥٤٢، ٢٣٨، ٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢١٤، ١٩٩
Lutherisme	لوثریة ٦١٧
Le Roy, Edouard	لوروا، ادوار ٦٧٣
Losski, Nikolai Onufriyevich	لوسکی، نیکولای اونوفریفتش ٥٤٠، ٥٣٢، ٥٣٠
Le Senne, René	لوسین، رنیه ٦٤٨
Lowental	لوفنتال ٥٥٤
Locke, John	لوك، جون ٢٩٩، ٢٩٦، ٢٨٨، ٢٨٥، ٢٨٣، ٢٧٩، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٦٩، ٢٦٠، ٢٥٥، ١٩٤، ١٤٤ ٦٢٨، ٦٢١، ٤٩٦، ٣٩٥، ٣٨٩، ٣٤٧، ٣٣٩، ٣٣٢، ٣٢٣، ٣١٢، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١ ٦٨٢، ٦٦٧، ٦٦٦، ٦٥٧، ٦٥٥، ٦٤٩، ٦٣٧، ٦٣٤
Lukaks, Georges	لوکاکس، جرج ٦٧٢، ٦٦٧، ٦١٥، ٥٥٨، ٥٥٦، ٣٥١، ١١٤
Lukasiewicz, Jan	لوکاشیفیتش، یان ٦٠١، ٦٠٠، ٥٩٧، ٤٣٨
Lulle, Raymand	لول، ریمون ٦٥٥، ٦٢١، ٢٦٠، ٢١٦، ٢٠

Lumann	لومان ٥٥٩، ٥٥٥
Lombard, Pierre	لومبار، پیر ٢١٧، ١٩٨
Lewis, Clarence Irving	لويس، كلارنس ايرفينج ٤٤٣، ٢١٠، ٤٣٩
Lipps, Theodor	لیپس، تیودور ٤٥٣
Liebknecht	لیبکنشت ٤٣٠
Lepeletier	لیپلتیه ٣١٦
Liebmann, Oscar	لیبمان، اوسکار ٤٥٦، ٤٥٥، ٢٩٣
Leibnitz, Gottfried Wilhelm	لایبنتز، جوتفرید ویلهلم ٢٨٥، ٢٨٣، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٧، ٢٦٢، ٢٦١، ٢٥٩، ٢٥٧، ٢٥٢، ٢٣٩، ٢١٦، ٢٠٣، ١٧٥، ١٤٤ ٣٨٠، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٥٥، ٣٤٩، ٣٤٣، ٣٣٩، ٣٣٤، ٣٣١، ٣٢٦، ٣١٣، ٢٩٨، ٢٩٤، ٢٨٨ ٥٣٧، ٥٣٦، ٥١٢، ٥٠٨، ٥٠١، ٤٩٤، ٤٧٩، ٤٧٨، ٤٦٤، ٤٥٨، ٤٤١، ٤١٥، ٣٩٧، ٣٨٩، ٣٨٦ ٦٨٢، ٦٨١، ٦٧١، ٦٧٠، ٦٦٩، ٦٦٥، ٦٥٧، ٦٥٥، ٦٤٩، ٦٣٦، ٦٢٨، ٦٢٣، ٥٨٧، ٥٤٦
Lichtenberg, Georg, Christoph	لشتنبیرج، جورج کریستوف
Levy, Bernard-Henry	لیفی، برنارد-هنری ٦٠٢
Levy-Bruhl, Lucien	لیفی-بریل، لوسیان ٤٠٤، ١١٣
Levy-strauss, Claude	لیفی-ستراوس، کلود ٥٧٧، ٥٧٦، ٥٦٤، ٥٠١، ٤٩٦، ١١٣
Lilburne, John	لیلبورن، جون ٢٦٩، ٢٦٧
Lignac, De	لینیاک، دی ٥٣٩
Lenin, Vladimir Ilyich	لنین، ولادیمیر الیش ٥٥٧، ٤٦٠، ٤٣٠، ٤٢٩، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٢، ٤١٦، ٤١٣، ٤١٢، ٤١٠، ٤٠٩، ٣٩٩، ٣٩٧
Léon VI	لیون السادس ١٩٣
Léon le Mathématicien	لیون الرياضي ١٩٣
Léon XIII	لیون الثالث عشر ٥٤٤

Léon, Constantine

ليونتييف ، كونستانتين

٥٣١

Leonce de Bizance

ليونس البيزنطي

١٧٥

(م)

Mably, Gabriel Bonnet de

مابلي ، جابريل بونيه دي

Mach, Ernst

ماخ ، ارنست

٦٣٩، ٥٨٠، ٥٧٩، ٥٦٠، ٤٩٦، ٤٤٥، ٤٣٠، ٤٢٨، ٣٩٩، ٣٩٧، ٣٩٥، ٣٨٧، ٣٣١

Martin, Saint

مارتن ، القديس

Martin Paracare

مارتن الباراكاري

١٨٦

Marty

مارتي

٤٨٢

Marston, Roger

مارستون ، روجيه

٢١٠

Marsile d'Inghen

مارسيل الانجي

٢٢٠

Marsile de Padoue

مارسيل البادوي

٢٢٢

Marcel, Gabrie

مارسيل ، جابريل

٦٥٤، ٦٥٠، ٦٠٥، ٥٥٠، ٥٣٣، ٥٢٦، ٥٢٥، ٥٢٤، ٥٢٣، ٥٢٠، ٥١٩، ٤٨٦، ٤٨١، ٤٦٤، ٣٧٥

٧١٨، ٧١٤، ٦٧١، ٦٥٥

Marsili, Luigi

مارسيلي ، لويجي

٢٢٨

Maréchal, Pierre-Sylvan

مارشال ، بيير-سيلفان

٣١٨، ٣١٦، ٣١٥، ٣٠٧، ٢٨١

Marvin, W. T.

مارفين ، و. ت.

٤٥٠، ٤٤٩

Marx, Karl

ماركس ، كارل

٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٨، ٣٥٧، ٣٥٥، ٣٥٣، ٣٥٠، ٣٤٦، ٣٣٨، ٣٣٧، ٢٦٦، ١٤٤

٤٢٢، ٤٢١، ٤١٧، ٤١٦، ٤١٣، ٤١٢، ٤٠٩، ٤٠٨، ٤٠٠، ٣٨٢، ٣٧٤، ٣٧٢، ٣٧١، ٣٦٦

٥٢٣، ٥٢١، ٥٢٠، ٥١٣، ٤٦٢، ٤٦١-٤٦٠، ٤٣٣، ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٥، ٤٢٤

٥٦٧، ٥٦٥، ٥٦٤، ٥٦٢، ٥٦١، ٥٦٠، ٥٥٨، ٥٥٧، ٥٥٢، ٥٥١، ٥٥٠، ٥٤٧، ٥٤٤، ٥٣٢، ٥٣١

	٦٥٧، ٦٥٦، ٦٣٩، ٦٢٢، ٦٢١، ٦١٦، ٦١٥، ٦٠٧، ٦٠٤، ٦٠٢، ٥٧٧، ٥٧١، ٥٧٠، ٥٦٩، ٥٦٨ ٧٨١، ٧٨٠، ٧٥٢، ٧٥١، ٧٤٥، ٧٣٥، ٧١٤، ٦٨٧، ٦٨٤، ٦٧٣، ٦٧٢، ٦٧٠، ٦٦٧
Marx, Le Jeune	ماركس الشاب ٦٨٨، ٦٨٧، ٦٧٣، ٦٧٢، ٥٧٧، ٥٥٧، ٥٥٦، ٤٢٤، ٤٤٢
Marx, Le Vieux	ماركس الكهل ٤٢٤
Marxiste	ماركسي ٦١٨، ٥٧٧، ٥٦٧، ٥٥٧، ٥٥٦، ٥٥٤، ٤٦٣، ٤٦٢، ٤٦٠، ٤١٦، ٤١٣، ٤٠٩، ٣٦١، ٧٧، ٧٤
Marxisme	ماركسية ٤٠٦، ٤٠٥، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٦١، ٣٥٧، ٣٢٦، ٣١٧، ٣٠٦، ١٤٥، ٨١، ٧٣، ٦٢، ٥٠، ٢٤، ١٧ ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٥، ٤٢٤، ٤٢٠، ٤١٨، ٤١٧، ٤١٦، ٤١٣، ٤١٢، ٤١٠، ٤٠٩ ٥٥٢، ٥٥١، ٥٥٠، ٥٤٧، ٥٤٤، ٥٣٢، ٥٣١، ٥٢٣، ٥٢١، ٥٢٠، ٥١٣، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٦٠، ٤٣٣ ٦٢٢، ٦٢١، ٦١٦، ٦١٥، ٦٠٢، ٥٧٧، ٥٧٠، ٥٦٩، ٥٦٨، ٥٦٧، ٥٦٥، ٥٦٤، ٥٦٢، ٥٥٨، ٥٥٧ ٧٨٠، ٧٥٢، ٧٥١، ٧٣٥، ٦٧٣، ٦٧٢، ٦٧٠، ٦٦٧، ٦٣٩
Marxisme Traditionnel (XIX Sciecle)	ماركسية تقليدية (القرن التاسع عشر) ٧٥٣، ٧٥٢، ٦٧٣، ٥٥٧
Marxisme Darwinien (Evolutioniste)	ماركسية داروينية (تطورية) ٦٧٢، ٦٥٦، ٤٨٨، ٤٦٠
Marxisme Soviétique	ماركسية سوفيتية ٦٧٢، ٥٥٤
Marxisme Freudien	ماركسية فرويدية ٤٦١
Marxisme-Leninisme	ماركسية لينينية ٤٣٥، ٤٣١، ٤٢٦
Marxistes-Léninistes	ماركسيون لينينيون ٤٣٢، ٤١٨
Marxisme Structuraliste	ماركسية بنيوية ٦٨٧، ٦٧٢، ٦٥٦، ٥٧٣
Marxisme Transcendental (Kantien)	ماركسية ترانسندنتالية (كانطية) ٥٥٧، ٤٦١
Marxisme Libérale	ماركسية ليبرالية ٧٥٣، ٧٥٢، ٦٧٣
Neo-Marxisme	ماركسية جديدة ٦٨٧، ٦٨٥
Marxistes du XX Sciecle	ماركسيو القرن العشرين ٦٨٧، ٥٧٢، ٤٠٦
Marxisme du XX Sciecle	ماركسيات القرن العشرين ٦٧٣، ٦٧٢، ٦٧١، ٥٦١، ٥٥٦، ٤٣٣، ٤٣١، ٤٢٥

Marxistes	ماركسيون
٧٨٥، ٥٦٦، ٤٤٧، ٤٣٢، ٤٣١، ٤٠٨، ٣٦٣، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٣٢، ٣١٢	
Marcobius	ماركوبوس
	١٥٧
Marcuse, Herbert	ماركوز، هربرت
٥٦٢، ٥٦١، ٥٥٩، ٥٥٨، ٥٥٧، ٥٥٥، ٥٥٤، ٥٥٣، ٤٦١، ٤١٥، ٤٠٣، ٣٣٦، ٢٦١، ٨٨، ٨٢	
Markovitch, Svetozar	ماركوفيتش، سفيتوزار
	٤٢١
Marcion	ماركيون
	١٦٧، ١٦٦، ١٢٩
Maritan, Jacques	ماريتان، جاك
	٥٤٣، ٥٤٢، ٥٤٠، ٥٣٥
Marias, Julian	مارياس، جوليان
	٦٧١
Marius Victorinus	ماريوس فيكتورينوس
	١٨٠
Masato, Albertino	ماساتو، البيرتينو
	٢٢٨، ٢٢٧
Metaggart, John	ماكتاجارت، جون
	٥٣٨، ٤٨٦، ٣٧٠، ٣٦٨
Mc Dougall, William	ماكدوجال، وليام
	٤٥٤
Macrobe	ماكروب
	١٧٩
Maxime le Confesseur	ماكسيم المعترف
	١٧٥
Maximilla	ماكسميلا
	١٧٧
Mackenly	ماكلي
	٤١٠
Macmury, Charles	ماكموري، تشارلز
	٣٣٤
Macyre l'Egyptien	ماكيرا المصري
	١٧٢
Malebranche, Nicola	مالبرانش، نيكولا
٦٨١، ٦٦٥، ٦٥٥، ٦٥٤، ٦٣٦، ٥٣٩، ٢٩٥، ٢٨٥، ٢٧٨، ٢٦٧، ٢٦٢، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٥	
Malebranche, Hugolin	مالبرانش، هوجولين
	٢١٨

Malthus, Thomas Robert	مالتوس ، توماس روبرت ٤١٩، ٤١٨، ٤١٢، ٤١١، ٤١٠، ٢٩٦
Mannheim, Karl	مانهايم ، كارل ٥٧٣، ٥٦٩، ٥٦٨، ٥٦٤، ٥٦٠، ٤٧٣
Metternich, Winneburg	متريخ ، فينبورج ٥٩٠
Matthieu d'Agasparta	ماتى الأجواسبارتى ٢١٠
Mersenne, Martin (Père)	مرسن ، مارتن (الأب) ٢٥٧
Marc, Saint	مرقص ، القديس ١٦٨
Marc d'Afflœ	مرقص الافليزى ٢٢٥
Le Christ	المسيح ٨٥، ٢٥٤، ٢٦٦، ٣١٣، ٣٦٢، ٤٦٥، ٤٧٢، ٥٣٧، ٥٤١، ٦١٣، ٦٣٢، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤
L'Anti- Christ	المسيح الدجال ٦٧٠، ٣٦٢
Marie	مريم (ابنة عمران) ٧٠٩
Al Mukamis, David Ibn Merwan	المقصص ، داود بن مروان ٢٠١، ١٩٣، ١٨٧
Mill, John Stewart	ميل ، جون استيوارت ١٩٩، ٢١٧، ٢٧٦، ٣٣١، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٨٧، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٣٧، ٤٩٥، ٤٩٦
Mill, James	ميل ، جيمس ٦٧٠، ٦٣٥، ٥١٢
Mendelssohn, Moses	مندلسون ، موسىس ٤٠٠، ٣٨٧، ٣٠٠
Mozart, Wolfgang Amadeus	موتسارت ، فولفجانج أماديوس ٢٠٣، ٢٨٣، ٢٩٤، ٢٩٨
More, Thomas	مور ، توماس ٣٥٦
More, Paul-Elmer	مور ، بول - المر ٢٤٠
Moore, Georges Edward	مور ، جورج ادوارد ٥٤٨، ٥٤٥
Maur, Rabin	مور ، رابان ٤٤٩، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٥
	١٨٨، ١٨٩

More, Henry	مور، هنری ۲۷۱، ۲۷۰
Morgan, Charles	مورجان، تشارلز ۴۳۹
Morente	مورنته ۴۷۹
Morris, Charles	موریس، تشارلز ۴۴۶، ۴۴۱، ۴۳۹
Morris, William	موریس، ولیم ۴۲۰، ۴۱۸
Morelly	موریلی ۴۱۶، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۰۷
Moreno, Jacob	مورینو، جاکوب ۴۵۴
Mussolini, Benito	موسولینی، بنیتو ۳۷۱
Motse	موسی ۷۰۹، ۴۷۱، ۲۳۴، ۱۸۳، ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۹
Molière, Jean Baptiste Poquelin	مولییر، جان باپتست پوکیلان ۱۱۶
Montague, Francis	مونتاگیو، فرانسیس ۳۹۲
Montagne, William Pepperell	مونتاگیو، ولیم پپرل ۴۵۰، ۴۴۹
Montalembert, Charles Comtede	مونتالامبر، شارل کومت ۵۳۹
Montanus	مونتانوس ۱۷۷
Montaigne, Michel de	مونتانی، میشل دی ۶۸۰، ۶۷۰، ۶۵۰، ۶۲۸، ۶۲۷، ۳۷۸، ۲۵۳، ۲۴۱
Montesquieu, Charles de Secondat	مونتسکیو، شارل دی سکوندات ۶۷۲، ۵۷۷، ۳۲۲، ۳۱۸، ۳۱۱، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۱
Munzer, Thomas	مولزر، توماس ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰
Munsterberg, Hugo	مونستربرج، هوجو ۴۶۰، ۳۸۰، ۳۷۶
Mounier, Emmanuel	مونیه، امانوئل ۶۵۴، ۶۵۳، ۶۵۱، ۶۴۸، ۵۳۹، ۵۳۵، ۵۱۱، ۴۸۷، ۱۱۴

Methode d'Olympe	میتودالیا ویلی ۱۷۰
Métochite, Theodoros	میتوشیت، تیودوروس ۲۲۳
Mead, Georges Herbert	مید، جورج هربرت ۴۴۲، ۴۳۹
Murleau-Ponty, Maurice	میرلوپونتی، موریس ۶۵۴، ۶۵۱، ۶۵۰، ۶۴۶، ۶۱۶، ۶۰۳، ۵۲۳، ۵۲۱، ۵۲۰، ۵۱۹، ۵۱۱، ۵۰۳، ۴۸۱، ۳۷۷، ۳۷۵ ۷۱۴، ۶۵۷، ۶۵۶
Michel d'Afflée	میشیل الافیزی ۲۰۱
Michel Scot	میشیل سکوت ۲۱۴
Mischelet, Jules	میشلیه، جول ۳۹۹
Micon de Saint Riquier	میکون دی سان ریکیه ۱۹۲
Mecklavelli, Nicolo di Bernardo	میکلافیلی، نیکولودی برناردو ۶۷۳، ۲۴۰
Melittineotis, Theodoros	میلتنیوتس، تیودوروس ۲۲۳
Melton	میلتون ۱۷۶
Mellier Jean	میلیه، جان ۳۱۶، ۲۸۱، ۲۷۵
Mimmel	میمل ۴۸۹
Maimon, Salomon	میمون، سالومون ۲۹۴، ۲۸۳
Maine de Biran	مین دی بیران ۶۶۹، ۵۴۶، ۵۳۹، ۵۰۲، ۴۸۱، ۴۶۷، ۴۳۸، ۳۷۸، ۳۷۷، ۳۷۶، ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۵، ۳۳۲ ۱۷۷
Menecius Felix	مینسیوس فیلیکس ۱۷۷
Melnong, Alexius	مینولج، الکسیوس ۴۸۳، ۴۸۲
Mehring, Franz	میهرنج، فرانز ۴۳۰، ۴۲۹، ۴۲۲

(ن)

Napoleon, Bonapare	نابليون ، بوناپارت
٧٠٨، ٦٣٨، ٥٩٠، ٤١٥، ٣٦٤، ٣٤١، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٠٥، ٢٩٨، ٢٦١، ٢٢٤، ١٣٦	
Natorp, Paul	ناتورب ، بول
٤٥٧، ٤٥٦، ٢٩٣	
Nagel, Ernst	ناجل ، ارلست
٥٨٣، ٤٣٨	
Nachmann, Rabi	ناحمان ، رابي
٥٣٣	
Nakamura, Hajime	ناكامورا ، هاجيمه
١٤٣	
Naibandyan, Mikael Lazarevich	نالبانديان ، ميكائيل لازاريفتش
٤٢١	
Noigon, Jacques Andre	نايجون ، جاك اندريه
٣١٤، ٣٠٧	
Nelson, Leonard	نلسن ، ليونارد
٤٦١	
Newarth, Otto	نيوارث ، اوتو
٥٩٦، ٤٤٦، ٤٤٥	
Noé	نوج
١٨٣	
Norris, John	نوريس ، جون
٢٧٢، ٢٧١، ٢٧٠	
Novak, George	نوفاك ، جورج
٣٧٣	
Nunex Regueiro, Manuel	نوليزرغيرو ، مانويل
٤٦٥، ٤٦٤	
Niebuhr, Reinhold	نيبور ، رينهولد
٥٤٨، ٥٤٥، ٥٣٥، ٤٨٧	
Nietzsche, Friedrich	نيتشه ، فريدرىك
٤٧٤، ٤٧٣، ٤٧٢، ٤٤٤، ٤٣٨، ٤٣١، ٤٣٠، ٣٥٧، ٣٥٢، ٣٤٧، ٣٤٦، ٦٩٦، ٩٩، ٨٨، ٦٦	
٦٥٠، ٦٢٨، ٦٢١، ٦٠٧، ٦٠٤، ٦٠٣، ٦٠٢، ٥٦٠، ٥٢٦، ٥٢٥، ٥٢٤، ٥٢٠، ٥٠٩، ٤٨١، ٤٧٥	
٧٦٨، ٧١٢، ٦٨٢، ٦٧٤، ٦٧١، ٦٥٦، ٦٥٤	
Needham, Joseph	نيدهام ، جوزيف
١٤٣	
Nicetas Stethatos	نيسيتاس ستيتاتوس
٢٠٠	

Nicephoros	نيسيفوروس ٢٢٤، ١٩٣
Nicole, Pierre	نيكول ، بيير ٦٨١، ٢٦٧
Nicolas d'Amiens	نيقولا الأمياني ٢٠٥، ١٩٩
Nicolas d'Autrecourt	نيقولا الأوتركوري ٢٢٠
Nicolas de Paris	نيقولا الباريسي ٢١٤
Nicolas de Clamanges	نيقولا الكلامنجي ٢٢٨
Nicolas de Cusa	نيقولا الكوزي ٢٣٦، ٢٢٧، ١٧٣، ١٣٢
Nicolai	نيقولاى ٢٩٤
Nickleson, Jacques	نيكلسون ، جاك ٦٩١
Némésius	نيمسوس ١٧٢، ١٧١
Newton, Isaac	نيوتن ، اسحق ٦٥٠، ٦٥٣، ٤٨٥، ٣١٣، ٣٠٥، ٣٠٣، ٢٨٥، ٢٨٠، ٢٧٧، ٢٧٥، ٢٧٠، ٢٦١، ٢٥٥، ٢٤٤
Newman, Henry (Cardinal)	نيومان ، هنري (الكاردينال) ٥٥٥

(هـ)

Hnbermas, Jurgen	هابرماس ، يورجن ٧٢٢، ٥٦٣، ٥٦٢، ٥٦٠، ٥٥٩، ٥٥٤، ٥٥٣
Hadoard	هادوارد ١٩٢
Hartley, David	هارتلي ، دافيد ٣٠٠، ٢٩٩
Hartmann, Eduard Von	هارتمان ، ادواردفون ٤٧٠، ٤٣١، ٤٣٠
Hartmann, Nicolai	هارتمان ، نيقولاى ٦٤٨، ٤٨٢، ٤٦٣، ٤٦١، ٤٥٦

Harvey, William	هارف، وليم ٢٧٨
Harris, W. T.	هاريس، و. ت. ٥٣٨، ٣٦٨
Hazar, Paul	هازار، بولك ١١٤، ١٠٤
Haldane, R. B.	هالدين، ر. ب. ٣٦٨
Halcot, Robert	هالكوت، روبرت ٢٢٠
Ha-Levi, Ibrahim ben Daoud	هاليلى، ابراهيم بن داود ٢٠٢، ٢٠١
Ha-Levi, Judah	هاليلى، يهوذا ٢٠٢، ٢٠١، ١٧٥
Hamann, Johann Georg	هامان، يوهان جورج ٧٦٧، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٣٧
Hampshire, Stewart Newton	هامبشر، استewart نيوتن ٥٩٨، ٥٩٧
Hamilton, Kenneth	هاملتون، كينيث ٧١٢، ٤٠٧
Hamilton, Sir William	هاملتون، سيروليم ٣٧٥
Hannibal	هانيبال ١٤٥
Howison, G. W.	هاويسون، ج. و. ٥٣٨
Hutchson, Francis	هتشسون، فرانسيس ٣٢٣، ٣٠٦، ٣٠٥، ٢٩٩، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٦٩
Hudgson, Shadworth	هدجسون، شادوورث ٤٤٨، ٤٤٧
Herb, Hendrick	هرب، هندريك ٢٢١
Herbert, Johann Friedrich	هربارت، يوهان فريدرش ٣٣٥، ٣٣٣، ٣٣٢
Herbert of Cherbury	هربرت الشربرى ٢٦٨، ٢٦٧
Hertzen, Alexander Ivanovich	هرتزن، الكسندر ايفانوفتش ٤٢٧، ٤٢٥، ٤٢٢، ٤٠٨

Herder, Johann Gottfried	هردر، يوهان جوتفريد
١٦٦٩، ١٦٦٦، ١٦٩٥، ١٦٩٠، ١٧٢٣، ١٧٢٢، ١٧٢١، ١٧٢٠، ١٧١٨، ١٧٠٧، ١٧٩٩، ١٧٨٢، ١٧٠٣، ١٧٥٣، ١٧٦٤، ١٧٧٧، ١٧٦٦، ١٧٧٥	
Herve Nedellec	هرليه نيديلليك (النديلي)
	١٧١٥، ١٧١٨
Héracclite	هرقليطس
	١٧١٢، ١٧٢٧، ١٧٢٩، ١٧٢٧، ١٧٥٦
Hermas	هرماس
	١٦٣
Hermias	هرمياس
	١٦٥
Hess, Moses	هس، موسى
	٣٩٥
Hrotsvita, Soeur	هروتسفيتا، الأخت
	١٩٢
Hésiode	هزيود
	٣٩٢
Hexapetrogos	هكسابتروجوس
	٢٢٢
Huxley, Aldous	هكسلي، الدويس
	٥٨٥
Huxley, Thomas Henry	هكسلي، توماس هنري
	٣٩٢
Helvetius, Claude Adrien	هلسيوس، كلود أدريان
١٦٩٦، ١٦٩٤، ١٧٠٨، ١٧٠٣، ١٧٠٢، ١٧٩٩، ١٧٨٠	
Hillel de Verona	هليل الفيروني
	٢١٦، ٢٢٥
Hempel, Carl Gustav	همل، كارل جوستاف
	٤٣٨، ٥٨٠
Hunter, Serra	هنتر، سيرا
	٤٧٩
Henryd'Andelys	هنري الاندليسي
	٢٠٨
Henry Paped'Oyta	هنري البابا الأويتى
	٢٢٠
Henry de Gand	هنري الجاندى
	٢٠٩
Henry de Haclay	هنري الهاكل
	٢١٨

Henry de Hainbuch	هنرى الهاينبوخى ٢٢٠
Henry de Wile	هنرى الويلى ٢١١
Hinrichs, F.	هنريكس، ف. ٣٥٤
Whitehead, Alfred North	هوايتهد، ألفرد نورث ٦٧٢، ٦٢٧، ٦٠٠، ٥٩٨، ٥٤٩، ٤٨٤، ٤٨١، ٤٤٩، ٣٨٥، ٣٧٧، ٦٢
Hobbes, Thomas	هوبز، توماس ٣٠٥، ٣٠١، ٢٩٩، ٢٨٥، ٢٨٣، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٠، ٢٦٩، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٥ ٦٨٢، ٦٦٦، ٦٥٥، ٦٣٧، ٦٣٤، ٦٢٨، ٦٢١، ٥٧٣، ٤٥٠، ٣٩٥، ٣٥٩، ٣٤٧، ٣٣١، ٣١٢
Hobkins, G. M.	هوبكينز، ج. م. ٢١٧
Hugo, Victor	هوجو، فيكتور ٤٦٤
Horkheimer, Max	هوركهايمر، ماكس ٥٦٨، ٥٦٠، ٥٥٩، ٥٥٨، ٥٥٥، ٥٥٤، ٥٥٣
Huss, John	هوس، جون ٢٣١
Husserl, Edmund	هوسرل، ادموند ١٥١، ١٤٢، ١٣٢، ١٢٣، ١٢١، ١٢٠، ١١٧، ١٠٤، ١٠٣، ٩٩، ٨٨، ٨٧، ٨٥، ٨٢، ٥٣، ٤٣، ٢٢ ٣٧٩، ٣٧٥، ٣٥٤، ٣٤٣، ٣٤٠، ٣٠١، ٢٩٣، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٥٦، ٢٥٣، ٢٥٠، ٢٤٤، ٢١٧، ١٨٠ ٤٩٠، ٤٨٩، ٤٨٨، ٤٨٧، ٤٨٤، ٤٨٢، ٤٨١، ٤٧٩، ٤٦٨، ٤٦٣، ٤٥٣، ٤٠٢، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٩٥ ٥٠٥، ٥٠٤، ٥٠٣، ٥٠٢، ٥٠١، ٥٠٠، ٤٩٩، ٤٩٨، ٤٩٧، ٤٩٦، ٤٩٥، ٤٩٤، ٤٩٣، ٤٩٢، ٤٩١ ٥٣٥، ٥٣٣، ٥٢٧، ٥٢٦، ٥٢١، ٥٢٠، ٥١٩، ٥١٧، ٥١٣، ٥١٢، ٥١١، ٥٠٩، ٥٠٨، ٥٠٧، ٥٠٦ ٦٤٩، ٦٤٨، ٦٤٧، ٦٤٦، ٦٤٤، ٦٢٨، ٦٢٦، ٦٢٢، ٦٢١، ٦٠٥، ٦٠٤، ٦٠٣، ٥٩٥، ٥٣٧، ٥٣٦ ٧٢٢، ٧١٨، ٧١٧، ٧١٢، ٦٩١، ٦٨٥، ٦٧٦، ٦٧١، ٦٦٩، ٦٥٦، ٦٥٤، ٦٥٣، ٦٥٢، ٦٥١، ٦٥٠ ٧٨٦، ٧٦٨
Husserliens	هوسرليونس ٥٢٢، ٥١٩، ٣٣٤
Hoeshel, K.	هوشل، ك. ٣٥٤
Hoffdinf, Sidney	هوفدينج، هارولد ٣٨١، ٣٧٦
Hook, Sidney	هوك، سيدنى ٦٧٣، ٥٦٧، ٥٦٤
Hooking, William Ernst	هوكنج، وليام ارلست ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٦٨

Holbach, Paul Henry, Baron de	هولباخ، بول هنرى، بارون
Holt, E. B.	هولت، ا. ب.
Holderlin, Friedrich	هولدرلين، فريدرش
Humboldt, Karl Wilhelm	هيمبولت، كارل فيلهيلم
Homer	هومير
Huizinga, John	هويزينجا، جون
Howison, Georges Holmes	هويسون، جورج هولمز
Hipathia	هيباثيا
Hebbel, Friedrich	هيبيل، فريدرش
Haeberlin, Paul	هيبيرلين، بول
Hyppolite	هيبوليت
Hyppolite, Jean	هيبوليت، جان
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	هيجل، جورج فيلهيلم فريدرش
<p>٢٩٧، ٢٩٥، ٢٥٩، ٢٣٧، ٢١١، ١٩٦، ١٥٣، ١٥٢، ١٤٤، ١٤٢، ١٠٣، ٨٨، ٨٢، ٦٢، ٥٣، ٤٣ <u>٣٤٣، ٣٤٢، ٣٤١، ٣٤٠، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٢٢، ٣٢٠، ٢٩٩</u> ، ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٥٩، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٠، ٣٤٩، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤ ، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٤، ٣٩٣، ٣٩٠، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٧، ٣٧٥، ٣٧٤، ٣٧٢، ٣٧١، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٦٨ ، ٤٦٦، ٤٦٣، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٥، ٤٣٧، ٤٢٩، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٣، ٤٢٢، ٤٢١، ٤١٢، ٤٠٩، ٣٩٩ ، ٥٢٩، ٥٢٧، ٥٢٣، ٥٠٨، ٥٠٣، ٥٠١، ٥٠٠، ٤٩٠، ٤٨٨، ٤٨٢، ٤٨١، ٤٨٠، ٤٧٢، ٤٧٠، ٤٦٩ ، ٦٢٣، ٦٢٢، ٦٢١، ٦١٧، ٥٧١، ٥٧٠، ٥٦٧، ٥٦٣، ٥٦١، ٥٦٠، ٥٥٨، ٥٥٧، ٥٥٥، ٥٥٤، ٥٣٢ ، ٦٥١، ٦٤٩، ٦٤٨، ٦٤٧، ٦٤٦، ٦٤٥، ٦٤٤، ٦٣٩، ٦٣٣، ٦٣١، ٦٣٠، ٦٢٨، ٦٢٧، ٦٢٦، ٦٢٤ ، ٦٧٣، ٦٧٢، ٦٧١، ٦٧٠، ٦٦٩، ٦٦٧، ٦٦٠، ٦٥٩، ٦٥٨، ٦٥٧، ٦٥٦، ٦٥٤، ٦٥٣، ٦٥٢، ٦٥١ . ٧٨١، ٧٨٠، ٧٧٦، ٧٦٥، ٧٢٢، ٧١٤، ٧١١، ٦٩١، ٦٨٨، ٦٨٤، ٦٨٣، ٦٧٧، ٦٧٦</p>	
Le Jeune Hegel	هيجل الشاب
Hegelian	هيجلي
<p>٦٣٥، ٦١٨، ٥٧٧، ٤١٣، ٤٠٨، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧٠، ٣٦٨، ٣٥٩، ٣٥٤، ٣٣٢، ٣٣١</p>	

Gauche, Hegelian	هيجلي، يسار
٦٧٠، ٥٦٧، ٥٥٥، ٤٤٢، ٤٢٩، ٤٢٤، ٤٢٢، ٣٧١، ٣٦٦، ٣٦٤، ٣٥٧، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٣٧، ٣٣٥	
Gauche Hegelians	٧٨٥، ٦٨٧، ٦٧٣، ٦٧٢
	هيجليون، يساريون
Droite Hegelian	٤٢٨، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٦٦، ٣٦٤، ٣٦٢، ٣٥٩، ٣٥٨
	هيجلي، يمين
Hegelianism	٧٨٥، ٣٥٥
	هيجلية
٤١٨، ٤٠٧، ٣٨٩، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٦٢، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٣، ٣٤٥، ٣٣٣، ٢٤٩	
	٦١٧، ٦١٦، ٥٥٦، ٥٥٣، ٤٤٤، ٤٣١، ٤٢٣
Hegelians	هيجليون
	٧٨٨، ٣٣٢
Jeune Hegelian	هيجلي شاب
	٤٢٤، ٤٠٨، ٤٠٦، ٣٦٠
Jeune Hegelians	هيجليون شبان
٥٦٧، ٤٢٨، ٤٢٢، ٤٠٩، ٤٠٨، ٣٦٨، ٣٦٦، ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٠، ٣٥٧، ٣٥٤، ٣٣٤، ٢٦٦، ٦٧	
Vieux Hegelians	هيجليون شيوخ
	٣٥٤
Néo-Hegelianism	هيجلية جديدة
٦٥٨، ٦٣٣، ٥٣٨، ٥٢٤، ٤٦٦، ٣٩٧، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٦٨، ٣٣٢	
Néo-Hegelians	هيجليون جديد
	٤٥٩، ٣٧١، ٣٦٨، ٣٣١
Heidegger, Martin	هيدجر، مارتن
٤٨٣، ٤٨١، ٤٧٩، ٤٧٣، ٤٦٥، ٤٥٦، ٤٠٧، ٣٥٥، ٢٩٣، ٢١٨، ٢١٧، ٢٠٧، ١٨٩، ١٨٦، ١٣٣	
٥٩٥، ٥٥٩، ٥٥٨، ٥٣٥، ٥٢٩، ٥٢٨، ٥١١، ٥٢٦، ٥٢٥، ٥٢٤، ٥٢٣، ٥٢٠، ٥١٩، ٥١٨، ٥٠٠	
	٧١٤، ٦٥٨
Heideggerien	هيدجرى
	٦١١، ٦٠٧
Heideggerisme	هيدجرية
	٦٠٧
Hare, Richard Mervyn	هير، ريتشارد ميرفين
	٥٩٧
Haering, Jean	هيرنج، جان
	٣٦٨
Helrio d'Auxerre	هيريك الأوكسيري
	١٩٢
Heisenberg, Werner	هيزنبرج، فولر
	٥٨٠، ٤٣٨

Heschel, Abraham Joshua	هيشيل، ابراهيم جوشوا ٥٣٤، ٥٣٢، ٥١٨
Haeckel, Ernst Heinrich	هيككل، ارنست هينريش ٦٥٥، ٣٩٥، ٣٩٤، ٣٨٩، ٣٨٧
Hilbert, David	هيلبرت، دافيد ٣٨٥، ٣٨٢
Holferding	هيلفردنج ٥٥٦
Hiller, Agnes	هيللر، آجنس ٦٠٢
Héloise	هيلويز ١٩٧
Heine, Heinrich	هينه، هينريش ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧
Huges de Saint-Victor	هيوج السانت فيكتورى ١٩٩
Huges de Castro Novo	هيوج الكاستروى الجديد ٢١٨
Hume, David	هيوم، دافيد ٢٩٨، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٣، ٢٧٩، ٢٧٦، ٢٦٨، ٢٢٠، ١٩٤، ١٤٤، ٦٢ ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣١، ٣٢٣، ٣١١، ٣٠٣، ٣٠١، ٣٠٠، ٢٩٩ ٥٢٢، ٥٠١، ٤٩٦، ٤٨٥، ٤٨٣، ٤٨١، ٤٨٠، ٤٥٦، ٤٤٥، ٤٣٨، ٣٩٥، ٣٩٣، ٣٩٢، ٣٨٩، ٣٦٨ ٦٣٧، ٦٣٤، ٦٢٨، ٦٢١، ٥٩٧، ٥٩٦، ٥٩٥، ٥٩٠، ٥٨٠

(٩)

Ward, James	وارد، جيمس ٦٦٧، ٥٣٨، ٥٣٧
Watson, John Broadus	واطسن، جون بروادوس ٣٩٩، ٣٩٥، ٣٨٧
Wordsworth, William	وردزورث، وليام ٤١٨، ٣٥٢، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧
Wisdom, John	وزدم، جون ٥٩٤، ٥٩٣، ٥٩٢، ٥٨٧، ٥٨٦
Wells, Herbert George	ولز، هربرت جورج ٦٦
Wilson, G. A.	ولسون، ج. أ. ٥٣٨

William d'Alnwick	وليم الانويكى ٢١٨
William d'Auvergne	وليم الأوفرني ٢٠٩، ٢٠٧
William d'Auxerre	وليم الأوكزيرى ٢٠٩
William Saint Thierry	وليم السانت ثييري ١٩٩
William de Champeaux	وليم الشامبوى ١٩٧
William de Vaurouillon	وليم الفورويونى ٢١٨
William de Conches	وليم الكونشى ١٩٨
William de la Mare	وليم المارى ٢١٨
William de Moerbeke	وليم الموربيكى ٢١٠
William de W-	وليم الوارى ٢١٠
Woodbridge, Frederick James Eugen	وودبريدج، فريدريك جيمس أوجين ٤٥٠، ٤٤٩
Woodham, Adam	وودهام، آدم ٢٢٠
Witton, Thomas	ويتون، توماس ٢٢٢
Witelo	ويتيلو ٢٠٩
Wicliff, Jean	ويسليف، جان ٢٣١، ٢١٨
Whichote, Benjamin	ويكوت، بنيامين ٢٧١، ٢٧٠

(ى)

Jaspers, Karl	ياسبرز، كارل
٦٥١، ٦٥٠، ٦٠٥، ٥٢٦، ٥٢٥، ٥٢٠، ٥١٩، ٤٨١، ٤٧٣، ٤٦٥، ٣٥٧، ٣٣٨، ٣٣٦، ٨٨، ٨٢	
٨١٨، ٦٧١، ٦٥٦، ٦٥٥	

Jamblicus	يامبليخوس
	١٥٧، ١٥٦، ١٥٥
Joshua	يشوع
	٢٦٥
Jacques le Philosophe	يعقوب الفيلسوف
	٢٢٣
Jacques Capucci	يعقوب كابوتشي
	٢١٥
Jacques de Metz	يعقوب الميتزي
	٢١٨
Youtz, H. A.	يوتس، ه. أ.
	٥٣٨
Jean XXII	يوحنا الثاني والعشرين
Jean de Espagne	يوحنا الأسباني
	٢٠٧، ٢٠٦
Jean de Paris	يوحنا (يحيى) الباريسي
	٢١٤
Jean d' Bussoles	يوحنا الباسولي
Jean de Bale	يوحنا (يحيى) البالي
	٢١٨
Jean de Jandun	يوحنا (يحيى) الجاندي
	٢٢٢
Jean de Gerlande	يوحنا الجرلندي
	٢٠٨
Jean Damascène	يوحنا الدمشقي
	١٩٠، ١٣٩
Jean de Ripa (Marchia)	يوحنا (يحيى) الريبي (مارشيا)
	٢١٨
Jean de Salisbury	يوحنا الساليزبوري
	١٩٩
Jean de Saint Gilles	يوحنا (يحيى) السانت جيلي
	٢٢٨
Jean de Shoonhoven	يوحنا الشونهوفا
	٢٢١
Jean de La Rouchelle	يوحنا اللاروشيلي
	٢١٠
Jean de Montreuil	يوحنا (المونتريري)
	٢٢٨
	٨٦٦

Jean de Mirecourt	يوحنا (يحيى) الميركورى ٢٢٠
Jean de Naples	يوحنا (يحيى) النابلسى ٢١٥
Jean Philoppon	يوحنا (يحيى) النحوى ٢١٠، ١٧٥
York, Thomas	يورك، توماس ٢١١
Euripide	يوريبيدس ٥٢٢، ١٢٠
José	يوشع ١٣٧
Jung, G. G.	يونيغ، ج. ج. ٥٥١، ٤٧١
Johannsen	يوهانسن ٣٩٢

أسماء الأعلام العربية والأفريقية والآسيوية والأمريكية اللاتينية

(أ)

السينوية	ابراهيم عمر
٧٨٠٠٠٦١٧٠٢١٥٠٢١٤٠٢١٠	٧٩١
ابن الصلاح	ابن أبي ضياف
٧٠٧٠١٩٥٠١٦٥	٦٢
ابن طفيل	ابن الأزرق
٧٠٩٠٣٠٦٠٢٠٥	٧٠٥
ابن عربي	ابن الأيادي
٥٠١٠٢٢٦٠٢١٨	٣٤٨
ابن القيم الجوزية	ابن باجة
١٦٥	٧٠٩٠٢٠٥
ابن مالك	ابن تيمية
٢١	١٩٦٠١٨٨٠١٦٥
ابن مسكويه	ابن حنبل
١٥٩٠٥٩	١٦٥
ابن الهيثم	ابن خلدون
٢٧٧٠٢١٠٠٢٠٩	٤٩٨٠٦٧٦٠٤٠٤٠٣١١٠١٨٨٠١٤٦٠٨٥
أبو العلاء المعري	٧٠٥
٢٦٧	ابن رشد
أحمد لطفى السيد	٤٦٠٣٠١٠١٠٨٩٠٨٥٠٨١٠٦٦٠٦٥٠٤٦
١٢٥٠٦٦	٢١٤٠٢١٢٠٢٠٩٠٢٠٨٠٢٠٦٠٢٠٥
اخوان الصفا	٤٦٥٠٢٢٦٠٢٢٢٠٢٢٠٠٢١٨٠٢١٦
٧٠٩٠٣٢٦٠٢٧٢٠١٧٣٠١٧٢٠١٣٩	٧٨٤٠٧٠٩٠٧٠٥٠٦٩٩٠٦٩٦٠٦١٧
ادريس	الرشدية
١٧٨٠١٣٩	٦١٧٠٢١٥٠٢١٤
ادوارد سعيد	الرشدية اللاتينية
٥٤	١٤١٠٥٥
أدونيس	الرشديون اللاتين
٧٥١٠٦٢٧٠٧٤	٢٢٦٠٢٢٢
أديب ديمتري	ابن سينا
٨١	٢٠٦٠٢٠٣٠٢٠٠٠١٣٩٠١٢٠٠٨٥٠٨١
اسماعيل	٢١٤٠٢١١٠٢١٠٠٢٠٩٠٢٠٨٠٢٠٧
٣٥٧	٧٨٤٠٧٠٩٠٦٧٤٠٦١٧٠٣٠٦٠٢١٨

(ت)

توفيق الحكيم
٦٨
توفيق الطويل
٦٤٣
تينو

(ج)

الجبائية
٦١٧
الجبرتي
٦٠
جال حدان
١٤٦
جورج شحاتي فنواي
٩١
جياب ، الجنرال
٧٤١
جيفارا ، تشي
٧٦٩ ، ٧٤٠

(ح)

حافظ ابراهيم
٧٧٠
حسن حنفي
٧٤٨ ، ٦١٧
الحنفية (الحنفي)
٦١٧
حسن صعب
٧٤٨

اسماعيل صبري عبد الله

٧٤٦

اسماعيل مظهر

٣٩٤ ، ٦٦ ، ٦٥

الاسماعيليه

٢١٦

أشاعرة

٢٥٩ ، ٢٠٦ ، ١٩٦ ، ١٩١ ، ١٨٢

أشعري

٢٠٦ ، ٢٠٥ ، ١٩١ ، ١٧٩

أشعرية

٦١٧ ، ٥٥٢ ، ٤٢٣ ، ٣٦٧ ، ٢١٨ ، ١٨٦ ، ٧٨

٧٠٤ ، ٦٩٩ ، ٦٩٨ ، ٦٨١ ، ٦٢٤

الألفالي

٧٧٠ ، ٧٠٧ ، ٦٤ ، ٦٣ ، ٤٢ ، ٢٦

أنور عبد الملك

٧٧٢ ، ٧٧٠ ، ٧٤٤ ، ٧٤٣ ، ٦٢

(ب)

بدوي عبد الفتاح

٧٩١

بن بركة

٧٦٩

بن بللا

٧٦٩ ، ٧٤١

بوذا

٣٤٦ ، ٣١٣

بوذي

٧٧١ ، ٦٨٤

بوذية

٧٦٥ ، ٥٥١ ، ٥٤٥ ، ٥٣٠

البيروني

٥٩

(ز)

زرادشت
۵۲۹، ۴۷۲، ۳۴۶
زرادشتیه
۲۲۴، ۱۳۷، ۱۳۶
زکریا ابراهیم
زکی نجیب محمود
۷۵۲، ۷۵۱، ۷۴۸، ۷۳، ۶۷، ۶۶، ۶۵

(س)

سامکانهچی
۷۴۰
سلامه موی
۳۹۵، ۳۹۴، ۷۸، ۶۶، ۶۵
سمیر امین
۷۴۴، ۷۴۳
سنجور، لیو بولد
۷۴۲
سیبویه
۲۱
سید قطب
۲۷
سیریز، آمیه
۷۶۹، ۷۴۱
سیکوتوزی
۷۶۹، ۷۴۱

(ش)

الشاطبی
۷۰۵

حسن العطار

۶۰

حسن فتحی

۷۶۳

حسن مروه

۷۵۳، ۷۵۱، ۷۴۸، ۷۳

(خ)

الخلیل بن أحمد

۲۱

الخمینی، الإمام

۷۴۲

الخوازمی

۲۶۰

میرالدین التولسی

۶۲

(د)

دون اوجینجا

۷۴۱

دیپره، ریجیس

۷۶۹، ۷۴۰

(ر)

رشید رضا

۷۸

رمضان بسطاریسی

۷۹۱

عبد الله العمر
٣٩٥
عبد الحق بن سبعين
٦٠
عبد الرحمن بدوي
٧٥٢، ٧٥١، ٩٢، ٧٣
عبد العزيز بلال
٧٤٤، ٧٤٣
عبد العظيم أنيس
٩١
عبد الكبير الحطيطي
٧٥٠

عبد الناصر
٧٦٩، ٧٤٢، ٧٤١، ٧٤٠، ٧٣
عثمان أمين
٧٤٨، ٦٣٢، ٤٦٥، ٢٥١، ١٧٣، ١٥٩
٧٥٢، ٧٥٠
العقاد
٤٦٥
علال الفاسي
٧٤١
علا مصطفى أنور
٧٤٣، ٩٠
علي مبروك
٧٩١

(غ)

الغزالي، أبو حامد
٦٩٩، ٦٩٥، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٢، ١٧٥، ١٣

(ف)

الفارابي
١٨٦، ١٨٥، ١٣٩، ١٢٤، ٨٩، ٨٥، ٨١
٢١٤، ٢١٠، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٤، ٢٠٢

الشافعي
٢١
شبل شميل
٧٠٧، ٣٩٤، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٢٦
شكيب أرسلان
٦١
الشهرستاني
١٢٠
الشبال
٦٢

(ص)

صاديق جلال العظيم
٧٥٢، ٧٥١، ٧٤٨، ٧٤، ٥٤، ١٤
صدر الدين الشيرازي
٦٩٩

(ط)

طنطاوي جوهري
٣٠٢
طه حسين
١٢٤، ٩٨، ٦٣
طه عبد الرحمن
٧٤
الطهطاوي
٦٩، ٦٧، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٤٥، ٢٦
٧٠٧
الطيب تيزيني
٧٥٣، ٧٥١، ٧٤٨، ٧٤، ١٧
عبد السلام عبد الرشيد
٧٩١
عبد الله العروي
٧٥٣، ٧٥٠، ٧٤٨، ٣٠٩، ٧٣

(ل)

لطفى الخولي
٧٤٦

(م)

المأمون
١٩٣ ، ٦٢
مالديلا ، نلسون
٧٦٩ ، ٦٠٤
مالوي
٦٩٠
مانويون
٦٨١
مانوية
٧٦٥ ، ٦٥٩
ماوتسي تونج
٧٦٩ ، ٥٦٣ ، ٤٣٣ ، ٤٣٢
محبوب الحق
٧٤٣
محمد ، الرسول
٥٧٥
محمد أركون
٦١٥
محمد إقبال
٦٢١
محمد باقر الصدر
٧٥١ ، ٧٥٠
محمد هابد الجابري
٧٥١ ، ٧٥٠ ، ٧٤٨ ، ٦١٥ ، ١١٠ ، ٧٤
محمد عبده
٤٦٥ ، ٦١
محمد عثمان الخشت
٧٩١

٧٠٩ ، ٦٦٠ ، ٦١٧ ، ٤٨٤ ، ٤٦٥ ، ٢٢٣

الفارابية

٧٨٤ ، ٧٨٠

فانون

٧٦٩ ، ٧٤١ ، ٧٤٠

فرج أنطون

٦٦ ، ٦٥

فيصل دارج

٩١

فيينا راجا ، بوتا

٧٤٥ ، ٧٤٤ ، ٧٤٣

(ق)

قسطن بن لوقا

٢٠٧

(ك)

كاريرا داماس
٧٤٤ ، ٧٤٣
كاسترو ، فيدل
٧٤٠
كاوند ، كينيث
٧٦٩ ، ٧١٤
كمال أبو الديب
٥٤
الكندی
٨١ ، ٨٥ ، ١٠١ ، ١٩١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١٤
٧٨٤
كونفوشيوس
٧٦٥
كونفوشيوسية
٧٦٥ ، ٥٤٥
كينيانا ، جومو
٧٤١

نيانا
١٣٦
نيريري
٧٦٩، ٧٤١

(ه)

الهليلية
٦١٧
هربي، أكو
٧٤١
هشام جعيط
٧٥٠، ٧٤٨، ٤٤٤، ٢٤٤، ١٤٤
الهشامية
٦١٧
هوشي منه
٧٦٩

(و)

الواصلية
٦١٧

(ي)

يحيى زكري
٧٩١
يعقوب صروف
٦٥

محمد عزيز لحبابي
٧٥٢، ٧٥١، ٧٤٨، ٧٤١، ٧٣
محمد علي
٧٠٨، ٢٤٠
محمد الغزالي
٦٨
محمد فنيهي هلال
٩٨
محمد هاشم
٧٩١
محمود أمين العالم
٩١
محمود درويش

مختار امبو
٧٤٧
المنجي الصيادي
٤٤
مهدى المنجرة
٧٤٤، ٧٤٣
المويلحي
٦٢

(ن)

ناصر نصار
٧٤٨
ناقص حتر
٦١٧، ٩١
النظامية
٦١٧
نكروما، كوامي
٧٤٨، ٧٤٣، ٧٤٢، ٧٤١، ٧٤٠
نهر

□ فهرس الموضوعات □

٧	الفصل الأول : ماذا يعنى علم « الاستغراب » ؟
٩	أولاً : المشروع وجهاته الثلاثة
٩	١ — مشروع « التراث والتجديد » : الجبهات الثلاثة
١٥	٢ — الجبهة الثانية : موقفنا من التراث الغربى
٢٢	ثانياً : « الاستغراب » والاستشراق
٢٢	١ — « الاستغراب » فى مواجهة التغريب
٢٩	٢ — من الاستشراق إلى « الاستغراب »
٣٦	ثالثاً : المركز والأطراف
٣٦	١ — علم « الاستغراب » والرد على المركزية الأوروبية
٤٣	٢ — من نقل الغرب إلى إبداع « الاستغراب »
٥٠	٣ — نتائج « الاستغراب »
٥٧	رابعاً : الجذور والامتداد
٥٧	١ — جذور علم « الاستغراب »
٦٣	٢ — الغرب كنمط للتحديث
٧٠	خامساً : الغرب فى فكرنا المعاصر
٧٠	١ — الحالة الراهنة للثقافة الغربية فى ثقافتنا المعاصرة
٧٧	٢ — الموقف من الغرب فى دراستنا الوطنية
٨٣	٣ — علم « الاستغراب » فى مؤلفاتنا السابقة
٩٠	سادساً : شبهات واعتراضات
٩٠	١ — شبهات ومخاوف
٩٧	٢ — اعتراضات وردود

١٠٧	الفصل الثاني : تكوين الوعي الأدبي (المصادر)
١٠٩	أولاً : المصطلحات ، والمصادر المعلنة وغير المعلنة
١١٠	١ - تحديد المصطلحات
١١٦	٢ - المصادر المعلنة للوعي الأوربي
١١٨	أ - المصدر اليوناني الروماني
١٢٦	ب - المصدر اليهودي المسيحي
١٣٣	٣ - المصادر غير المعلنة للوعي الأوربي
١٣٤	أ - المصدر الشرقي القديم
١٤٣	ب - البيئة الأوربية نفسها
١٥١	ثانياً : عقائد الآباء (من القرن الأول حتى القرن السابع)
١٥٣	١ - استمرار المصدر اليوناني الروماني
١٦٠	٢ - المسيحية اليونانية
١٧٦	٣ - المسيحية اللاتينية
١٨٧	ثالثاً : الفلسفة المدرسية (من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر)
١٨٨	١ - انتقال الثقافة اللاتينية من الجنوب إلى الشمال (القرن الثامن)
١٩١	٢ - بداية الفلسفة المدرسية (القرنان التاسع والعاشر)
١٩٤	٣ - تطور الفلسفة المدرسية (القرنان الحادي عشر والثاني عشر)
٢٠٤	٤ - نقل الفلسفة الإسلامية إلى اللاتينية
٢٠٨	٥ - اكتمال الفلسفة المدرسية (القرن الثالث عشر)
٢١٦	٦ - نهاية الفلسفة المدرسية (القرن الرابع عشر)
٢٢٨	رابعاً : الإصلاح الديني وعصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر)
٢٢٩	١ - الإصلاح الديني
٢٣٥	٢ - عصر النهضة
٢٤٧	الفصل الثالث : تكوين الوعي الأوربي (البداية)
٢٤٩	أولاً : العقلانية (القرن السابع عشر)
٢٥٠	١ - الكوجيتو الديكارتي
٢٥٨	٢ - اليمين واليسار الديكارتي
٢٦٧	٣ - الديكارتيية في العلوم الإنسانية
٢٧٠	٤ - أفلاطونيو كمبرج

٢٧٢ ثانياً: التجريبية (القرن السابع عشر)
٢٧٥ ١ — العلم الطبيعى
٢٧٧ ٢ — التجريبية فى العلوم الإنسانية
٢٨٢ ثالثاً: العقلانية (القرن الثامن عشر)
٢٨٣ ١ — كانط والمثالية الترنسنتالية
٢٩٥ ٢ — بركللى والمثالية الذاتية
٢٩٧ ٣ — الرومانسية والتصوف
٢٩٩ رابعاً: التجريبية (القرن الثامن عشر)
٢٩٩ ١ — التجريبية الإنجليزية
٣٠٢ ٢ — المادية الفرنسية
٣٠٥ ٣ — التجريبية فى الأخلاق والاقتصاد
٣٠٦ خامساً: التنوير (القرن الثامن عشر)
٣٠٧ ١ — التنوير الفرنسى
٣١٨ ٢ — التنوير الإيطالى والألمانى (فلسفة الفن والتاريخ)
٣٢٣ ٣ — التنوير الإنجليزى والأمريكى (الاستقلال)
٣٢٠ ٤ — التنوير الروسى (الثورة الاشتراكية)
٣٢٩ الفصل الرابع: تكوين الوعى الأوروبى (الذروة)
٣٣١ أولاً: ما بعد الكانطية
٣٣٣ ١ — الكانطية التقليدية
٣٣٥ ٢ — الكانطية بعد كانط
٣٤٧ ثانياً: الرومانسية
٣٤٨ ١ — الرومانسية الشعرية
٣٥٠ ٢ — الفلسفة الرومانسية
٣٥٤ ثالثاً: الهيكلية
٣٥٧ ١ — اليسار الهيكلى
٣٦٨ ٢ — الهيكلية الجديدة
٣٧٤ رابعاً: تطور المثالية
٣٧٦ ١ — المثالية التقليدية

٣٨٢	٢ — الصورية المنطقية الرياضية
٣٨٦	خامساً : الوضعية
٣٨٨	١ — المادية والتطورة
٣٩٥	٢ — الحسية والتجريبية
٣٩٩	٣ — النفعية والوضعية
٤٠٥	سادساً : الليبرالية والاشتراكية
٤٠٦	١ — الليبرالية والفوضوية والبرجوازية الوطنية
٤١٣	٢ — الاشتراكية الطوباوية
٤٢٢	٣ — الاشتراكية المادية
٤٣٥	الفصل الخامس : تكوين الوعي الأوربي (نهاية البداية)
٤٣٧	أولاً : نقد المثالية (القرن العشرون)
٤٣٩	١ — البرجماتية
٤٤٤	٢ — الوضعية المنطقية
٤٤٧	٣ — الواقعية الجديدة
٤٥١	ثانياً : نقد التجريبية
٤٥٢	١ — نقد علمي النفس والاجتماع
٤٥٥	٢ — الكانطية الجديدة
٤٦٦	ثالثاً : الجمع بين المثالية والواقعية
٤٦٦	١ — المثالية الموضوعية
٤٦٩	٢ — فلسفة الحياة
٤٨٠	٣ — الطريق الثالث
٤٨٧	رابعاً : الظاهريات
٤٨٩	١ — المصادر والتكوين
٤٩٨	٢ — المنهج والتطبيق
٥١٥	الفصل السادس : تكوين الوعي الأوربي (بداية النهاية)
٥١٧	أولاً : الفلسفة الوجودية
٥١٩	١ — الوجودية الظاهرانية
٥٣٠	٢ — الوجودية المستقلة

٥٣٥	ثانياً : الشخصية والتوماوية الجديدة والأوغسطينية الجديدة
٥٣٥	١ - الشخصية
٥٤٠	٢ - التوماوية الجديدة
٥٤٤	٣ - الأوغسطينية الجديدة
٥٥٢	ثالثاً : مدرسة فرنكفورت والفكر الاجتماعي
٥٥٣	١ - مدرسة فرنكفورت
٥٦٤	٢ - الفكر الاجتماعي
٥٧٨	رابعاً : فلسفة العلوم والفلسفة التحليلية والفلسفة التفكيرية
٥٧٩	١ - فلسفة العلوم
٥٨٥	٢ - الفلسفة التحليلية
٦٠١	٣ - الفلسفة التفكيرية
٦٠٩	الفصل السابع : بنية الوعي الأوربي
٦١١	أولاً : العقلية الأوربية
٦١٣	١ - القطيعة المعرفية
٦١٧	٢ - الواقع العاري
٦٢٣	ثانياً : التنظير العقلي
٦٢٣	١ - العقل النظري
٦٢٦	٢ - وجهات النظر
٦٢٩	٣ - حدود العقل
٦٣٣	ثالثاً : الواقع والقيمة
٦٣٤	١ - اتحاد الواقع والقيمة
٦٣٥	٢ - انفصال الواقع والقيمة
٦٤٢	رابعاً : المذاهب الفلسفية
٦٤٣	١ - مكونات المذهب
٦٤٩	٢ - بنية المذهب
٦٥٥	٣ - توالد المذاهب
٦٦٥	خامساً : الوعي التاريخي
٦٦٦	١ - مراحل الوعي الأوربي

- ٦٧٠ ٢- تراكم الوعي الأوربي
- ٦٧٩ سادساً : البنية والتاريخ
- ٦٨٠ ١- تاريخ البنية
- ٦٨٩ ٢- بنية التاريخ
- ٦٩٣ الفصل الثامن : مصير الوعي الأوربي
- ٦٩٥ أولاً : جدل الأنا والآخر
- ٦٩٧ ١- مسار الأنا
- ٧٠٠ ٢- مسار الآخر
- ٧٠٣ ٣- تداخل مسارى الأنا والآخر
- ٧٠٩ ٤- الصور المتبادلة بين الأنا والآخر
- ٧١١ ثانياً : مظاهر العدم في الوعي الأوربي
- ٧١١ ١- فلسفات العدم
- ٧١٥ ٢- الموت في الروح
- ٧١٧ ٣- أزمة الغرب
- ٧٢٢ ثالثاً : هل هناك مظاهر أمل في الوعي الأوربي ؟
- ٧٢٢ ١- فائض الإنتاج والقوة العسكرية
- ٧٢٥ ٢- سطوة العلم وثورة المعلومات
- ٧٢٨ ٣- مجتمع الرفاهية والخدمات
- ٧٣٠ ٤- ربيع الحرية في أوروبا الشرقية
- ٧٣٣ رابعاً : مظاهر الأمل في وعى العالم الثالث
- ٧٣٤ ١- حركات التحرر الوطني
- ٧٣٧ ٢- العمق التاريخي ، والموقع الجغرافي ، والإمكانات المادية والبشرية
- ٧٤٠ ٣- الأيديولوجيات السياسية المستقلة
- ٧٤٣ ٤- الإبداع الذاتى في العلوم السياسية
- ٧٤٧ ٥- المشاريع العربية المعاصرة
- ٧٥٣ خامساً : هل هناك مظاهر ردة وانكسار في وعى العالم الثالث ؟
- ٧٥٤ ١- هل هناك عوامل تجزئة في العالم الثالث ؟
- ٧٥٦ ٢- هل هناك ردة أو ثورة مضادة في أنظمة الحكم ؟
- ٧٦٠ ٣- هل التخلف حقيقى أم ظاهرى ؟

٧٦٣	سادساً: من الغرب إلى الشرق
٧٦٤	١ — انتقال الحضارة من الشرق إلى الغرب
٧٦٨	٢ — عودة الحضارة من الغرب إلى الشرق
٧٧٣	٣ — صورة الشرق والغرب في وعى الأنا والآخر
٧٧٧	خاتمة: النقد الذاتى وحدود العمر
٧٧٨	١ — محاولة في النقد الذاتى
٧٨٥	٢ — هموم قصر العمر
٧٩١	□ كشف أسماء الأعلام
٧٩٧	□ أسماء الأعلام الأوروبية
٨٦٩	□ أسماء الأعلام العربية
٨٧٥	{ فهرس الموضوعات

لنفس المؤلف

أولاً - تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبوالحسن البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان. المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٤-١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى. القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً - اعداد واشراف ونشر:

١- اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدد الأول. المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً - ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الايمان باحث عن العقل لانسلیم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً - مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

تضايًا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، ت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٨.

تراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات اسلامية، الطبعة الأولى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مدهولى، القاهرة ١٩٨٨، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٩.

٦- دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء)، مدهولى، القاهرة ١٩٨٩.

خامسا — مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1. Les Méthodes d'EXégesc, essai sur la science des fondements de la Compréhension, ilm usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.
2. L'exégèse de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénomnologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.
3. La Phénoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988 (sous-press).
4. Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.
5. Dialogue Religieux et Révolution Vol. II, Anglo-Egyptian Bookshop, Le Caire, 1991 (sous-press).
6. Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1991 (In print).

رقم الايداع

١٩٩٠ / ٨٢٤٣

T. S. B. N

977-208-030-6

طبع بالمطبعة الفنية - ت : ٣٩١١٨٦٢

ويظهر هذا السجل الثاني من أربعة عاشر خمسة - الأول تحت «علم الاستغراب» في
مقابل «الاستغراب» ، وتحت الألف من موضوع الدراسة إلى ذات فائز وتحت الألف من ذات
بعض إلى موضوع بعنوان أكمل العمل السحر الوطني على السحر الوطني وهو على
المركبة الأوريقية كدالة الزكوة والبرهان ، وهو على أيضا على ظاهرة «التغريب» له
هذا الألف من قبل النسبة الألف من العام العرب العظيم الألف «الزاد الأول»

والحمد للشيء «الكويت الرسمى الأودين» الوثيقة القانونية وآله ليس وما حالها مثل جميع المطبوعات من عروضة خامس في ظروف خاصة تكون من القبول على مراحل وهذا: مرحلة المصادر من الحقوق الأول حتى السادس عشر (الباب الثاني)، ومرحلة البداية من القرون السابع عشر والثمانين عشر (الباب الثالث)، ومرحلة القرون في القرن التاسع عشر (الباب الرابع)، نهاية البداية في النصف الأولى من القرن العشرين (الجزء الخامس) ونهاية النهاية في النصف الثاني من القرن العشرين (الباب السادس).

والجهد الثالث لا يفتقر إلى مزيد التوضيح ، بل يكفي الرجوع إلى الصفحة ١٠٠ من هذا الكتاب ، حيث انقطع الحديث في صدر النسخة كره قبل من المصنفين الذين لم يحاولوا نقطة الواقع الثابت برهانات نظرية أساسية ، فالنسخة من المصنفين الفلاسفة التي توجد بخطها من المصنف الأخير مخطئة لا توجد التمثل ورد الفعل ، ثم حدوث شبهة ثلاثية في رؤية الظواهر ، لا يبرهن برهانا لم يثبت من جهة أو نحوها أو لاهية ، ثم انتقال الموضوع الثوري من التفسير إلى الواقع والتمثيل في النهاية إلى القول بنبذة في النهاية (الباب السابع) .

والحمراء المربيع (مصدر النوح الأرمي) ، وهذه سائر الألوان والأشكال والصور والصور
مصادر الألف في مصدره يكون سائر الألف في نزل ، ومن يكون سائر الألف في نزل يكون سائر
الألف في مصدره ، أيضاً المستقل ، وهذه طرية المسألة الثانية في اللفظ ، هذه الألف وسائر
الألف في ، واللفظ الألف في كل من مظاهر اللفظ في (اللفظ الطاهر) .



4444

الدار النفسية بالنيشتر والنور السبع

د شارع الاستاذة الإيطالية منفرج من شارع الباشا، كذا : ١٠٥٧٢٦٤٨٩٠

علم الفلك القديم - ث ١٩٢٨٩١